

# Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini

Edited by  
Alessandro Bausi, Alessandro Gori  
and Gianfrancesco Lusini

Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini

Harrassowitz

Harrassowitz Verlag



9 783447 103176

www.harrassowitz-verlag.de

Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies  
in Memory of Paolo Marrassini



Paolo Marrassini  
(Addis Ababa, Ethiopia, 2008)

# Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini

Edited by  
Alessandro Bausi, Alessandro Gori  
and Gianfrancesco Lusini

2014

Harrassowitz Verlag · Wiesbaden

Publication of this work was supported by the European Union Seventh Framework Programme IDEAS (FP7/2007-2013) / ERC grant agreements nos. 322849 (IslHornAfr) and 338756 (TraCES), and by the University of Naples "L'Orientale".

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek  
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.

Bibliographic information published by the Deutsche Nationalbibliothek  
The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliografie; detailed bibliographic data are available on the internet at <http://dnb.dnb.de>.

For further information about our publishing program consult our website <http://www.harrassowitz-verlag.de>

© Otto Harrassowitz GmbH & Co. KG, Wiesbaden 2014

This work, including all of its parts, is protected by copyright.

Any use beyond the limits of copyright law without the permission of the publisher is forbidden and subject to penalty. This applies particularly to reproductions, translations, microfilms and storage and processing in electronic systems.

Printed on permanent/durable paper.

Printing and binding: Memminger MedienCentrum AG

Printed in Germany

ISBN 978-3-447-10317-6

## Table of Contents

Tabula Gratulatoria .....	ix
Editorial Note .....	xi
RICCARDO CONTINI	
Un ricordo .....	xiii
GIANFRANCESCO LUSINI	
Paolo Marrassini, maestro e innovatore .....	xix
ALESSANDRO GORI	
A few words for Paolo Marrassini .....	xxiii
ALESSANDRO BAUSI	
In memoriam Paolo Marrassini (1942–2013) .....	xxvii
Bibliography of Paolo Marrassini .....	xxx
CONTRIBUTIONS.....	1
ALESSIO AGOSTINI	
Peccato e trasgressione nei testi di espiazione sudarabici.....	3
AMSALU TEFERA	
Bəṣṭawros: the man and his works .....	23
SERGIO BALDI	
On some loans in Fulfulde .....	37
ALESSANDRO BAUSI	
Filologi o “falsari”? Ancora su un passo del <i>Gadla Libānos</i> .....	55
LIDIA BETTINI	
Una citazione evangelica nel <i>Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil</i> .....	71

---

ROBERT BEYLOT	
L'archange ʾAfnin dans trois homélies .....	91
MARCO BONECHI	
Due frammenti di liste lessicali sumeriche di animali da Ebla ( <i>MEE</i> 15 57 e <i>MEE</i> 15 45).....	147
ANTONELLA BRITA	
« <i>La gabira ʾab</i> ». Breve nota sul lessico filologico in etiopico .....	169
MARIA BULAKH	
Ancient Gəṣəz Orthography: Evaluation of the Fragment of Luke (Verses 6:37–6:43) in the Manuscript MY-002 from Däbrä Maṣṣo, Təgray .....	177
FRANCO CARDINI	
La crociata e il “Prete Gianni d’Africa” .....	213
AMALIA CATAGNOTI	
Il lessico dei vegetali ad Ebla: terebinto e ginepro .....	225
ALESSANDRO CATASTINI	
Newly found sixteenth-century Hebrew Books in the Pisa University Library .....	243
PIETRO CLEMENTE	
Rimisurare le distanze Cambiamenti del vicino e del lontano nel mondo globale.....	253
RICCARDO CONTINI	
Considerazioni sulla storia degli studi neoaramaici.....	273
GIOVANNI DORE	
Carlo Conti Rossini in Eritrea tra ricerca scientifica e prassi coloniale (1899–1903).....	321
GIANFRANCO FIACCADORI	
An Eighteenth-Century Gold Processional Cross from Ethiopia.....	343
MASSIMILIANO FRANCI	
La perdita dei markers delle categorie nominali in egiziano: invito ad una analisi tipologica .....	397

---

PELIO FRONZAROLI	
Thus Spake the Man of Mari ( <i>ARET</i> XIII 15 v. I 4-8, III 13-17)	
Scribal Schools and Chancery Language in the Ebla Texts.....	417
GETATCHEW HAILE	
One More Archaic Amharic Poem on Christian Virtues and Vices.....	445
ALESSANDRO GORI	
Fame (and debts) beyond the sea:	
two mentions of imām Aḥmad b. Ibrāhīm in an Indian Arabic source ....	477
FELICE ISRAEL	
Gli studi etiopici di Štefan Kociančič .....	491
MICHAEL A. KNIBB	
Reflections on an Edition of Ethiopic Ezekiel: Agenda for the Future....	503
PAOLO LA SPISA	
À propos de l' <i>Apocalypse de Pierre arabe</i>	
ou <i>Livre des Révélations (Kitāb al-Mağāl)</i> .....	511
GIANFRANCESCO LUSINI	
Una fonte per la storia eritrea medievale: il <i>Gädlä Īndäryas</i> .....	527
ALBERTO NOCENTINI	
L'agglutinazione dell'articolo negli arabismi iberoromanzi:	
un caso esemplare di <i>code mixing</i> .....	537
DENIS NOSNITSIN – MARIA BULAKH	
A Fragment of an Ancient Four Gospels Book (Lk 6:35–7:7):	
A Short Analysis .....	551
FRANCA PECCHIOLO DADDI	
The Hittite Model of Governing Territory .....	583
PIERLUIGI PIOVANELLI	
The <i>Story of the Passion of Christ</i> A New Ethiopic Apocryphon	
Attributed to Salome, Elizabeth, and Mary of Magdala .....	607
GLORIA ROSATI	
The Stela of the 'Master-Sculptor' Shen-Setji: A Review .....	629
VINCENZO SALADINO	
Etiopi in Tracia?.....	647
SHIFERAW BEKELE	
Restructuring "Weld Blundell's Royal Chronicles" .....	657



MARIE-CLAUDE SIMEONE-SENELLE

- Expression de l'appartenance et de la possession  
dans le syntagme nominal en sudarabique moderne ..... 661

TESFAY TEWOLDE YOHANNES

- Observations on the Abyssinian Alphabet ..... 689

MARIA VITTORIA TONIETTI

- The multifaceted importance of prepositions  
in the study of Archaic Semitic languages  
and the particular case of *ana* in the Early Dynastic period..... 699

ALESSANDRO TRIULZI

- Dal fronte alla frontiera: appunti di uno storico di confine..... 723

ANDRZEJ ZABORSKI †

- The enigmatic origin of the stative conjugation in East Cushitic ..... 735

### **Tabula Gratulatoria**

Maria Teresa Gagliano Ademollo  
Florence, Italy

Alessio Agostini  
Rome, Italy

Sergio Baldi  
Naples, Italy

Giorgio Banti  
Naples, Italy

Alessandro Bausi  
Hamburg, Germany

Robert Beylot et Marie-Joseph  
Pierre-Beylot  
Argentan, France

Antonella Brita  
Hamburg, Germany

Alberto Camplani  
Rome, Italy

Franco Cardini  
Florence, Italy

Elisabetta Carpitelli  
Grenoble, France

Alessandro Catastini  
Rome, Italy

Pietro Clemente  
Florence, Italy

Riccardo Contini  
Naples, Italy

Giovanni Dore  
Venice, Italy

Gianfranco Fiaccadori  
Milan, Italy

Massimiliano Franci  
Florence, Italy

Getatchew Haile  
Collegeville, MN, USA

Gidena Mesfin Kebede  
Hamburg, Germany

Alessandro Gori  
Copenhagen, Denmark

Felice Israel  
Genua, Italy

Olga Kapeliuk  
Jerusalem, Israel

Michael A. Knibb  
London, United Kingdom

Gianfrancesco Lusini  
Naples, Italy

Nicoletta Maraschio  
Florence, Italy

Alessandro Mengozzi  
Turin, Italy

Alberto Nocentini  
Florence, Italy

Pierluigi Piovaneli  
Ottawa, ON, Canada

Adriano Rossi  
Naples, Italy

Vincenzo Saladino  
Florence, Italy

Agostino Soldati  
Padua, Italy

Tesfay Tewolde  
Florence, Italy

Maria Vittoria Tonietti  
Florence, Italy

Alessandro Triulzi  
Naples, Italy

Siegbert Uhlig  
Hamburg, Germany

Ida Zatelli  
Florence, Italy

### Editorial Note

We conceived the present volume in the course of 2012 as a *Festschrift* offered to Paolo Marrassini by colleagues, friends, and pupils. After the dedicatee passed away on 10 January 2013, trusting in the confidence of the numerous ones who had already accepted to contribute, we decided to keep on working on the volume in the only possible form of the *Gedenkschrift*.<sup>1</sup>

A substantial number of authors from various academic environments and different countries accepted our proposal to contribute to the memorial volume: to all of them we are very grateful for their engagement, patience, and understanding. We are convinced that the variety of spectrum and approach of the contributions faithfully reflects the vastity of scholarly interests and human relationships cultivated and entertained by Paolo Marrassini.

We are particularly grateful to Riccardo Contini for having accepted to write his “Ricordo”. We are also very grateful to the family of Paolo Marrassini, namely Maria Antonia Gronchi, Elena and Alberto Marrassini, for having provided the picture printed on page ii.

---

1 We have shared the editorial tasks and the overall responsibility of the preparation of the volume. For technical and organizational reasons, the contributions by Alessio Agostini, Amsalu Tefera, Robert Beylot, Marco Bonechi, Antonella Brita, Maria Bulakh, Franco Cardini, Amalia Catagnoli, Alessandro Catastini, Riccardo Contini, Gianfranco Fiaccadori, Massimiliano Franci, Getatchew Haile, Felice Israel, Michael A. Knibb, Paolo La Spisa, Alberto Nocentini, Denis Nosnitsin & Maria Bulakh, Pierluigi Piovaneli, Gloria Rosati, Andrzej Zaborksi have been edited by Alessandro Bausi. The contributions by Lidia Bettini, Pietro Clemente, Giovanni Dore, Pelio Fronzaroli, Vincenzo Saladino, Marie-Claude Simone-Senelle and Tesfay Tewolde have been edited by Alessandro Gori. The contributions by Sergio Baldi, Franca Pecchioli, Maria Vittoria Tonietti and Alessandro Triulzi have been edited by Gianfrancesco Lusini.

The publication of the volume has been supported by the financial contribution of the *gratulantes* listed in the *Tabula gratulatoria*, and by the financial support provided by the European Research Council through the project “Islam in the Horn of Africa: A Comparative Literary Approach”,<sup>2</sup> by the European Research Council through the project “From Translation to Creation: Changes in Ethiopic Style and Lexicon from Late Antiquity to the Middle Ages”,<sup>3</sup> and by the University of Naples “L’Orientale” through the project “Archaeology, Philology and Linguistics for the Cultural History of the Eritrean-Sudanese Region”.<sup>4</sup>

Hamburg, Copenhagen, Naples,  
September 2014

The Editors

---

2 IslHornAfr: Advanced Grant no. 322849, hosted at the Department of Cross-cultural and regional studies of the University of Copenhagen.

3 TraCES: Advanced Grant no. 338756, hosted at the Asien-Afrika-Institut, Hiob Ludolf Centre for Ethiopian Studies of the University of Hamburg.

4 Hosted at the Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo.

RICCARDO CONTINI

### Un ricordo

L'affettuosa insistenza dei curatori di questo volume, condiscepoli di poco più giovani – e di sede fiorentina anziché pisana – della scuola semitistica di Paolo Marrassini, ha voluto investire il più anziano di noi della responsabilità di aprire questa raccolta con un ricordo personale del nostro maestro. Non ho voluto sottrarmi a questo compito, benché sia ben consapevole del rischio di errori di prospettiva che mi deriva dall'avere negli ultimi trent'anni, per le ragioni che spiego nel seguito, potuto conversare con Marrassini solo di rado. In nessun modo, dunque, queste righe potranno sostituire, o anche soltanto utilmente integrare, il profilo complessivo della personalità e dell'opera del nostro maestro tempestivamente disegnato da Alessandro Bausi:<sup>1</sup> esse intendono soltanto rievocare l'impressione del primo incontro di uno studente ventenne col professor Marrassini e del rapporto di discepolato, divenuto per sua generosità presto anche di amicizia, sviluppato con lui nei 6 anni successivi, finché entrambi lasciammo Pisa per altre, tra loro diverse destinazioni. L'indulgenza dei lettori vorrà perdonare se questa interrogazione della memoria comporterà qualche eccesso autobiografico.

Benché pisana ne fosse l'occasione accademica immediata – rappresentata dalla mia intenzione di continuare gli studi di linguistica semitica comparata iniziati nell'autunno del 1975 sotto la guida di Pelio Fronzaroli – a Firenze e tra fiorentini si è inaugurata la nostra conoscenza, il professor Fronzaroli avendo avuto l'amabilità di presentarmi con qualche settimana di anticipo il suo primo, valentissimo allievo, che gli sarebbe succeduto nell'incarico pisano dal novembre del 1976. Si trattava per me anche di scegliere il tema di ri-

---

1 A. Bausi, "In memoriam Paolo Marrassini (1942-2013)", *Aethiopica* 16 (2013), pp. 200–212 (con esauriente bibliografia), qui riprodotto con aggiornamenti alle pp. xxvii–xxx.

cerca per il colloquio del terzo anno alla Scuola Normale, che avrebbe dovuto poi proseguire nella tesi di laurea. Accertate con poche ma precise domande le mie competenze e inclinazioni, Marrassini mi diede appuntamento per qualche giorno dopo, quando si presentò con una terna di argomenti di diversa declinazione metodologica, ma tutti estremamente attraenti, tra i quali scelsi la frase nominale nelle lingue siro-palestinesi, un tema che mi avrebbe accompagnato per diversi anni. Tutto questo accadeva senza che del mio nuovo mentore avessi sentito anche solo un'ora di lezione, pur avendo letto con ammirazione il suo libro sul lessico dell'edilizia militare nel semitico appunto siro-palestinese: ma avevo già sufficiente esperienza di insegnanti di alto livello frequentati nelle aule pisane per rendermi conto della sua qualità. Marrassini era un insegnante straordinario, che per di più aveva affinato il suo talento pedagogico alla severa palestra delle scuole serali di varie località della Toscana: nel ricordare le occasioni in cui aveva dispensato cultura umanistica ai lavoratori del Mugello, insisteva sulla necessità di fornire un'informazione non solo sufficiente, ma definitiva, a uditori che non avrebbero avuto né tempo né modo di approfondirla ("S'immagini spiegare il neoclassicismo a chi non sa cosa sia un classico!"). Come mi accorsi presto, aveva fatto tesoro di quell'esperienza: era chiarissimo nell'esposizione, venata di uno humour che poteva diventare sardonico nella conversazione privata ma mai *ex cathedra*, e completamente padrone della materia, che sapeva presentare nelle sue articolazioni problematiche su uno sfondo vastissimo di orizzonti culturali e di prospettive di metodo. Uomo di ampie e ben scelte letture e dei più vari interessi, era certamente tra i migliori prodotti della famosa Facoltà di Lettere dell'Università di Firenze che vantava negli anni '60 una schiera mai più rivista in Italia di maestri di livello europeo, che Marrassini avrebbe poi rievocato da par suo in occasione dell'ottantesimo anniversario della sua fondazione (2004). Sapeva suscitare negli allievi curiosità ed entusiasmo per i temi più diversi, dalle implicazioni antropologiche della lessicologia proto-semitica alle premesse ideologiche della comparazione tra le tradizioni bibliche e i miti mesopotamici o egiziani antichi (decenni prima della *Black Athena* di Martin Bernal), fino alle complessità dello scacchiere politico del Vicino Oriente tardoantico nei suoi riflessi per la storia dello Yemen e dell'Etiopia. Di molti di questi temi si parlava anche fuori dell'auletta dove dispensava i suoi corsi a un auditorio mai più folto di 4-5 allievi, quando mi capitava di accompagnarlo alla stazione a prendere il treno che l'avrebbe riportato a Firenze, dove io tornavo in famiglia solo un fine settimana ogni due, approfittando del sabato mattina per farmi guidare da lui tra le risorse semitistiche – allora, ancor più di oggi, imparagonabili alle pisane – della biblioteca dell'Istituto di Linguistica e Lingue Orientali a Piazza Brunelleschi, in gran parte organizzate da lui:

chi frequenta oggi quegli scaffali gremiti probabilmente ignora quanto essi riflettano l'intelligente cultura e la dedizione al compito del loro primo ordinatore.

Studioso poliedrico e con forte propensione per la ricerca storica in tutte le sue articolazioni, Marrassini aveva particolare sensibilità e favore per tematiche di confine tra la storia culturale e la linguistica, quali l'antropo- e la toponomastica (ambito degli studi semitici di cui era espertissimo, anche se non ne ha scritto molto), la paleontologia linguistica (coltivata alla scuola di Giacomo Devoto e di Pelio Fronzaroli, ma senza negarsi alle geniali innovazioni di Émile Benveniste), e l'etnolinguistica, da poco introdotta in Italia (ricordo le occasioni in cui si discorreva – e lui aggiungeva suoi propri materiali alla già vasta esemplificazione – del benemerito manuale del suo amico Giorgio Raimondo Cardona, apparso l'anno stesso in cui ci conoscemmo). Molto più tiepido era invece il suo trasporto per la linguistica formale, per esempio per la sintassi generativa (ma molti anni dopo, nelle vesti del Preside di Lettere, avrebbe pronunciato la *laudatio* di Noam Chomsky, insignito di laurea *ad honorem* a Firenze), e in fondo anche per la tipologia linguistica, che per contro entusiasmava me, da poco iniziato all'opera di Humboldt, Sapir e Greenberg dal mio sapientissimo ed eclettico maestro alla Scuola Normale, l'altro fiorentino Giovanni Nencioni. Curiosamente, non ricordo di aver molto discusso con lui, nelle nostre conversazioni extra-curricolari, degli ambiti di ricerca in cui Marrassini ha prestato – tanto nell'applicazione *in re* quanto nell'approfondimento metodologico – un contributo innovativo e quasi da pioniere nell'ambito degli studi etiopici, e più in generale semitici: la critica testuale e la ricerca agiografica. E sì che nei tardi anni 1970, oltre a studi di minore ampiezza, veniva preparando la sua capitale edizione critica del *Gädlä Yoḥannäs Məśraqawi* (1981), vera pietra miliare di entrambe queste discipline. Forse, sapendomi figlio di un teorico dell'ecdótica, per di più assertore in ambito romanzo del metodo neolachmanniano che praticava lui stesso nell'edizione di testi agiografici e storiografici in gə'əz, presumeva – in verità erroneamente – che ne sapessi molto di più dei rudimenti che allora s'insegnavano a Pisa ai giovani classicisti, per cui riteneva superfluo erudirmene a sua volta. Fatto sta che è soprattutto di linguistica comparata, del corredo di lingue semitiche *extra moenia* (vale a dire: al di fuori dell'ebraico e dell'aramaico in cui mi venivo specializzando dopo la laurea) che mi esortava a procurarmi, e dell'importanza del controllo della bibliografia specialistica, traguadata nella sua successione storica, che m'istruiva nelle nostre passeggiate per Pisa o nel centro di Firenze. Della documentazione bibliografica Marrassini era un modello, quale non ho mai incontrato nel seguito, e stigmatizzava in colleghi anche eminenti – aveva grande capacità di ammirazione, ma altrettanta di disi-



stima verso chi si sottraeva allo standard che riteneva obbligatorio per uno studioso, – quel che un altro dei miei maestri, Gideon Goldenberg, avrebbe poi definito *the rupture of the bibliographical chain*, che il maestro fiorentino attribuiva a indolenza o all’omaggio acritico alla voga effimera di prospettive euristiche più recenti.

Da poco rientrato dai due anni trascorsi a Manchester a perfezionarsi in etiopistica con Stefan Strelcyn, fu estremamente incoraggiante verso le mie proprie esperienze internazionali, prima e dopo la laurea: più che il mio breve periodo californiano nello stesso anno accademico 1976-77 in cui cominciammo a frequentarci (e fu lui a spingermi a seguire a UCLA in particolare i corsi di Gideon Goldenberg, come Claudio Saporetti per quelli di Giorgio Buccellati, segnalandomi i suoi scritti che sapeva sarebbero stati per me più attraenti), a suscitare l’interesse partecipe di Marrassini fu l’anno accademico che passai a Parigi, attirato all’École Pratique des Hautes Études – IV<sup>e</sup> Section dal suo, e presto anche mio, amico assiriologo Jean Bottéro. Tra le infinite scelte che Parigi offriva allora a un apprendista cultore di studi semitici, mi orientò soprattutto verso il gruppo degli antichi allievi di Marcel Cohen (come il suo maestro Strelcyn), una scuola cui l’avvicinava naturalmente una forte consentaneità politica non meno che l’altissima stima professionale: così continuai, nella frequentazione soprattutto di David Cohen e Maxime Rodinson, a coltivare ambiti d’interesse verso cui mi avevano avviato i corsi pisani di Marrassini, quali rispettivamente la parentela linguistica e il lessico comparato (camito-) semitici, e la combinazione di filologia gāʿaz e storia dello Yemen tardoantico (in particolare la problematica interpretazione del complesso documentario multilingue della vicenda dei “martiri di Nagrān”, cui Marrassini aveva dedicato un corso entusiasmante, di impronta seminariale, arricchito dall’attiva partecipazione del bizantinista Gianfranco Fiaccadori, mio compagno di studi in Normale).

La frequentazione del mio maestro fiorentino rimase intensa anche dopo che, rientrato da Parigi, continuai a perfezionare la mia formazione in epigrafia semitica e filologia aramaica alla scuola di Giovanni Garbini, nel frattempo approdato alla Scuola Normale, della cui cattedra divenni poco dopo ricercatore. Tra i miei molti debiti verso la generosità di Paolo, di cui ogni suo allievo può allineare numerose prove, il massimo di cui serbo gratitudine riguarda la mia prima pubblicazione impegnativa: ricevuta l’offerta di dedicare a una monografia semitistica il primo supplemento del periodico pisano *Egitto e Vicino Oriente*, di cui mi aveva aperto le porte già nel 1979, Marrassini mi esortò – con energia insieme amica e irresistibile – ad approfittare io di quell’opportunità, rielaborando la mia tesi di laurea, compito che riuscii ad assolvere appena prima di partire per il servizio militare nella primavera del

1982. In quegli anni la nutrita serie di studi ed edizioni di testi gə'əz che facevano corona alla precitata monografia del 1981, molto favorevolmente accolta dagli specialisti, avevano imposto il nome di Marrassini tra i maggiori etiopisti contemporanei, un rango che i decenni successivi non hanno fatto che confermare, senza tuttavia che venissero abbandonate la linguistica semitica comparata e le discipline trasversali, quali l'antropologia e la storia delle religioni, la quale anzi doveva aprire – mediata dalla collaborazione agli *Apocrifi dell'Antico Testamento* di Sacchi – un'ulteriore vena tematica alla versatile curiosità e all'eccezionale capacità di lavoro del nostro maestro, rappresentata dalla letteratura apocrifia e pseudepigrapha, naturalmente non soltanto in etiopico.

Nel 1983 le nostre sedi accademiche si separarono: Marrassini si trasferì a insegnare etiopico classico a Firenze, mentre io seguì Garbini a Roma, città di cui da sempre avvertivo il fascino. Da allora le nostre occasioni d'incontro si ridussero molto, particolarmente dopo che i miei genitori ebbero lasciato Firenze, così facendo mancare uno dei miei motivi principali di frequentazione della città natale. Chiamati nei decenni successivi a proseguire le nostre carriere in sedi diverse (o, se furono le stesse, questo accadde in periodi tra loro distanti), e soprattutto occupandoci di ambiti piuttosto differenti degli studi semitici, allentammo un po' il nostro rapporto.

Gli ultimi anni, tuttavia, mi hanno fortunatamente offerto qualche occasione di conversare di nuovo con Paolo Marrassini, soprattutto negli intervalli di congressi scientifici e in occasioni accademiche diverse. Nonostante l'accennata distanza relativa dei nostri settori di maggiore competenza, anche lo scambio delle rispettive pubblicazioni aveva ripreso una certa regolarità. Un'iniziativa editoriale di comune interesse ci aveva particolarmente riavvicinato: chiamato dall'editore Marco Scarpato a succedere al suo fondatore Paolo Sacchi al timone della collana "Testi del Vicino Oriente Antico" della Paideia Editrice di Brescia, avevo voluto rilanciare l'ancora inattiva sezione etiopistica invitando il mio antico maestro, che la dirigeva, a contribuirvi uno o più volumi a sua cura. Ostacolato dalla grave malattia che negli ultimi anni doveva rendergli particolarmente faticoso il lavoro scientifico, pur non avendo affatto appannato la sua lucidità né intaccato il suo entusiasmo e la progettazione di ricerche future, Paolo mi consegnò quasi *in limine vitae* il primo dei due libri progettati, la raccolta delle *Iscrizioni aksumite* tradotte, annotate e provviste di un'ampia introduzione storica. Si tratta di un contributo di importanza capitale tanto per gli studi etiopici quanto per la storia della tarda antichità, che al momento non trova riscontro in alcuna lingua: rivisto e finalizzato con affettuosa acribia da Alessandro Bausi, succeduto a Marrassini come responsabile della sezione, e arricchito di un capitolo archeologico a cura del

comune amico Rodolfo Fattovich, questo libro sta ora per vedere la luce. Con un saluto a questo autentico *Lebenswerk*, compendio dell'acume critico e della meticolosa documentazione profusi dal suo autore in quasi quarant'anni di attenzione alla storia più antica dell'Etiopia, si chiude il cerchio aperto da un suo memorabile corso all'università di Pisa nel 1978-79 (presto rifuso in una nutrita serie di articoli negli anni successivi), e con esso questa mia testimonianza.

GIANFRANCESCO LUSINI

### **Paolo Marrassini, maestro e innovatore**

Ho conosciuto Paolo Marrassini nel 1981, nel momento cruciale del passaggio dal liceo all'università, quando – succede spesso – i giovani vanno in cerca di figure di riferimento, capaci di dare una forma più compiuta alle nozioni disordinatamente acquisite a scuola, ma anche di alimentare con linfa nuova la curiosità intellettuale degli allievi. In una tale disposizione d'animo l'incontro con Marrassini è stato per me il più fortunato degli eventi possibili. Quanti hanno avuto il privilegio di studiare con lui sanno quale alta considerazione egli avesse del mestiere di insegnante e delle responsabilità che esso comporta, e conseguentemente quanta energia e tempo egli riversasse nelle sue lezioni accademiche. In molti hanno beneficiato del suo vasto sapere, accumulato con passione e trasmesso con rara semplicità.

Fin dal primo anno, a lezione da Marrassini s'imparava a prendere le distanze dai testi, a guardarli con occhio critico, e per questo il vero punto di partenza dei suoi corsi era necessariamente la filologia, *the science of establishing primary sources*. La critica testuale, che per la prima volta è stata applicata alla letteratura etiopica in maniera coerente e sistematica proprio grazie a Marrassini, aveva per lui finalità immediate, in primo luogo l'esatta intelligenza del testo (che si trattasse di un apocrifo, di un racconto agiografico o di una cronaca reale) e la ricostruzione della sua storia tradizionale. Per questo egli considerava indispensabile comunicare l'idea che l'ecdotica è una scienza universale e che l'edizione di ogni testo letterario tramandato da una pluralità di manoscritti deve procedere rispettando le regole precise di un metodo consolidato e affinato da secoli di esercizio da parte dei filologi classici e romanzi. Affascinava anche noi giovani il fatto che Marrassini, il nostro maestro, fosse impegnato in uno sforzo di adeguamento e aggiornamento della disciplina e che non avesse timore di scontrarsi con i rappresentanti della vecchia etiopistica di derivazione coloniale, intrisa di parole d'ordine razziste e reazionarie, abbarbicata a metodi pre- e anti-scientifici di edizione dei testi

letterari. Tutti noi ricordiamo bene quanto l'aver difeso strenuamente la dignità del suo lavoro sia costato a Marrassini attacchi violenti – e a tratti feroci – in più occasioni, fino all'ultimo, fino ai giorni in cui, pur costretto ormai all'immobilità, continuava a tener fede all'impegno assunto come direttore della *Rassegna*.

Montato questo primo, solido gradino, Marrassini ci insegnava a dirigere lo sguardo più in alto, verso la finalità più autentica da lui assegnata al proprio lavoro di studioso, ovvero la comprensione della storia culturale etiopica, un obiettivo ancora più ambizioso – se possibile – della stessa ricostruzione di archetipi, stemmi e tradizioni. Anche in questo egli è stato un innovatore. Il ricorso ai testi in lingua gə'əz per la ricostruzione della catena dei fatti dell'Etiopia antica e medievale è una condizione necessaria, ma non sufficiente, per capire la storia culturale etiopica. A questa consapevolezza Marrassini era arrivato fin dal suo primo, fondamentale studio da etiopista, dedicato a un inedito testo agiografico. Completato l'esame filologico rivolto alla ricostruzione dell'archetipo e dei rapporti fra i manoscritti, egli si ripropose per primo di valutare quel testo «come documento “storico” esso stesso – s'intende della storia culturale, e non della semplice storia fattuale – e non come veicolo d'informazione per qualcos'altro» (P. Marrassini, *Gadla Yohannes Mesraqawi, Vita di Yohannes l'Orientale. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata*, Firenze 1981, p. xxxiv). Al centro di questo secondo fronte della battaglia ingaggiata da Marrassini per il progresso della sua disciplina c'era, da un lato, la sensibilità per le nuove tendenze della storiografia d'Olttralpe, che imponeva all'attenzione dei conoscitori dell'Europa d'età medievale e moderna il superamento di ogni concezione puramente “evenemenziale” della storia, ma anche la piena consapevolezza che «un dato è tanto più realmente *storico* quanto più è fortemente o anche interamente e chiaramente *ideologico*», un «documento per la mentalità e la concezione del mondo di chi ha potuto scrivere, in quel tempo e in quel luogo, cose che a noi sembrano pura fantasia, ma che a lui sembravano pura storia» (P. Marrassini, “Un testo agiografico: la Cronaca reale”, in F. Pecchioli Daddi – M.C. Guidotti (a c. di), *Narrare gli eventi. Atti del convegno degli egittologi e degli orientalisti italiani in margine alla mostra “La battaglia di Qadesh”*, Roma 2005, pp. 225–232: p. 225).

Queste le poche parole, frutto dell'esperienza diretta, che premeva pronunciare nel momento in cui il volume in memoria del maestro è prossimo alla pubblicazione. Non c'è persona che abbia avuto rapporti di lavoro con Paolo Marrassini che non ne ricordi con ammirazione il rigore del filologo inserito in una visione straordinariamente ampia, sistematica e comparativa, dei fatti storici. Non è un caso se, per i suoi molti allievi oggi chiamati a vari ruoli

---

accademici e istituzionali in tre continenti, l'aver studiato con Marrassini è stato in molte occasioni un biglietto da visita che ha spianato strade e spalancato porte. Per essere stati condotti da lui lungo il "doppio binario" formativo della critica del testo e della storia della cultura, essi hanno potuto maturare una visione completa del loro oggetto di studio. Ora che dialogare con l'uomo non sarà mai più possibile, quanti hanno appreso da lui il mestiere di studioso possono capire bene, rileggendo i suoi scritti e mettendo ordine nelle proprie idee, il grande debito di riconoscenza che hanno contratto per sempre nei suoi confronti.



ALESSANDRO GORI

**A few words for Paolo Marrassini\***

Paolo Marrassini was a straightforward person in every respect and surely did not like rhetoric and pretentious speeches (actually, he hated them). His open character was among the main reasons why I started attending his classes: his frankness and unpretentiousness made him for me an irresistibly attractive professor who did not bury his humanity under the bulk of his knowledge, as it often happens with other representatives of the academia.

For sure, I do not want to irritate Paolo Marrassini on this occasion putting together a long and intricate series of well resounding words. I just would like to briefly give voice to a few memories and feelings which come to my mind while remembering him. I believe that this is the simplest and sincerest way to honour him as a pupil.

To me Paolo Marrassini was first and foremost a teacher. He took me by his hand when I was just a clumsy young man, furiously passionate with Oriental languages and cultures. He had the patience to guide me through the intricacies of the Semitic comparative linguistics and revealed me the richness of the Ethiopian languages, literatures and cultures which he deeply knew and sincerely respected. Thanks to his painstaking teaching, I became acquainted with the multifaceted manifestations of the Ethiopian civilization. He fostered my interest for the Islamic Ethiopian literature and manuscript tradition and encouraged me to do research in this field at a time (some 25 years ago) when it was almost completely neglected.<sup>1</sup>

---

\* A slightly modified version of this short text was read at the ceremony in memory of Paolo Marrassini held at Addis Ababa University on 22 April 2013.

1 It was in this way that I came to know another pivotal figure in my human and scholarly experience: the late Professor Hussein Ahmed, whom I also remember here in loving memory.



Paolo Marrassini always aimed at providing his students with a rigorous method of research based on the analysis of first-hand sources confidently approached thanks to a perfect command of the languages in which they were produced. The critical assessment of the data collected was then the second phase of a successful research. Marrassini was almost haunted by the urgent necessity to never stop questioning and scrutinizing all the different aspects of a problem, of a text, of a cultural or historical issue. He was pushed by an unquenched thirst of something more, a permanent desire to “unveil the hidden” which characterized him even beyond his scientific work. He abhorred sloppy generalizations and was always very cautious in drawing general conclusions from specific data. At the same time he kept teaching that a good researcher has to get perfectly acquainted with the general background of any issue he is dealing with, has to know in detail all the relevant bibliography and has to be aware of all the general implications his study has for the scholarly community. Erudition for Marrassini was never an infructuous retrieval of old and dusty articles but was a practical method to build up a sound basis for any advanced research work.

He strived with all his intellectual forces to transmit this rigorous intellectual attitude to me (as he did to all of his students) and to make me develop a critical spirit. If the mind could be formatted as a computer hard disk, I would say that my young mind was formatted by Paolo Marrassini.

Paolo Marrassini was always there for me: he never failed to give me his advice and his observations on my works, articles, research projects were always insightful. It was natural for him to keep following his pupils’ activities with his usual severe but supportive attitude. This is something which is not often found among academics: he really considered his students as a constituent part of his life and did not stop taking care of them even after they completed their institutional curriculum.

Beside the principles and practices of the job of a researcher, I think that there is something more (and perhaps more important) that Paolo Marrassini taught me. I learnt from him that behind (or better to say: inside) every line of a text, every apparently insignificant historical event and each tiny cultural item there is someone who is the ultimate, real object of study: the human being. Humanity is always at stake. If a scholar does not want to lose his conscience, he has to recognize that the fascinating and mysterious manifestations of the humankind appear in every research he does, no matter what the field of his activity is.

To know and respect all the human beings as they actually are, with their different languages and cultures: this is an all encompassing lesson which I hope I have properly learnt from Paolo Marrassini. Now that in my turn I

have become a teacher, I will do my best to pass this humanistic message over to the next generations. This is one of the best ways to keep alive the memory and legacy of Marrassini. For me personally it is also the reason why I can proudly and confidently say to everyone: “I am a pupil of Paolo Marrassini”.



ALESSANDRO BAUSI

**In memoriam Paolo Marrassini (1942–2013)\***

Prof. Paolo Marrassini passed away on 10 January 2013. He was almost 71 years old. In the last years of his life, he suffered from a progressive disease that hardly diminished his energy and undefatigable determination. He retired from active service at the university in 2009, but gave courses till 2011. He leaves his wife Maria Antonia, a daughter, and a son.

The son of Dante, a cartographer employed at the Istituto Geografico Militare, Florence, from whom he might have inherited a singular taste for meticulousness and details, his mother Clara Bosi was an appreciated primary school teacher. After attending the gymnasium and classical high school, Marrassini entered the University of Florence in 1961, first enrolling at the Faculty of Law, then moving to the Faculty of Arts in 1962, where he studied linguistics and Semitic philology. The most brilliant pupil of the eminent Semitist Pelio Fronzaroli (in turn a pupil of Giacomo Devoto for historical linguistics and Sabatino Moscati for Semitic studies, and the promoter himself of an excellent Italian school of Semitic Studies of its own, that through Moscati and Giorgio Levi della Vida went back, in the end, to Ignazio Guidi), Marrassini got his M.A. degree in 1969, with a thesis on the lexicon of military architecture in first millennium B.C. Semitic, that was later developed into his first monograph (1971).

After teaching in school some years, Marrassini was research assistant in Semitic Philology at the University of Florence in 1971–1982. After his initial and never forgotten interest in Assyriology (among his long-time acquaintances was Jean Bottéro), linguistic paleontology, and Near East archaeology (he also took part in the archaeological excavations conducted by the palethnologist Salvatore Maria Puglisi in Malatya, Turkey), Marrassini turned

---

\* Obituary appeared in *Aethiopica* 16 (2013), pp. 200–203.

to Ethiopian Studies only in his full thirties, already as a mature scholar. He first attended the seminars at the Accademia Nazionale dei Lincei, held in 1974–1978 by Stefan Strelcyn under the auspices of Enrico Cerulli. The latter also supported his two-year stay in 1975–1976 in Manchester, where Strelcyn lectured at the time, as well as Marrassini's first impressive publication in Ethiopian Studies, i.e. the critical edition with introduction and annotated translation of the *Gädlä Yohannäs Məśraqawi* (1981). In this work he introduced two profound innovations, i.e. the application of a modern philological method to Ethiopic text editions ("neo-lachmannian" approach, also noted by theoreticians of textual criticism, such as Gianfranco Contini), which Marrassini maintained and explicitly defended all through his career, and the appreciation of the hagiographical literature in its proper sense. Marrassini extended this latter approach to historical texts, at the example of the so-called "chronicle" of 'Amdä Šəyon, and other case studies.

Appointed professor for Hebrew (1977–1978) and Semitic Philology (1978–1982) at the University of Pisa, Marrassini became Associate Professor in 1983 for Ethiopic language and literature at the University of Florence, also teaching Semitic Philology for one year (1983–1984). In 1990, under the auspices of Lanfranco Ricci, he became Full Professor for Ge'ez language and literature at the Istituto Universitario Orientale of Naples succeeding Luigi Fusella. He remained at the Orientale in 1990–1993, chairing the academic programme for Oriental languages and civilizations (1991–1993), also teaching Coptic (1990–1991) and Semitic linguistics (1991–1993).

In 1994 Marrassini was called to the Chair of Ancient Ethiopic language and literature at the University of Florence. He still taught Geez language and literature at Naples in 1994–1995, where he also remained for the rest of his life an active member of the Ph.D. programme in African Studies, promoted and coordinated for many years by his colleague and dear friend Alessandro Triulzi. In Florence, Marrassini was President of the academic programme for Humanities (1996–1998), and eventually Dean of the Faculty of Arts for two terms (1998–2004). After Fronzaroli's becoming emeritus in 2003, he assumed the Chair of Semitic Philology, in which he remained until his retirement in 2009.

Marrassini did a lot to promote studies in Ethiopic philology in Ethiopia, where he taught one semester within the framework of Italian university cooperation in 1999. He considered this task one of the most urgent duties for a scholar in Ethiopian Studies, and was consequently among the initiators and tireless supporters of the graduate programmes in Philology at Addis Ababa University. He was Adjunct Professor at that University since the launch of the M.A. and Ph.D. programmes respectively in 2004 and 2007 and until after

his retirement, teaching several courses and tutoring dozens of students. In 2008 he was also Guest Professor for Ethiopian Studies at the University of Hamburg.

Marrassini was a member of several scientific associations. Their range testifies to the wide spectrum of his interests. They include the Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente (Rome), of which he was a member of the Scientific Council for several years, the Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, the Association pour l'Étude de la Littérature Apocryphe Chrétienne, the Associazione per lo Studio della Santità, dei Culti e dell'Agiografia, and the Società Italiana di Glottologia. He was also among the founders and director of the Center for Theoretical and Historical Linguistics: Italian, European and Oriental Languages, at the University of Florence.

Since 2003 Marrassini was the Italian representative in the International Organizing Committee of the International Conferences of Ethiopian Studies. Unfortunately he could not succeed, due to scarcity of funds and lacking institutional support, as well as to his incoercible uneasiness in accepting compromises and entering into negotiations, in organizing the planned 16<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies, to be held in Italy; the conference instead took place in Trondheim, Norway, in 2007. Marrassini was also the editor-in-chief since 2010, succeeding Ricci, of the revived *Rassegna di Studi Etiopici*, of which he edited the issues new ser. 3 and 4 (the latter in print). He was also member of several editorial boards, including the journals *Africa* (Rome) and *Aethiopica* (1998–2000), as well as co-editor of the *Encyclopaedia Aethiopica*.

Matched by few others of his generation, Marrassini had a scholarly career and achievements that fully ranged from ancient Semitic and Assyriology to Ethiopian Studies, from comparative and historical linguistics to philology as text criticism and hagiography, from manuscript cataloguing to religious studies, from Old and New Testament Apocrypha to the history of Oriental Studies. He substantially contributed to Semitic lexicography and linguistics, being able to approach subjects of general interest, with a special attention to South Semitic classification; to the critical edition of Ethiopic hagiographic and historical texts, where he definitely introduced new methods of editing and of looking at the sources; to the field of Apocrypha, in Ethiopic as well as in other languages; to manuscript studies, with his catalogues of Ethiopic manuscripts, among which that of the Biblioteca Medicea Laurenziana in Florence; to several crucial questions in Christian Ethiopian history and culture, such as the so-called Syriac and Jewish influences, and others.

Initiated to Ethiopian Studies in the strict sense, in the end, by Strelcyn, *auspice* Cerulli, yet against an extremely solid background in Semitic Studies,

and Humanities in the wider sense – he always considered the intellectual legacy of several great linguists and philologists teaching at the University of Florence in the '60s and '70s, and the environment they created, that he commemorated in some of his last contributions, a fundamental component of his academic education – Marrassini was only in a very partial sense a representative of a national school of Ethiopian Studies, and rather the founder of an approach of its own.

Marrassini was a passionate, engaged, curious, and sensitive man, a meticulous scientific investigator with vast perspectives and a broad cultural horizon, an incomparable, devoted and generous teacher, and a profound methodological innovator in all the fields he dealt with. He was friend of such scholars as Jean Bottéro, Maxime Rodinson, David Cohen, Gherardo Gnoli, Franco Cardini, Tadesse Tamrat, and many others. Not a few of his pupils have undertaken an academic career, among them Riccardo Contini, Gianfranco Fiaccadori, Gianfrancesco Lusini, Pierluigi Piovanelli, Delio Vania Proverbio, Alessandro Gori, Alessio Agostini, and the author of this obituary.

### Bibliography of Paolo Marrassini\*

1971

*Formazione del lessico dell'edilizia militare nel semitico di Siria* = Quaderni di semitistica 1, Firenze: Istituto di linguistica e di lingue orientali. Università di Firenze, 1971 [Reviewed by Vittore Pisani, *Paideia* 28 (1973), pp. 132–133; Michael Heltzer, *Oriens Antiquus* 12 (1973), pp. 69–70; André Caquot, *Syria* 49 (1972), p. 466].

“Sui ‘campi fortificati’ nell’età di Mari”, *Oriens Antiquus* 10 (1971), pp. 107–122.

“Le sedute del circolo linguistico fiorentino”, *Le lingue del mondo* 36/6 (giugno 1971), pp. 246–248; *ibid.* 36/8–9 (agosto-settembre 1971), pp. 344–345.

1973

“Ethiopic lexicography”, in: Pelio Fronzaroli (ed.), *Studies on Semitic lexicography*, Firenze: Istituto di linguistica e di lingue orientali. Università di Firenze, 1973, pp. 166–181.

“Le lingue semitiche”, *Le lingue del mondo* 38 (aprile 1973), pp. 155–157.

1975

“A proposito del duale nelle lingue semitiche”, *Rivista degli Studi Orientali* 49 (1975), pp. 35–47 [= review article of Charles Fontinoy, *Le duel dans les langues sémitiques* = Bibliothèque de la Faculté de Philoso-

---

\* Updated and slightly revised reprint of the bibliography compiled by Alessandro Bausi and appeared in *Aethiopica* 16 (2013), pp. 203–212, as an appendix to the obituary “In memoriam Paolo Marrassini (1942–2013)”, *ibid.*, pp. 200–203, here reprinted on pp. xxvii–xxx.



phie et Lettres de l'Université de Liège 179 (Thèse Liège), Paris: L'Université, 1969].

1976

“Lecture semitistiche, IV: Semitico e camitosemitico nella linguistica etiopica”, *Oriens Antiquus* 15 (1976), pp. 333–344.

1978

“Considerazioni sulle sibilanti semitiche: il caso della šin”, *Egitto e Vicino Oriente* 1 (1978), pp. 161–177.

Review of Francesco Aspesi, *La distinzione dei generi nel nome antico-egiziano e semitico* = Pubblicazioni della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Milano 80, Sezione a cura dell'Istituto di Glottologia 3, Firenze: La Nuova Italia, 1977, in: *Aegyptus* 58 (1978), pp. 295–300.

1979

“I frammenti aramaici”, *Studi Classici e Orientali* 29 (1979), pp. 125–130.

“Note di storia etiopica. 1. L'‘Etiopia’ della Bibbia. 2. Nota sul giudaismo in Etiopia. 3. Problemi cronologici relativi ai fatti di Naḡran”, *Egitto e Vicino Oriente* 2 (1979), pp. 173–196.

1980

“Ebla e il Vicino Oriente: aspetti e problemi”, *Bibbia e Oriente* 125 (1980), pp. 175–212.

“Una nuova versione geez della disputa fra Takla Haymanot e Motalami”, *Egitto e Vicino Oriente* 3 (1980), pp. 163–198.

Contribution to Warwick Bray – David Trump, *Dizionario di archeologia*, Traduzione di Francesca Paola Porten Palange; integrazioni all'edizione italiana a cura di Lucia Lepore, P.M. e Rita Saladino, 2<sup>a</sup> ed. ampliata, Milano: Mondadori, 1980 [also 1990; 1<sup>st</sup> Italian edition: Milano: Mondadori, 1973; English original edition: Warwick Bray – David Trump, *A dictionary of archaeology*, With drawings by Judith Newcomer, London: Allen Lane, 1970; also: *The Penguin dictionary of archaeology*, Harmondsworth: Penguin Books, 1975; 1982].

1981

“Nota sul passaggio *a > e* in accadico”, *Egitto e Vicino Oriente* 4 (1981), pp. 349–355.

*Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Yohannes l'Orientale. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata* = Quaderni di Semitistica 10, Firenze: Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali, Università di Firenze, 1981 [Reviewed by Manfred Kropp, *Oriens Christianus* 67 (1983), pp. 225–226; Roger W. Cowley, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 47 (1984), pp. 357–359; Ernst Hamerschmidt, *Orientalia* n.s. 59 (1990), pp. 91–95].

“Bisanzio e il Mar Rosso. Cristianesimo e Giudaismo in Arabia fino al VI secolo”, in: *XXVIII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina (Ravenna, 26 aprile / 8 maggio 1981)*, Ravenna: Edizioni del Girasole, 1981, pp. 177–191.

“Una Chiesa Africana: l'Etiopia fra Antiochia e Alessandria”, in: *XXVIII Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina (Ravenna, 26 aprile / 8 maggio 1981)*, Ravenna: Edizioni del Girasole, 1981, pp. 193–203.

1982

“Il *Gadla Alāniqos*”, *Egitto e Vicino Oriente* 5 (1982), pp. 143–182.

“Ethiopian Hagiography: History of facts and history of ideas”, in: *International Symposium on History & Ethnography in Ethiopian Studies at Makonnen Hall, Sidist Kilo Campus, November 18–25, 1982*. Addis Ababa: Addis Ababa University, Institute of Ethiopian Studies – Istituto italiano di cultura, 1982, pp. 2–11.

1983

“Il *Gadla Mātyās*”, *Egitto e Vicino Oriente* 6 (1983), pp. 247–291.

“Giustiniano e gli Imperatori di Bisanzio nella letteratura etiopica”, in: *XXX Corso di Cultura sull'Arte Ravennate e Bizantina. Seminario Giustiniano (Ravenna, 6/14 marzo 1983)*, Ravenna: Edizioni del Girasole 1983, pp. 383–389.

“Stefan Strelcyn: The Man and His works”, *Journal of Ethiopian Studies* 16 (1983), pp. 87–103.

“Città, palazzo e comunità di villaggio nella Siria antica”, *Calendario del popolo* 39 (1983), pp. 9585–9592.

1984

- “Note sugli apporti patrimoniali in occasione del matrimonio nella Siria del II millennio”, *Geo-archeologia* 2 (1984), pp. 65–74.
- “I manoscritti etiopici del Museo Nazionale di Antropologia e Etnologia dell’Università di Firenze”, *Archivio per l’Antropologia e la Etnologia* 114 (1984), pp. 205–232.
- “Studi sul testo della “Cronaca” di ‘Amda Šeyon, I: Il manoscritto Rüppel (Stadt- und Universitätsbibliothek Frankfurt am Main MS 38)”, *Egitto e Vicino Oriente* 7 (1984), pp. 137–161.

1985

- “Studi sul testo della “Cronaca” di ‘Amda Šeyon, II: Lo stemma”, *Egitto e Vicino Oriente* 8 (1985), pp. 127–150.
- “Ancora sulle ‘origini’ etiopiche”, in: Sandro Filippo Bondì – Sergio Pernigotti – F. Serra – Angelo Vivian (a c.), *Studi in onore di Edda Bresciani*, Pisa: Giardini Editori e Stampatori in Pisa, 1985, pp. 303–315.

1986

- “Studi di Etiopistica”, in: *Atti del Convegno Gli studi africanistici in Italia dagli anni ’60 ad oggi. Roma, 25–27 giugno 1985*, Roma: Istituto Italo-Africano, 1986, pp. 167–173.
- “A proposito di Iyasus Mo’a”, *Egitto e Vicino Oriente* 9 (1986), pp. 175–197.

1987

- “Sul problema del giudaismo in Etiopia”, in Bruno Chiesa (a c.), *Correnti culturali e movimenti religiosi del giudaismo. Atti del congresso tenuto a S. Miniato dal 12 al 15 novembre 1984* = Associazione Italiana per lo Studio del Giudaismo, Testi e Studi 5, Roma: Carucci editore, 1987, pp. 175–183.
- “L’edizione critica dei testi etiopici: problemi di metodo e reperti linguistici”, in: Vittore Pisani (a c.), *Linguistica e filologia. Atti del VII Convegno Internazionale di Linguisti tenuto a Milano nei giorni 12–14 settembre 1984* = Sodalizio Glottologico Milanese – Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Brescia: Paideia Editrice, 1987, pp. 347–356.
- “Il Gadla Latšun [con testo etiopico]”, *Egitto e Vicino Oriente* 10/2 (1987), pp. 121–160.
- “I manoscritti etiopici della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze [I]”, *Rassegna di Studi Etiopici* 30 (1984–1986 [1987]), pp. 81–116.

Review of Franz Amadeus Dombrowski, *Ṭānāsee 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens* = *Äthiopistische Forschungen* 12, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GmbH, 1983, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 30 (1984–1986 [1987]), pp. 199–201 [cf. 1988].

1988

“I manoscritti etiopici della Biblioteca Medicea Laurenziana di Firenze [II]”, *Rassegna di Studi Etiopici* 31 (1987 [1988]), pp. 69–110.

“La ‘Vie’ de Gabra Manfas Qeddus: Hypothèse Pour un Stemma Codicum”, in: An. A. Gromyko (ed.), *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies, Moscow, 26–29 August 1986*, USSR Academy of Sciences Africa Institute, Moscow: Nauka Publishers, Central Department of Oriental Literature, 1988, VI, pp. 135–148.

“Su un nuovo codice del *Gadla Yoḥannes Mesrāqāwī*”, *Rassegna di Studi Etiopici* 31 (1987 [1988]), pp. 247–251.

“Alcune osservazioni, suggerite dalla precedente ‘Replica’ di F.A. Dombrowski”, *Rassegna di Studi Etiopici* 31 (1987 [1988]), pp. 269–271; cf. Franz Amadeus Dombrowski, “A rejoinder regarding Paolo Marrassini’s review of F.A. Dombrowski, *Ṭānāsee 106: Eine Chronik der Herrscher Äthiopiens* in RSE 30 (1984–1986) 199–201”, *Rassegna di Studi Etiopici* 31 (1987 [1988]), pp. 266–269 [cf. 1987].

Review of Steven Kaplan, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia* = *Studien zur Kulturkunde* 73, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1984, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 31 (1987 [1988]), pp. 271–277.

1989

“Quarto libro di Ezra”, in: Paolo Sacchi (a c.), *Apocrifi dell’Antico Testamento*, II, Torino: UTET, 1989, pp. 235–377.

1990

“Some considerations on the Problem of the ‘Syriac Influences’ on Aksumite Ethiopia”, *Journal of Ethiopian Studies* 23 (1990), pp. 35–46 [rejected by the Author; cf. 1999].

“A note on Zagwe kingship”, *Paideuma* 36 (1990 = *Festschrift E. Haberland*), pp. 185–190.

Review of Ernst Hammerschmidt – Veronika Six, *Äthiopische Handschriften 1. Die Handschriften der Staatsbibliothek preussischer Kulturbesitz* = *Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland* 20/4,

Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1983, in: *Rivista degli Studi Orientali* 63 (1989 [1990]), pp. 160–163.

Review of Ewald Wagner, *Harari-Texte in arabischer Schrift* = Äthiopistische Forschungen 13, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1983, in: *Rivista degli Studi Orientali* 63 (1989 [1990]), pp. 163–167.

1991

“Some observations on South Semitic”, in: Alan S. Kaye (ed.), *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau On the occasion of his eighty-fifth birthday November 14th, 1991*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1991, II, pp. 1016–1023.

“Isoglosse semitiche meridionali”, *Quaderni del Dipartimento di Linguistica dell’Università di Firenze* 2 (1991), pp. 65–76.

“L’infanzia del santo nel cristianesimo orientale: il caso dell’Etiopia”, in: Anna Benvenuti Papi – Elena Giannarelli (a c.), *Bambini santi. Rappresentazioni dell’infanzia e modelli agiografici* = Sacro / santo, Torino: Rosenberg & Sellier, 1991, pp. 147–181.

1992

“Association pour l’étude de la littérature apocryphe chrétienne; X Congresso Internazionale di Studi Etiopici; XI Congresso Internazionale di Studi Etiopici”, *Rassegna di Studi Etiopici* 34 (1990 [1992]), pp. 247–251.

“Interpunzione e fenomeni demarcativi nelle lingue semitiche”, in: Emanuela Cresti – Nicoletta Maraschio – Luca Toschi (a c.), *Storia e teoria dell’interpunzione. Atti del Convegno Internazionale di Studi, Firenze, 19–21 maggio 1988*, Università degli Studi di Firenze. Dipartimento di Italianistica, Roma: Bulzoni, 1992, pp. 501–520.

1993

“Le Gadla Yemreḥanna Krestos. Aperçu préliminaire”, *Abbay* 12 (1993), pp. 10–45.

*Lo scettro e la croce. La campagna di ‘Amda Šeyon I contro l’Ifāt (1332)* = Studi Africanistici Serie Etiopica 4, Napoli: Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, Istituto Orientale di Napoli, 1993.

Review of Veronika Six, *Äthiopische Handschriften 2. Die Handschriften der Bayerischen Staatsbibliothek* = Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland 20/5, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag GMBH, 1989, in: *Rivista degli Studi Orientali* 67 (1993 [1994]), pp. 354–357.

1994

- “Le *Gadla Yemreḥanna Krestos*. Aperçu préliminaire”, in: Claude Lepage (éd.), *Études éthiopiennes. Volume 1. Actes de la X<sup>e</sup> conférence internationale des études éthiopiennes. Paris 24–28 août 1988*, Paris: Publication de la Société française pour les études éthiopiennes, 1994, pp. 337–343.
- “Un caso africano: la dinastia Zague in Etiopia”, in: Sergio Bertelli – Pietro Clemente (a c.), *Tracce dei vinti* = Laboratorio di storia. Quaderni del castello di Gargonza 8, Firenze: Ponte alle grazie, 1994, pp. 200–229.
- “L’Apocalisse di Pietro”, in: Yaqob Beyene – Rodolfo Fattovich – P.M. – Alessandro Triulzi (a c.), *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci* = Studi Africanistici Serie Etiopica 1, Napoli: Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, Istituto Orientale di Napoli, 1994, pp. 171–232.
- “Insieme contro Maometto. Europa ed Etiopia dal Medioevo all’età moderna”, *Storia e dossier* 54 (settembre 1991), pp. 30–34.
- Editor: Yaqob Beyene – Rodolfo Fattovich – P.M. – Alessandro Triulzi (a c.), *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci* = Studi Africanistici Serie Etiopica 1, Napoli: Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, Istituto Orientale di Napoli, 1994.

1995

- Il Gadla Yemreḥanna Krestos. Introduzione, testo critico, traduzione* = Supplemento n. 85 agli *Annali* - vol. 55 (1995), fasc. 4, Napoli: Istituto Universitario Orientale 1995 [Reviewed by Marie-Laure Derat, *Aethiopica* 2 (1999), pp. 263–266].

1996

- “Problems of Gə‘əz philology”, in: Petr Zemanek (ed.), *Studies in Near Eastern Languages and Literatures. Memorial volume of Karel Petrácěk*, Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute 1996, pp. 371–378.

1997

- “L’Apocalypse de Pierre”, in: François Bovon – Pierre Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, I = Bibliothèque de la Pléiade 442, Paris: Gallimard, 1997, pp. 745–774 (with Richard Bauckham).

1998

- “Il diario di Carlo Piaggia e la storia etiopica”, in: Antonio Romiti (a c.), *Le memorie di Carlo Piaggia. Nuovi contributi alla conoscenza dell'esploratore di Badia di Cantignano* = *La balestra* 36, Studi capannoresi 2, Capannori: Comune di Capannori, 1998, pp. 189–203.

1999

- “Ancora sul problema degli influssi siriaci in età aksumita”, in: Luigi Cagni (ed.), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni* = Series Minor 59, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici: Napoli, 1999, pp. 325–337; English translation by Caterina Franchi, “Once Again on the Question of the Syriac Influences in the Aksumite Period”, in: Alessandro Bausi (ed.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* = *Variorum, The Worlds of Eastern Christianity (300–1500)* 4, Farnham, Surrey: Ashgate, 2012, pp. 209–219 (no. 13).
- “Gli apocrifi etiopici: alcune osservazioni”, in: Nello del Gatto (a c.), *Corso di perfezionamento in Storia del Cristianesimo Antico diretto da Luigi Cirillo e Giancarlo Rinaldi. Atti. Napoli marzo-giugno 1996* = Serie Didattica 2, Napoli: E.Di.S.U. Napoli 2, Dipartimento di Studi Asiatici, Istituto Universitario Orientale, 1999, pp. 238–266.

2000

- “Considerazioni sull'articolo determinativo in semitico nordoccidentale”, in: Enrico Acquaro (a c.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa – Roma: Istituti Editoriali Poligrafici Internazionali [2000], III, pp. 1185–1192.
- “Il *Gadla Abreha waAṣbeḥa*: Indicazioni preliminari”, in: *Miscellanea Aethiopica Stanislaw Kur* = *Warszawskie Studia Teologiczne* XII/2 (1999), Warszawa: Wydawnictwo Archidiecezji Warszawskiej 2000, pp. 159–180.
- “Some philological problems in the ‘Miracles’ of Gabra Manfas Qeddus”, *Aethiopica* 3 (2000), pp. 45–78.

## 2001

- “Traduzioni e citazioni dal greco in copto ed etiopico”, in: Salvatore Settis (a c.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, III: *I Greci oltre la Grecia*. Torino: Giulio Einaudi, 2001, pp. 985–1008.
- “Introduzione”, in: *Baratieri, Mussolini e la regina Taytu. Scene di guerre africane nei dipinti popolari etiopici*, Rovereto: Museo Storico Italiano della Guerra 2001, pp. 3–7 [in collaboration with Alessandro Bausi].

## 2002

- “Frammenti di regalità”, in: Stefano de Martino – Franca Pecchioli Daddi (a c.), *Anatolia antica. Studi in memoria di Fiorella Imparati* = Eothen. Collana di studi sulle civiltà dell’Oriente antico, Bivigliano (Firenze), LoGisma editore, 2002, II, pp. 519–546.
- “Problems of South Semitic”, in: Baye Yimam – Richard Pankhurst – David Chapple – Yonas Admassu – Alula Pankhurst – Birhanu Teferra (eds), *Ethiopian Studies at the End of the Second Millennium. Proceedings of the XIV<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies. November 6–11, 2000, Addis Ababa*, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies – Addis Ababa University 2002, III, pp. 1786–1797.

## 2003

- “Vita”, “Omelia”, “Miracoli” del santo Gabra Manfas Qeddus = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 597–598, Scriptores Aethiopici 107–108, Lovanii: In aedibus Peeters, 2003 [Reviewed by Robert Beylot, “À propos du malk’a Maryam et de l’occident (Suivi de deux notes d’hagiographie)”, *Aethiopica* 8 (2005), pp. 137–139 (“III. Sur quelques points de l’édition MARRASSINI du Gädlä Gäbrä Mänfäs Qeddus”); Marie-Laure Derat, *Aethiopica* 8 (2005), pp. 268–273; Denis Nosnitsin, *Orientalia* n.s. 75 (2005), pp. 173–177].
- “«I possenti di Rom»: i Turchi ottomani nella letteratura etiopica”, in: Ugo Marazzi (ed.), *Turcica ed Islamica. Studi in memoria di Aldo Gallotta* = Series Minor 64, Napoli: Università degli studi di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento di Studi Asiatici – Istituto Italiano per l’Africa e l’Oriente, 2003, II, pp. 593–622; with an “Annesso” by Alessandro Gori, “L’Etiopia nei testi ottomani”, *ibid.*, pp. 623–636.
- “‘Genetic Subgrouping’ in Semitic”, in: Paolo Marrassini (ed.), *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003, pp. 369–380.



- “Sur le sud-sémitique: problèmes de définition”, in: Jérôme Lentin – Antoine Lonnet (éds), *Mélanges David Cohen. Études sur le langage, les langues, les dialectes, les littératures, offertes par ses élèves, ses collègues, ses amis présentés à l’occasion de son quatre-vingtième anniversaire. Textes réunis et édités par J.L. & A.L. avec l’aide d’Aziza Boucherit, Arlette Roth, Catherine Taine-Cheikh et Omar Bencheikh*, Paris: Maisonneuve & Larose [2003], pp. 461–470.
- “The Semites in Abyssinia: Onomastic and Lexicographical Notes”, in: Leonid Kogan (ed.), *Studia Semitica* = *Orientalia: Trudy Instituta vostočnyx kultur III / Orientalia: Papers of the Oriental Institute III*, Moscow: State University for the Humanities [2003], pp. 141–151.
- Editor: P.M. (ed.), *Semitic and Assyriological Studies Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.
- Editorial Board: Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 1: A–C, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.

## 2004

- “Gli studi di filologia e storia e i militari italiani in Eritrea”, in: Nicola Labanca (a c.), *Militari italiani in Africa. Per una storia sociale e culturale dell’espansione coloniale. Atti del convegno di Firenze, 12–14 dicembre 2002* = Società Italiana di Storia Militare. Quaderno 2001–2002, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 2004, pp. 187–210.
- “Una Facoltà improduttiva: Lettere fra cultura e politica”, in: Augusto Marinelli – Franco Cardini – Sandro Rogari (a c.), *L’Università degli Studi di Firenze 1924–2004*, Firenze: Leo S. Olschki, 2004, I, pp. 49–163.
- “Il Gadla Kiros”, in: Verena Böll – Denis Nosnitsin – Thomas Rave – Wolbert Smidt – Evgenia Sokolinskaia (eds), *Studia Aethiopica In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2004, pp. 79–90.
- “Le regine d’Africa”, in: Umberto Laffi – Francesco Prontera – Biagio Virgilio con la collaborazione di Domitilla Campanile (a c.), *Artissimum Memoriae Vinculum. Scritti di geografia storica e di antichità in ricordo di Gioia Conta*, Firenze: Leo S. Olschki Editore, 2004, pp. 273–278.
- “Gli apocrifi del Nuovo Testamento nelle lingue e letterature orientali”, in: Anna Lenzuni (a c.), *Apocrifi del Nuovo Testamento* = *Lecture patristiche* 10, Bologna: Edizioni Dehoniane, 2004, pp. 181–194.

## 2005

- “Florence: the Orient connection”, in: Pelio Fronzaroli – Paolo Marrassini (eds), *Proceedings of the 10<sup>th</sup> Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics (Florence, 18–20 April 2001)* = Quaderni di Semitistica 25, Firenze: Dipartimento di Linguistica, 2005, pp. ix–xviii.
- “Un testo agiografico: la Cronaca reale”, in: Franca Pecchioli Daddi – Maria Cristina Guidotti (a c.), *Narrare gli eventi. Atti del convegno degli egittologi e degli orientalisti italiani in margine alla mostra “La battaglia di Qadesh”*, Roma: Herder, 2005, pp. 225–232; English translation by Iante Roach, “A Hagiographic Text: The Royal Chronicle”, in: Alessandro Bausi (ed.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* = Variorum, *The Worlds of Eastern Christianity (300–1500)* 4, Farnham, Surrey: Ashgate, 2012, pp. 389–198 (no. 21).
- “The ‘Egyptian Saints’ of the Abyssinian Hagiography”, *Aethiopica* 8 (2005), pp. 112–129.
- “La letteratura etiopica”, in: Paolo Siniscalco et al., *Le antiche Chiese Orientali. Storia e letteratura* = I prismi, I saggi, Roma: Città Nuova Editrice, 2005, pp. 137–150.
- “Sugli altipiani dell’Etiopia in cerca dell’Arca. Ma senza trovarla”, in: Salvatore Geruzzi (a c.), *L’archeologia ‘invasiva’ di Indiana Jones. Questioni di metodo: distruzioni, occultamenti, censure. Presentazione di Patrizia Castelli* = Accademia Sperlina di Gubbio, Quaderni 2, Pisa: Giardini, 2005, pp. 5–19.
- “*Laudatio* del Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia [Laurea *honoris causa* a Noam Chomsky in Lettere 16 aprile 2004]”, in: Sandro Rogari (a c.), *Le lauree Honoris Causa per gli 80 anni dell’Università degli Studi di Firenze*, Firenze: Firenze University Press, 2005, pp. 63–69.
- “Gäbrä Mämfäs Qəddus”, in: Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 2: *D–Ha*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005, pp. 619a–622a.
- Editor: Pelio Fronzaroli – P.M. (eds), *Proceedings of the 10<sup>th</sup> Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics (Florence, 18–20 April 2001)* = Quaderni di Semitistica 25, Firenze: Dipartimento di Linguistica, 2005.
- Editorial Board: Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 2: *D–Ha*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2005.

## 2006

- “Ethiopian and Near Eastern dragons”, in: Pier Giorgio Borbone – Alessandro Mengozzi – Mauro Tosco (a cura di / edited by / redaktis), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennac-*

*chietti / Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti / Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2006, pp. 459–468.

“Le sud-sémitique entre généalogie, géographie et développement parallèle”, *Faits de Langue* 27 (2006), pp. 217–234.

“Presentazione”, in: Alessandro Bausi – Alessandro Gori, *Tradizioni orientali del «Martirio di Areta». La Prima recensione araba e la Versione etiopica. Edizione critica e traduzione* = Quaderni di Semitistica 27, Firenze: Dipartimento di Linguistica, Università degli Studi, 2006 [Reviewed by Ugo Zanetti, *Irénikon* 80 (2007), pp. 502–503; Marie-Laure Derat, *Annales d’Éthiopie* 23 (2007–2008), pp. 495–498; Philippe Luisier, *Orientalia Chistiana Periodica* 74 (2008), pp. 519–522; Veronika Six, *Aethiopica* 11 (2008), pp. 258–262; Tedros Abraha, *Scrinium* 4 (2008) = V. Baranov – B. Lourié (eds), *Patrologia Pacifica. Selected papers presented to the Western Pacific Rim Patristics Society 3rd Annual Conference (Nagoya, Japan, September 29 — October 1, 2006) and other patristic studies*, Санкт-Петербург: Axiōma, 2008, pp. 450–460; Michael A. Knibb, *Journal of Semitic Studies* 54/1 (2009), pp. 294–296].

## 2007

“Le discipline orientalistiche all’Istituto di Studi Superiori di Firenze”, in: Nicoletta Maraschio (a c.), *Firenze e la lingua italiana fra nazione e Europa. Atti del convegno di studi (Firenze, 27–28 maggio 2004)* = Atti, Firenze: Firenze University Press, 2007, pp. 157–164.

“Il ruolo dell’ebraico nella linguistica semitica comparativa”, *Quaderni del Dipartimento di Linguistica* (Università degli studi di Firenze) 17 (2007), pp. 271–290.

“Kəbrä nāgāšt”, in: Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 3: *He–N*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, pp. 364a–368a; “Kiros”, *ibid.*, pp. 409b–411a.

Editorial Board: Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 3: *He–N*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007.

## 2008

“Salient Features of Philology: The Science of Establishing Primary Sources”, *Ethiopian Philology. Bulletin of Philological Society of Ethiopia* (Addis Ababa University - Department of Linguistics) 1/1 (November 2008), pp. 4–12.

Review of Rainer Voigt (hrsg.), *Die äthiopischen Studien im 20. Jahrhundert / Ethiopian Studies in the 20th Century. Akten der internationalen äthiopischen Tagung Berlin 22. bis 24. Juli 2000* = *Semitica et Semitohamitica Berolinensia* 2, Aachen: Shaker Verlag, 2003, in: *Bibliotheca Orientalis* 65 (2008), pp. 267–274.

Review of Gérard Colin, *La gloire des rois* (Kebra Nagast). *Épopée nationale de l'Éthiopie. Traduction française intégrale* = *Cahiers d'Orientalisme* 23, Genève: Patrick Cramer Éditeur, 2002, in: *Bibliotheca Orientalis* 65 (2008), pp. 798–810.

Review of Gianfrancesco Lusini, *Ascensione di Isaia. Concordanza della versione etiopica* = *Aethiopistische Forschungen* 62, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, in: *Bibliotheca Orientalis* 65 (2008), pp. 811–812.

## 2009

“Problems in Critical Edition and the State of Ethiopian Philology”, *Journal of Ethiopian Studies* 42 (2009), pp. 25–68.

“Comparazione e Semitistica”, in: Pietro Clemente – Cristiano Grottanelli (a c.), *Comparativa/Mente* = *Collana di Antropologia*, Firenze: Seid Editori, 2009, pp. 1–21.

## 2010

“South Semitic Again”, in: Frederick Mario Fales – Giulia Francesca Grassi (eds), *CAMSEMUD 2007. Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics Held in Udine, May 21st–24th, 2007* = *History of the Ancient Near East / Monographs* 10, Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, 2010, pp. 103–109.

“Tigre and South Ethiopic. A reconsideration”, in: Gianfrancesco Lusini (ed.), *History and Language of the Tigre-Speaking Peoples. Proceedings of the International Workshop. Naples, February 7–8, 2008* = *Studi Africanistici Serie Etiopica* 8, Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, 2010, pp. 61–69.

“Onomastic and linguistic notes on the early Aksumite inscriptions and related texts”, *Folia Orientalia* 47 (2010), pp. 9–18.

“Paul, Apocalypse of”, in: Siegbert Uhlig in cooperation with Alessandro Bausi (eds), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 4: *O–X*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, p. 123a–b; “Peter, Apocalypse of”, *ibid.*, pp. 135a–137a; “Sälama [the translator]”, *ibid.*, pp. 488a–489b; “Sälik”, *ibid.*, pp. 493a–494a; “Strelcyn, Stefan”, pp. 751a–752a; “Täzkar: Mäṣḥafä täzkar”, *ibid.*, pp. 882b–883a.

“Un piccolo raro codice di preghiere magiche”, *Actum Luce. Rivista di studi lucchesi* 36/1 (marzo 2007) [2010], pp. 51–58.

Review of Siegbert Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 3: *He–N*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2007, in: *Aethiopica* 13 (2010), pp. 232–235.

Review of Steve Delamarter – Demeke Berhane, *A Catalogue of Previously Uncatalogued Ethiopic Manuscripts in England. Twenty-three Manuscripts in the Bodleian, Cambridge, and Rylands Libraries and in a Private Collection* = *Journal of Semitic Studies Supplement* 21, Oxford: Oxford University Press on Behalf of the University of Manchester, 2007; Getatchew Haile – with Melaku Terefe – Roger M. Rundell – Daniel Alemu – Steve Delamarter, *Catalogue of the Ethiopic Manuscript Imaging Project*, Volume 1: *Codices 1–105, Magic Scrolls 1–134* = *Ethiopic Manuscripts, Texts and Studies Series Volume 1*, Eugene, Oregon: Picwick Publications, 2009; Steve Delamarter – Melaku Terefe, *Ethiopian Scribal Practice 1: Plates for the Catalogue of the Ethiopic Manuscript Imaging Project* = *Ethiopic Manuscripts, Texts, and Studies Series Volume 2*, Eugene, Oregon: Picwick Publications, 2009, in: *Bibliotheca Orientalis* 67 (2010), pp. 622–623.

Editorial Board: Siegbert Uhlig in cooperation with Alessandro Bausi (eds), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 4: *O–X*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.

## 2011

“Frustula nagranitica”, *Aethiopica* 14 (2011), pp. 7–32 [delivered on 6 August 2010].

“Scoperta e riscoperta dell’*Apocalisse di Pietro* fra greco, arabo ed etiopico”, in: Guido Bastianini – Angelo Casanova (a c.), *I papiri letterari cristiani. Atti del convegno internazionale di studi in memoria di Mario Naldini. Firenze, 10–11 giugno 2010* = *Studi e Testi di Papirologia* n.s. 13, Firenze: Istituto Papirologico «G. Vitelli», 2011, pp. 147–160.

“‘Early Semites’ in Ethiopia?”, *Rassegna di Studi Etiopici* n.s. 3 (2011 [2012]), pp. 75–96.

## 2012

“Ancient Semitic Gods on the Eritrean Shores”, *AION (Annali dell’Università di Napoli “L’Orientale”)* 70 (2010 [2012]) = Gianfrancesco Lusini [ed.], *Current Trends in Eritrean Studies*, pp. 5–15.

Review of Antonella Brita, *I racconti tradizionali sulla «seconda cristianizzazione» dell’Etiopia* = Studi Africanistici Serie Etiopica 7, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, 2010, in: *Sanctorum. Rivista dell’Associazione per lo studio della santità, dei culti e dell’agiografia* 8–9 (2011–2012), pp. 372–274.

2013

“‘Lord of Heaven’”, *Rassegna di Studi Etiopici* n.s. 4 (2012 [2013]), pp. 103–117.

2014

*Storia e leggenda dell’Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite. Con una appendice di Rodolfo Fattovich “La civiltà aksumita: aspetti archeologici” e una nota editoriale di Alessandro Bausi* = Testi del Vicino Oriente Antico 9 / Letteratura etiopica 1, Brescia: Paideia, 2014.

“Yasay”, in: Alessandro Bausi in cooperation with Siegbert Uhlig (eds), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 5: *Y–Z. Supplementa. Addenda et Corrigenda. Maps. Index*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2014, p. 31b; “Yəṭbaräk, Aṣe”, *ibid.*, pp. 65b–66b; “Yohānnəs Məśraqawī”, pp. 82a–83b.

Editorial Board: Alessandro Bausi in cooperation with Siegbert Uhlig (eds), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 5: *Y–Z. Supplementa. Addenda et Corrigenda. Maps. Index*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2014.

in print

“Linguistic stratification in Tigre”, in: Rainer Voigt et al. (eds), *Proceedings of the Littmann Conference*.



## CONTRIBUTIONS





ALESSIO AGOSTINI

## **Peccato e trasgressione nei testi di espiazione sudarabici**

*Con profonda riconoscenza*

### **I testi espiatori sudarabici antichi**

I testi di espiazione provenienti dall'Arabia meridionale preislamica contano al momento circa una trentina di documenti editi,<sup>1</sup> un numero certamente esiguo se confrontato alle ormai probabili 15000 iscrizioni che compongono il *corpus* epigrafico sudarabico. Tuttavia, per la loro unicità e per l'importanza del contenuto, hanno suscitato fin dalla loro scoperta grande interesse, e non solo tra gli specialisti di Arabia meridionale. Il primo breve contributo al loro studio risale infatti a Joseph Halévy (1899), seguito da alcune osservazioni lessicali in chiave comparatistica da parte di Praetorius (Praetorius 1910; Praetorius 1912). Altri importanti studi si sono occupati successivamente di inquadrare questo rito nell'ambito più generale della religiosità sudarabica (Ryckmans, G. 1945; Ryckmans, J. 1972). Ma un lavoro che merita ancora particolare riguardo è senza dubbio quello di Raffaele Pettazzoni che, nella sua monumentale opera sulla Confessione dei Peccati del 1935, riservava un approfondito capitolo proprio alla documentazione sudarabica: ovviamente analizzandola sotto la prospettiva comparatistica della storia delle religioni, ma dando anche prova di una fine sensibilità per il dato linguistico (Pettazzoni 1935: 312–365). Alcuni di quegli spunti, in modo particolare quelli che conducevano a un confronto con certa documentazione d'Asia Minore, sono stati ripresi anche di recente (Sima 1999).

---

1 A questi si aggiunge un gruppo di circa 20 testi in corso di studio da parte dello scrivente, provenienti dal sito mineo di Barāqish, e rinvenuti durante gli scavi della Missione Archeologica Italiana in Yemen (MAIRY): templi di Nakrah e ʿAthtar dhu-Qabḍ (Agostini 2012).

Il numero ridotto di questi testi è certamente dovuto, oltre che alla casualità con cui molto spesso avvengono i ritrovamenti epigrafici, anche al fatto che queste iscrizioni sembrano provenire solo dalla regione più settentrionale dell'Arabia del Sud, che potremmo far coincidere geograficamente con la valle del Jawf. Questa regione è generalmente associata col regno di Maʿīn, ben attestato a partire dal VI sec. a.C. ma probabilmente costituitosi già da almeno un secolo (Arbach 2013). Ad un'osservazione più attenta, però, questa regione si presenta assai più complessa sia dal punto di vista etnico che linguistico (Robin 1996). Vanno infatti ricordate alcune *enclaves* sabeie (come l'antica Nashq, odierna al-Bayḍāʿ) e la presenza, documentata verso gli ultimi secoli del I millennio a.C., di un gruppo denominato Amīr, il cui principale insediamento nella zona era il sito di Haram. Fino a poco fa, l'apparente tarda comparsa degli Amīr in questa zona era stata inquadrata come una delle prime ondate di nomadi che, con la loro progressiva infiltrazione, porteranno nel giro di qualche secolo a una sensibile trasformazione della compagine etnica sudarabica, oltre che alla totale implosione dell'organizzazione politica minea. I più recenti ritrovamenti, invece, suggeriscono che si trattasse di un gruppo già sedentario, ma stabilito poco più a nord: questi nuovi indizi fanno ritenere che Amīr fosse una componente del regno di Muhaʾmir centrato nella regione di Najrān.<sup>2</sup> Sia Amīr che Muhaʾmir sono citate infatti insieme a Maʿīn nella RES 3943, iscrizione frammentaria di incerta datazione per l'assenza del nome del mukarrib sabeo che ne fu il promotore, ma che, sulla base del contesto storico generale e della sua paleografia, dovrebbe situarsi poco dopo il regno di Karibʿil Watar. Dunque tutte e tre queste entità dovevano essere già pienamente attive anche sul piano politico e sociale dal VII-VI sec. a.C.

I testi penitenziali attualmente noti provengono solo dall'ambito mineo e da quello amirita. Tali associazioni risultano abbastanza immediate per quei testi che conservano il nome della divinità destinataria della confessione, dato che sappiamo quali erano quelle venerate dai Minei o dagli Amīr.<sup>3</sup> Altro ele-

2 Una iscrizione inedita da Najrān fa menzione di un re di Amīr (Said al-Said, "Das Königreich von Amir anhand einer neuen Inschrift aus Najran": comunicazione *Rencontres Sabéennes XIV*, Berlino, 11 giugno 2010). Per una recente analisi della documentazione archeologica ed epigrafica di questo sito si veda Schiettecatte (2010). Ringrazio Christian Robin che mi ha fatto parte di alcune sue osservazioni a proposito di questo problema.

3 Le divinità minee meglio note fatte oggetto di confessione sono: Nakrah, ʿAthtar dhu-Yahriq, ʿAthtar dhu-Qabḍ, Wadd, Aranyadaʿ, dhu-Madahwū. Le divinità di Amīr coinvolte in questo rituale per il momento sono dhu-Samawī, Ḥalfān. Nel caso di divinità di scarsa o unica attestazione tale associazione è ipotizzabile grazie a elementi linguistici o sulla base

mento discriminante sono però anche le importanti varianti linguistiche che separano la lingua minea da quella amirita.<sup>4</sup> La lingua parlata dagli Amīr, infatti, si differenzia notevolmente da quella minea anzitutto per avere caratteristiche morfologiche molto simili al sabeo (quali la forma in H del causativo e del suffisso pronominale, invece della sibilante tipica del mineo – e delle altre lingue non-sabee), unite a forme linguistiche che l'avvicinano all'arabo (le principali sembrano essere la negazione *lm* e la presenza di due sibilanti).<sup>5</sup> È opportuno rilevare che i testi penitenziali amiriti si discostano da quelli minei anche per il supporto utilizzato, che è una tavoletta bronzea di dimensioni piuttosto ridotte e spesso con fori agli angoli, quasi certamente utilizzati per la loro affissione a una parete. I testi minei finora rinvenuti, invece, sono esclusivamente su supporto lapideo (generalmente calcare) molto spesso di taglio irregolare e con superfici scarsamente o malamente preparate.<sup>6</sup> Questo fa sì che tale gruppo di iscrizioni presenti una grafia molto spesso poco accurata, la cui lettura è resa ancora più difficoltosa proprio dalla superficie irregolare della pietra. Ancora più deboli sono in questo caso i presupposti per un'analisi paleografica di questi testi. Purtroppo per nessuno dei due gruppi abbiamo testi rinvenuti *in situ*: quelli amiriti provengono di solito da scavi clandestini, mentre quelli minei, anche quando siano stati rinvenuti durante indagini archeologiche, sono spesso rinvenuti in contesti secondari, come è il caso di quelli di Barāqish, reimpiegati come semplici pietre nelle successive strutture murarie di epoca islamica (Agostini 2012).

---

della provenienza geografica del testo: Shahr, Ma'an (minee?); Su'aydum, 'Aṭarum Ḥagr, 'Ahan (amirite).

- 4 Tale lingua viene identificata con vari appellativi: dapprima fu considerata semplicemente variante del sabeo, ma poi definita "Pseudo-Sabeo" (Robin, ma così creando confusione con un'etichetta analoga usata per il sabeo tardo d'Etiopia, e quindi poi suggerendo "Sabeo-Arabo"), oppure "Haramita", dal nome del centro principale (Beeston, ma anche questa è fuorviante visto che cominciano a presentarsi documenti che provengono anche da altri siti circostanti, come ash-Shuḍayf per esempio). La denominazione "Amirita", che si basa sul nome della tribù, appare invece più aderente e neutra (Stein, che comunque la intende come variante dialettale del Medio Sabeo, vedi qui sotto).
- 5 Per una recente trattazione delle problematiche linguistiche dello amirita, e della sua definizione, si veda Stein (2007).
- 6 Un'importante eccezione a questa condizione è costituita proprio da una delle più antiche iscrizioni espiatorie minee iscritta su un pilastro del tempio di Shaqab al-Manaṣṣa (ma rinvenuta a Barāqish) e che può essere considerata quasi un testo monumentale, anche perché emana direttamente dal potere regale: Shaqab 19 (vedi sotto).

Tutte queste iscrizioni seguono, come spesso accade nella documentazione epigrafica e sudarabica in particolare, un rigido formulario che può essere così schematizzato:

- Soggetto (da notare l'alta presenza di soggetti femminili in questo tipo di iscrizioni, così come la presenza di iscrizioni collettive o fatte dal sovrano a nome di tutta la comunità);
- Una catena verbale realizzata utilizzando le due radici NDR e NHY – generalmente al riflessivo: “confessarsi e fare penitenza”. Da notare che questo schema verbale secondario è diversamente realizzato nel mineo (con *t* infissa), rispetto allo amirita (con *t* prefissa);<sup>7</sup>
- Il nome (o nomi) della divinità a cui si rivolge la confessione – la preposizione “a” è anch'essa diversa tra i due gruppi linguistici (*k-* per il mineo, *l-* per lo amirita);
- Congiunzione *b-hn* or *b-ḡt* “perché”, che introduce
- La trasgressione;
- Da qui è possibile notare una maggiore libertà nell'andamento del testo, che può presentare anche variazioni significative o particolarità più originali<sup>8</sup>. Tuttavia, nonostante non siano costantemente presenti, è possibile comunque rilevare alcuni temi o formule ricorrenti:
  - La conseguenza della trasgressione;
  - La possibilità che tale confessione riguardi peccati di cui il penitente può essere consapevole, ma anche quelli di cui è inconsapevole;
  - L'umiliazione e l'afflizione del penitente di fronte alla divinità;

7 È importante sottolineare comunque alcune varianti: in YM 23643 (vedi sotto), per esempio, il verbo “fare penitenza” compare alla forma iussiva, e pertanto, più che iscrizione di espiazione, si configura come un documento che incita la peccatrice a pentirsi con il rito espiatorio, rito che verosimilmente ancora non doveva essersi svolto. Significativo è anche il testo München Inv. Nr 94–317 880 perché non presenta il verbo per “fare penitenza” (*mḡr*), ma soprattutto perché presenta una raffigurazione in rilievo del peccato stesso (“essere stato con una donna”). Varianti minori possono essere riconosciute anche in Haram 8 che è a metà tra l'iscrizione espiatoria e legale (dato che è occasione anche per ribadire alcune regole da seguire) e in Shaqab 19 dove il primo verbo *nḥy* è sostituito da *ʾrs*<sup>2</sup> “compensare”.

8 Jacques Ryckmans avrebbe parlato di « *formal inertia* », per cui all'interno del rigido schematismo delle iscrizioni sudarabiche si trovano a volte sezioni che esulano da questa stereotipia, e non di rado si tratta di passi in cui si intravede anche un certo intento narrativo. La loro giustapposizione avviene comunque senza sconvolgere totalmente la struttura formale d'insieme (Ryckmans J. 1974).

- La speranza che questa azione espiatoria porti al perdono da parte della divinità (e quindi alla cessazione delle conseguenze nefaste che tale peccato aveva presumibilmente prodotto);
- Il fatto che tale confessione sia stata richiesta dalla divinità in seguito a una consultazione oracolare (tipico dei testi minei).

Questo modello testuale ben definito ci permette di individuare con relativa facilità i testi facenti capo a questo gruppo di iscrizioni. Bisogna infatti rilevare che esistono testi che possono essere ricondotti a un'azione di tipo penitenziale anche in altri ambiti sudarabici, ma questo emerge solo da un'analisi contenutistica più che di tipo strettamente testuale. Ci sono iscrizioni, infatti, che seguono la tipologia dei testi dedicatori, specie sabei e hadramitici, che nell'ottica del dedicante dovevano riparare a una colpa commessa. È innegabile che tali testi siano molto importanti per meglio comprendere i presupposti morali comuni all'interno della società sudarabica antica, ma che ci sembra opportuno distinguere da quelli qui in esame proprio perché presentano una struttura testuale diversa (Agostini 2012: 4). Non possiamo fare a meno di pensare che tale netta discrepanza testuale possa essere il riflesso anche di una differenziazione sul piano del rituale.

La frequente sovrapposizione di queste due categorie testuali (espiatorie in senso stretto e certe iscrizioni dedicatorie di tipo penitenziale) è spesso sostenuta anche da una terminologia per la quale “espiazione”, “penitenza” e “confessione” sono non di rado considerati sinonimi e perciò utilizzati in modo intercambiabile. Sarebbe forse opportuno, seguendo in questo Jacques Ryckmans (1972: 1–2), utilizzare la dizione “penitenziale” con un’accezione più vasta (che comprenda quindi anche i testi dedicatori di cui abbiamo detto), e all’interno di questa categoria distinguere i testi propriamente “espiatori” del Jawf. Il termine “confessione” meriterebbe qualche cautela supplementare, in primo luogo perché tale traduzione della radice NHY deriva in ultima istanza da confronti linguistici limitati all’etiopico (Praetorius 1912: 786–787; Leslau 1987: 394). Ma anche l’aspetto “pubblico” di queste cosiddette confessioni andrebbe sottoposto a verifica, per escludere che non sia piuttosto una *idée reçue*, ormai entrata nell’immaginario anche per la sua estrema fascinazione, ma senza nessun fondamento certo. L’unico elemento a suo favore potrebbe proprio essere la tipologia del supporto dei testi amiriti, che presentano, come prima ricordato, dei fori agli angoli della tavoletta che certamente servivano per la loro affissione. Purtroppo per il momento non abbiamo contesti archeologici sicuri in grado di confermare che questa affissione venisse fatta su di una parete visibile a tutti, dato che tali tavolette potevano anche essere conservate in una zona del tempio interdetta ai fedeli. In defini-

tiva, ci mancano anche elementi certi sul luogo effettivo in cui tale confessione rituale doveva essersi svolta, dato che con ogni verosimiglianza il testo scritto certificava una confessione già avvenuta oralmente, confessione che Manfred Kropp ritiene dovesse configurarsi come un vero e proprio processo davanti alla comunità (Kropp 2002: 206).

### Il concetto di peccato

L'indicazione più generica del "peccato" avviene attraverso il termine  $\text{HT}^{\circ}$ . Tale radice può essere considerata Semitica Comune (Fronzaroli 1965: 252), dato che è rinvenuta in Accadico, in Semitico Nord-Occidentale e in Sud-Semitico dove però, ad esclusione chiaramente del settore sudarabico antico, questa ha quantomeno visto sfumare l'aspetto semantico legato al concetto di peccato, situazione piuttosto chiara nell'etiopico. L'uso che ne viene fatto in Accadico ( $\text{HT}^{\circ}$ ) e in Semitico Nord-Occidentale ( $\text{HT}^{\circ}$ ) ha promosso in passato interessanti studi comparativi non solo per quanto riguarda l'aspetto linguistico, ma anche nell'ottica di un confronto delle concezioni ideologiche e dei riti connessi all'espiazione dei peccati. Tale studio comparatistico sul fenomeno religioso vicino orientale antico ha dato contributi anche significativi e certamente stimolanti, pur essendo questo un terreno disciplinare piuttosto scivoloso. I contributi fondamentali in questa prospettiva rimangono ancora quello già menzionato di Raffaele Pettazzoni (1935) e, anche se limitato al solo ambito Biblico e Mesopotamico, quello di van der Toorn (1985).

Il significato di base della radice pare essere quello di "mancare" (generalmente un bersaglio), da cui sembrano evoluzioni secondarie il concetto di "errore" e, di conseguenza, quello "di peccato" (Cohen 1970–: 977–978). Accanto a queste evoluzioni bisogna ricordare alcuni particolari usi dell'Ebraico Biblico, ma che si configurano verosimilmente come semplice evoluzione interna, che vede nel termine in questione il senso di "sacrificio per il peccato", quindi con specializzazione volta ad indicare il rito riparatorio successivo al peccato commesso. Tale specificazione però, oltre a essere dibattuta, si adatta solo ad alcune parti del testo Biblico (Botterweck–Ringgren 2002: 907–921) ma è una sfumatura semantica che era stata proposta anche nel caso del sudarabico (Pettazzoni 1935: 319; Ryckmans, J. 1972: 2).

Per restare alla documentazione sudarabica, questa radice viene a volte utilizzata per indicare la ragione della confessione, quindi indicando un generico stato di peccato senza ulteriore specificazione. Bisogna dire che i testi in cui l'indicazione del peccato è genericamente indicata solo da questo termine sono in numero abbastanza limitato in rapporto al totale dei testi espiatori a nostra disposizione. È possibile che la scelta di non specificare meglio l'azio-

ne condannata sia dovuta al fatto che questa non fu chiara nemmeno al peccatore stesso. Questa possibilità appare assai ben evidenziata in alcuni testi, dove troviamo il significativo passaggio in cui si afferma che la confessione, e la successiva penitenza, è stata fatta per peccati “di cui egli (o ella) era consapevole e di quelli di cui non era consapevole”.<sup>9</sup> Viene certamente da pensare che molte di queste confessioni avvenissero non sempre dopo un’effettiva verifica di una azione condannabile secondo la normativa sociale o religiosa sudarabica, ma anche semplicemente partendo da una osservazione di quelli che potevano essere considerati effetti di un comportamento erroneo nella vita di un individuo. Potrebbe essere il caso di quelle confessioni che vengono fatte per ricevere la guarigione da una malattia la cui comparsa, intuiamo, era stata associata proprio a un’azione commessa.<sup>10</sup> Possiamo pertanto pensare che una persona che si sia trovata ad affrontare una malattia l’abbia ricollegata a una sua passata azione di cui ormai poteva aver perduto il ricordo o della quale era del tutto ignara.

Riportiamo i contesti relativi alle attestazioni del termine  $\text{HT}^{\circ}$ , alla sigla dell’iscrizione si fa seguire l’indicazione del tipo di soggetto coinvolto – M: maschio; F: femmina; G: gruppo; R: re.<sup>11</sup>

#### ❖ $\text{HT}^{\circ}$

- *Testi minei:*

##### • **al Jawf 04.9 (5–7): G**

... *nt[hy] (w-n)tdr k-Nkrh s<sup>2</sup>mh-s<sup>1</sup>m b-dt ht(ʔ)[. ]* ...

... hanno confessato e fatto penitenza a Nakrah, loro Patrono, perché hanno commesso peccato [...] ...

##### • **Y.92.B.A.29 (1–3): G**

... [*. nt]hy w-ntdr k-Nk(r)[h] s<sup>2</sup>ymh-s<sup>1</sup>m b-dt ht[ʔ]* ...

... hanno confessato e fatto penitenza a Nakrah, loro Patrono, perché hanno commesso peccato ...

9 Cfr. Haram 33 e DhM 399.

10 Tale connessione tra peccato e malattia sembra essere particolarmente forte nel caso delle confessioni rivolte alla divinità minea Nakrah, che doveva avere virtù guaritrici, cfr. spec. le iscrizioni provenienti dal santuario di Darb aş-Şabī e da Barāqish (ad es. Y.03.B.A.1, sotto).

11 Si escludono dalla presente indagine le iscrizioni eccessivamente frammentarie e che pertanto non portano indicazioni precise sulla natura della trasgressione. Tra questi è da notare la presenza di un testo molto probabilmente penitenziale proveniente dal sito nordarabico da al ‘Ula, sede di un emporio commerciale mineo (M 366).



- *Testi amiriti:*

• **FB – Wadi Shudayf 2 (7–8): M**

... f-<sup>c</sup>lm S<sup>l</sup><sup>c</sup>dn l-<sup>h</sup>ḡrn ḡ-yḡt<sup>2</sup> b-mḡrm ḡ-S<sup>l</sup>mwy

... e per quanto riguarda Sa<sup>c</sup>dan, possa egli evitare di commettere peccati nel santuario di dhu-Samawī.

• **Haram 33 (2–9): F**

... tnhyt w-tḡrn l-ḡ-S<sup>l</sup>mwy b-Byn b-ḡ hḡt<sup>2</sup> b-byt-hmw w-mḡrmn w-b-ḡt wḡt<sup>2</sup> <sup>c</sup>dy mwṭnn ḡyr ṭhrm w-b-ḡt hḡt<sup>2</sup> bllm ṭ b-hn s<sup>2</sup><sup>c</sup>rt w-ṭ lm ts<sup>2</sup><<sup>c</sup>>r ...

... si è confessata e ha fatto penitenza a dhu-Samawī in Bayyan, perché ha commesso un peccato nella loro casa e nel santuario, perché è uscita nel mwṭn senza purificazione e perché ha commesso peccato più volte, sia che ne fosse consapevole, sia che ne fosse ignara ...

• **Haram 35 (6–9): F**

... w-ḡ-S<sup>l</sup>mwy f- l ys<sup>3</sup>wbn-h n<sup>c</sup>mtm f-hḡr<sup>c</sup>t w-<sup>c</sup>nw w-hḡt<sup>2</sup> w-thl<sup>3</sup>n ...

... e per quanto riguarda dhu-Samawī, possa Egli ricompensarla con favori, visto che lei si è sottomessa e afflitta: lei ha commesso un peccato, e ne pagherà le conseguenze<sup>12</sup> ...

• **Haram 36 (8–9): F**

... f-hḡr<sup>c</sup>t w-<sup>c</sup>nwt w-hḡt<sup>2</sup> S<sup>l</sup>mnt ...

... e lei si è sottomessa e afflitta, (dato che) ha commesso un peccato, Saminat ...

• **Haram 56 (5–6): F**

... f-<sup>c</sup>db mn-h f- hḡt<sup>2</sup> w-thl<sup>3</sup>n f-hḡr<sup>c</sup>t w-<sup>c</sup>nw f-l yṭw bn-h n<sup>c</sup>mtm ...

... ed Egli (Su<sup>c</sup>aydum) le ha chiesto di porre rimedio: lei ha commesso un peccato e ne pagherà le conseguenze. Ma lei si è sottomessa e afflitta: possa Egli ricompensarla con favori ...

• **YM 23643 (3–6): F**

... w-l yḡrn b-ḡt hḡt<sup>2</sup> Mbs<sup>2</sup>mt bn mr<sup>2</sup>-hw ṛnyd<sup>c</sup>-S<sup>2</sup>ymn ...

... e che lei faccia penitenza, perché Mabshamat ha commesso un peccato nei confronti del suo Signore Aranyada<sup>c</sup>, il Patrono ...

12 Per la traduzione di thl<sup>3</sup>n si veda spec. Nebes (2004: 310) e Stein (2007), ma cfr. Robin (1992) “puisse-t-elle être pardonnée!”.

Bisogna sottolineare che le iscrizioni amirite Haram 33, 35 e 36, attestano sì il termine in questione, ma dando anche nelle linee successive ulteriori dettagli circa il tipo di trasgressione avvenuto (cfr. sotto).

Appare piuttosto evidente che tale termine ha un'accezione piuttosto generica per quanto riguarda l'infrazione commessa nei confronti di una norma. Per questo motivo ci pare molto significativo il suo impiego anche in iscrizioni di tipo prettamente legale e che pertanto esulano dall'ambito religioso e rituale in senso stretto. Purtroppo molti passi di questi testi legali presentano spesso difficoltà interpretative insormontabili, sia per il linguaggio tecnico con cui erano redatti, sia per la mancanza di contesti ampi e numerosi grazie ai quali poter interpretare e collocare il loro lessico.

- **A-20-845 (4) – Mineo:**

... [...] *f l-yfth kbrn w-<sup>c</sup>hrhn w-M<sup>c</sup>n b-ht<sup>2</sup>th-s<sup>1</sup> dt nfs<sup>1</sup> nfs<sup>1</sup> w-dt qn[...]* ...

... [...] e che decretino (?) il kabīr, i magistrati e Ma<sup>c</sup>īn a proposito della sua trasgressione ... (?) ... [...] ...

- **CIH 612+CIH 522 (4-5) – Amirita:**

... *f-nkr w-<sup>c</sup>dbn b-<sup>c</sup>l-y s<sup>2</sup>(b)-hw (b-k)l ht<sup>2</sup>w b-hw <sup>c</sup>d(y) dn wftn w-d-S<sup>1</sup>mw*

...

... quindi Egli ha punito e ha chiesto una riparazione nei confronti della sua tribù per tutti i peccati che essi hanno commesso nei Suoi confronti, contro questo editto e dhu-Samawī...

- **M 287 (2-4) – Mineo (al <sup>c</sup>Ula):**

... *hn b-ht<sup>2</sup>Nkrh w-Wd <sup>c</sup>hl d-ynql qbrn* ...

... che (sia) peccato (nei confronti) di Nakrah e Wadd la rimozione dei beni dalla tomba ...<sup>13</sup>

- **RES 3854 (8-9) – Qatabanico:**

... *w-hmw ys<sup>1</sup>s<sup>1</sup>lb kbrn bn lšq w-qrw w-<sup>c</sup>thdm w-s<sup>1</sup><sup>c</sup>dm hg-dn d-mhrn f-l y<sup>c</sup>tny mlkn b-ht<sup>2</sup>tn* ...

13 Tale frase presenta alcune difficoltà sintattiche e interpretative: nella traduzione qui seguita letteralmente sarebbe “i beni che saranno rimossi dalla tomba”. Un'altra interpretazione potrebbe essere “siano protette dal peccato degli dèi le proprietà di colui che ha scavato la tomba”. CSAI preferisce “as (?) they are under the sin of Nkrh and Wd the goods of the one who digs the tomb”. È comunque degno di nota il sintagma *ht<sup>2</sup>Nkrh* che potrebbe suggerire una emanazione del concetto di peccato direttamente dalla divinità.

... ma se tale kabīr rifiuta di perseguire e accusare e di affrontare (loro) e di punire secondo (quanto stabilito) dal presente decreto, allora il re sia considerato responsabile per le trasgressioni ...

### Modalità di trasgressione

Una più precisa indicazione del peccato commesso la possiamo ricavare invece dalle seguenti iscrizioni, che vengono ordinate in base alla lingua in cui sono scritte e, come per le attestazioni precedenti, mettendo in evidenza il tipo di soggetto coinvolto.

- *Testi minei*

• **Fr-Šan<sup>c</sup>ā<sup>3</sup> 5 (4–11): R+G**

... *b-hn l-(y)s<sup>l</sup>twffy b-ğy(l-s<sup>l</sup>)m w-b-hn yğw b-s<sup>l</sup>wl y<sup>c</sup>d-s<sup>l</sup> m<sup>l</sup>l w-b-hn l-ykyl d-krb b-ywmh s<sup>l</sup>dn b-ywm tnr w-b-hn l-yfth d-ymthd b-mwfrn ...*

... perché essi non<sup>14</sup> si erano protetti dal loro corso d'acqua e perché (ne) hanno deviato la direzione, che il documento aveva (loro) affidato, e perché non avevano misurato quello che hanno offerto nel giorno della cerimonia (per la divinità), nel giorno del raccolto, e perché non avevano deciso quello che era appropriato per le terre coltivate ...

• **GOAM 314 (4–6): F**

... *b-dt r<sup>h</sup>ht b-wldh-s<sup>l</sup> b-dl<sup>c</sup>n ...*

... per quello che ha fatto a suo figlio durante la malattia ...

14 La preposizione *l-* collegata a un verbo a prefissi (che compare in questo testo a più riprese: *l-(y)s<sup>l</sup>twffy*; *l-ykyl*; *l-yfth*) pone diversi problemi. L'interpretazione corrente la considera una particella che imprime al verbo un valore modale (Frantsouzoff 2010: 164). Ci sembra invece che considerarla una negazione sia la soluzione più consona per vari motivi, nonostante la negazione minea usuale sia *l-hm*. Anzitutto questo rende più coerente l'aspetto semantico del verbo con il contesto generale in cui si svolge l'azione sottoposta a condanna, visto che, in alcuni casi, questa potrebbe anche essere semplicemente un'omissione (cfr. anche YM 24905). In secondo luogo adesso compare anche in testi in cui tale valore negativo è indubbio (DhM 399: *hl s<sup>2</sup>r w-hl l-s<sup>2</sup>r*: "quelli che sono consapevoli e quelli che non sono consapevoli") e che suggeriscono una sua utilizzazione anche con formazioni verbali a suffissi (cfr. YM 26106 e YM 10886). Tale possibilità era stata già precedentemente avanzata da Gnoli anche in riferimento alla Shaqab 19 (linea 14), ma poi non accolta trattandosi di un passo eccessivamente mutilo (Gnoli 1993: 108–109). Potrebbe quindi trattarsi di una variante stilistica tipica del mineo per questa categoria testuale. La questione è del massimo interesse e ci proponiamo di svilupparla in altra sede. Di questa ipotesi teniamo conto nelle traduzioni che presentiamo nel presente lavoro (YM 10886, YM 24905, YM 26106).

- **MAFRAY Darb aṣ-Ṣabī 32 (3–6): M**

... *b-[...]b-s<sup>l</sup> [b-](<sup>ʔ</sup>ḏnh-s<sup>l</sup> [.] ṭb(n) <sup>ʔ</sup>b-s<sup>l</sup> Qrm b-(nf)s<sup>l</sup> ...*

... [perché] ha rivendicato diritti di proprietà nei confronti di (?) suo padre Qarim nel recinto sacro (?) ...

- **Sanaa 2004–1 (3–5): M**

... *b-hn s<sup>2</sup>ḥm [.]s<sup>l</sup>mh f-ms<sup>l</sup>ww w-n(g)[s<sup>l</sup>..] w-ḏ hs<sup>2</sup>ḥmw ...*

... perché ha acquistato per Lei (un *ex voto*?) ma loro (cioè coloro che l'hanno venduto) l'hanno toccato e quindi hanno contaminato ciò che hanno venduto ...

- **Shaqab 19 (5–14): R+G**

... *b-hn ms<sup>3</sup>r <sup>ʔ</sup>s<sup>l</sup>ṭr <sup>ʔ</sup>s<sup>l</sup>d bn <sup>ʔ</sup>byth-s<sup>l</sup>m b-hgrn Yṭl <sup>ʔ</sup>s<sup>l</sup>ṭr M<sup>ḥ</sup>n w-mrṭdt-s<sup>l</sup>m w-b-hn f<sup>ʔ</sup>s<sup>3</sup> mḥr wqr ḏhb Yṭl ḏ-rṭd <sup>ʔ</sup>ṭṭ M<sup>ḥ</sup>n w-Yṭl bn s<sup>2</sup>kḏ ḥwr ḏhbn w-b-hn [...]*

... perché hanno rimosso i documenti (che provenivano) dai loro templi nella città di Yathill, documenti (del popolo) di Ma<sup>ḥ</sup>n, e le loro dediche; e perché hanno trasgredito il decreto promulgato per la terra irrigata di Yathill, che era posto sotto la protezione degli dei di Ma<sup>ḥ</sup>n e Yathill, a condizione che non fosse colonizzata da immigranti la terra irrigata; e perché [...] ...

- **Y.03.B.A.1 (3–6): M**

... *b-hn s<sup>l</sup>qm <sup>ʔ</sup>hgn [...m]qmt k-hnn ḏ-qynn w-yf[<sup>ʔ</sup> ..]t(n) w-ḏdg s<sup>l</sup>wfy <sup>ʔ</sup>ws<sup>l</sup>n w-(y)[m]rḏ w-yf<sup>ʔ</sup> bn <sup>ʔ</sup>brh mqmt(n) ...*

... perché ha imposto leggi [...] contro le prerogative (?) del Ministro e [...]t(n) morì, e perché Awsān ha dimenticato di fare offerte e si è ammalato ed è morto per la sua opposizione all'autorità ...

- **Y.92.B.A.29 (5–7): G**

... *w-b-hn ys<sup>2</sup>[.]n(<sup>ʔ</sup>) [b-] ynht-s<sup>l</sup>m w-ḥtn(t) [w-](<sup>ʔ</sup>)yn <sup>ʔ</sup>ns<sup>l</sup> <sup>ʔ</sup>hly <sup>ʔ</sup>(ḥ)[ḏ] ...*

... e perché erano nemici tra loro ed erano spergiuri e hanno visto uomini impossessarsi delle proprietà di qualcun'altro ...

- **YM 10886 (5–9): R+G**

... *b-hn l-ḏbh mḏbh ṭwwr s<sup>2</sup>ty mḏbh ṭwrt b-<sup>ḥ</sup>br-s<sup>l</sup> w-b-hn s<sup>l</sup>fnw ḡyn b-s<sup>2</sup>ty s<sup>2</sup>ḥmt ...*

... perché non hanno fatto un sacrificio di tori al posto di un sacrificio di vacche in Suo onore e perché hanno deviato il canale verso nord ...

- **YM 24905: M**

... *b-hn l-yḏbh-s<sup>l</sup> w-(<sup>ʔ</sup>) <sup>ḥ</sup>rb nḏ-s<sup>l</sup> ...*

... perché non avevano fatto un sacrificio per Lui e non hanno offerto la loro penitenza (?) ...

• **YM 26106 (3–8): R+G**

... *b-hn M<sup>c</sup>n w-<sup>2</sup>s<sup>2</sup>b<sup>c</sup> <sup>3</sup>tm-s<sup>l</sup>m k-s<sup>l</sup>nhy ġyln w-<sup>c</sup>dbn w-l-s<sup>l</sup>nhy w-ys<sup>l</sup>nhy-s<sup>l</sup> Wd blt <sup>3</sup>ns<sup>l</sup> ...*

... perché Ma<sup>c</sup>īn e le tribù hanno rotto (?) la loro alleanza (?) per l'apertura del canale e del sistema di irrigazione: (dapprima?) non hanno aperto e (poi?) lo hanno aperto per Wadd senza l'uomo (preposto/sacerdote?) ...

- *Testi amiriti*

• **aṣ-Ṣilwī 1 (3–7): M**

... *b-hn gwz bḥttn w-hw<sup>2</sup> <sup>c</sup>br w-hn dkk <sup>c</sup>d b<sup>2</sup>rnhn w-hw<sup>2</sup> mḥtln w-h<sup>2</sup>b <sup>c</sup>d w-lm ynwr <sup>c</sup>l-hn ...*

... perché egli ha attraversato il letto del wādī, e ha oltrepassato (il confine?), e perché ha gettato (qualcosa?) nei due pozzi. Egli (era) presso il mḥtln, è ritornato in alto ma non ha offerto un olocausto là sopra ....<sup>15</sup>

• **aṣ-Ṣilwī 2005 (3–6): F**

... *b-hn hydt b-mḥrm-hw ...*

... perché ella aveva il ciclo nel Suo santuario ...

• **FB–Wadi Shuḍayf 2 (3–7): M**

... *b-hn rb<sup>c</sup> b-<sup>2</sup>rn ftr [... ] <sup>c</sup>h w-b-dt ws<sup>l</sup>q s<sup>l</sup>ff f-ḡs<sup>l</sup>l b-h w-b-hn trq <sup>3</sup>mt mr<sup>2</sup>-hw b-mwṭnn w-ṭmṭ f-mwṭn ...*

... perché egli si è fermato al pozzo, ... [...] e perché ha raccolto cose di poco valore, e le ha lavate dentro, e perché ha fatto violenza alla serva del suo signore nel mawṭan<sup>16</sup> e lei aveva il suo ciclo nel (?) mawṭan ...

15 Questo testo presenta molte difficoltà e le traduzioni proposte dai vari studiosi differiscono notevolmente: "... parce qu'il a traversé le lit du wādī, alors qu'il avait répandu sa semence, et parce qu'il s'est étendu auprès des deux puits, alors qu'il avait eu une pollution nocturne. Il a hésité à monter (?) et n'a pas allumé de feu au-dessus d'eux..." (Bron 1997: 75); "... parce qu'il a participé (?) aux événement (?) alors qu'il était vers Dkk aux Deux Puits, alors qu'il transgressait les mois sacrés (?), et voici qu'il est monté (au temple) et n'as pas offert un sacrifice par le feu en haut (?) ..." (Arbach 1994: 10–12 – la lettura del testo su cui questa traduzione si basava è stata però successivamente rivista); qui seguiamo quasi integralmente la traduzione proposta da Sima: "... weil er in Bḥttn hindurchging und so die Grenze (eines heiligen Bezirkes) überschritt; und weil er Staub in die beiden Brunnen warf, und so war er ein Vogelfreier; und wiederholt stieg er hinauf (?) und nicht hat er ein (Ver-söhnungs-)Feuer entzündet dem <sup>c</sup>lhn ..." (Sima 1998: 128).

- **FB–Wadi Shuḍayf 3 (3–4): M**

... *b-ḍt* [...] *g ḥgt-hw* ...

... a causa [...]. suo pellegrinaggio ...

- **Haram 8 (3–5): G**

... *hn ybnn* (z)l<sup>c</sup>m *w-tnkrm b-s<sup>l</sup>r Hrmm f-yẓtlfn ḍ-mn-hw l-(t)rz<sup>o</sup> ḥlhntn*

...

... perché essi si sono esposti a una punizione e a una riparazione nel paese di Haram, pagando (solo ?) una parte delle spese alla divinità ...

- **Haram 10 (3–8): G**

... [*b-]**hn ṭ ḥwfy-hw mṭrd-hw b-ḍ-Mwṣbm ḍ ẓ<sup>c</sup>nw l-Yṭl b-ḍr Ḥḍrmtm w-ḥgw ḍ-S<sup>l</sup>mwy b-Yṭl w-ns<sup>l</sup> w mṭrdn ḍ ḍ-ṭtr* ...

... perché non hanno adeguatamente fatto per Lui la Sua caccia nel (me-  
se) dhu-Mawṣab, quando si sono rifugiati a Yathill durante la guerra con lo Ḥaḍramawt, tanto che hanno fatto il pellegrinaggio di dhu-Samawī a Yathill e rimandato la caccia rituale (?) fino al (mese) di ṭAthtar ...

- **Haram 33 (5–7): F**

... *b-ḍt wḍ<sup>2</sup>t ḍy mwṭnn gyr ṭhrm* ...

... perché è uscita presso il *mawṭan* senza purificazione ...

- **Haram 34 (2–5): F**

... *b-hn qrb-h mr<sup>2</sup>ywm ṭṭṭ ḥgtn w-h<sup>2</sup> ḥyḍ w-ms<sup>2</sup>y w-lm yḡts<sup>l</sup>l* ...

... perché un uomo l’ha avvicinata sessualmente nel terzo giorno del pel-  
legrinaggio, mentre lei aveva il suo ciclo; poi se ne è andato e non si è lavato

...

- **Haram 35 (3–6): F**

... *b-hn lbs<sup>l</sup>t ṭ ṭm<sup>2</sup>m w-gzztm ḥṭm ṭ f-ḥb<sup>2</sup>t mn ṭmr<sup>2</sup>-h ḍ-ḥyt* ...

... perché lei era vestita con una veste sporca e con una veste di lana che  
aveva sporcato, e lei ha nascosto ai suoi signori quello che aveva fatto ...

16 Il termine indica chiaramente un tipo di spazio per il quale sono state proposte varie identi-  
ficazioni: “campo”, “campo di battaglia”, “tempio” o, più semplicemente, “luogo pubblico”  
(Robin 1992: 101–102). In alcuni casi i contesti potrebbero confermare la valenza di “cam-  
po di battaglia” che però è assolutamente inadeguata in questo caso (cfr. anche Haram 33),  
dove invece un collegamento con un’area di tipo sacrale sarebbe da preferire. Per questi mo-  
tivi preferiamo mantenere il termine sudarabico.

- **Haram 36 (5–6): F**

... *b-hn s<sup>1</sup>lht d-<sup>2</sup>dn-h* ...

... perché ha reso impuro il suo entourage ...

- **Haram 40 (2–8): M**

... *b-hn qrb mr<sup>2</sup>tm b-hrm-<h>w w-ml<sup>1</sup> hyd w-hn bh<sup>2</sup> ly nfs<sup>1</sup>m w-hn bh<sup>2</sup> gr thr w-y<sup>2</sup>b b-ks<sup>1</sup>wt-hw gr-thr w-hn ms<sup>1</sup>nt<sup>1</sup> hyd w-lm ygts<sup>1</sup>l w-hn ndh<sup>1</sup> ks<sup>1</sup>wt-<h>w hmr* ...

... perché si è avvicinato a una donna durante il periodo di interdizione e ha avuto un rapporto sessuale con lei mentre ella aveva il suo ciclo; e perché è stato con una donna mentre era incinta (?); e perché è entrato senza purificazione, ed egli è restato con i suoi abiti impuri, e perché ha toccato una donna mentre ella aveva il suo ciclo e non si è lavato; e perché ha sporcato i suoi vestiti con sperma ...

- **München Inv.-Nr 94–317 880: M**

... *b-hn ms<sup>2</sup>y<sup>c</sup>d<sup>1</sup> nt<sup>1</sup>tm* ...

... perché è stato con una donna ...

- **YM 10 703 (3–6): M**

... *k-hb<sup>2</sup> b-s<sup>2</sup>rs<sup>1</sup>-hw nsfm<sup>1</sup> d<sup>1</sup>rm b-m<sup>1</sup>wt<sup>1</sup> rd<sup>1</sup> s<sup>1</sup>d<sup>1</sup> f-fr<sup>c</sup> l-hw s<sup>1</sup>l<sup>c</sup>tm f-s<sup>1</sup>twd<sup>2</sup>-h* ...

... dato che non si è unito ai riti necessari durante il viaggio nel paese di Asad, poi egli ha offerto a Lui una moneta d'argento ma ha provato a riprendersela<sup>17</sup> ...

### Osservazioni generali

Possiamo quindi tentare adesso una sistemazione di questo materiale in funzione del tipo di trasgressione, considerando che un testo può riportare infrazioni che riguardano più di una delle categorie qui individuate (Tabb. 1–2). Abbiamo infatti riconosciuto peccati che trasgrediscono norme stabilite nel settore agricolo, delitti contro la proprietà altrui o che sono genericamente connessi con le relazioni tra individui (che potremmo quindi far rientrare in un contesto di tipo sociale), e peccati che riguardano le norme di purità o connesse allo svolgimento di riti religiosi (e che perciò si riferiscono all'ambito religioso). Tale categorizzazione si mantiene volutamente generica

---

17 Per un'ampia analisi di questo testo si veda Sima (2000).

proprio per alcune difficoltà di traduzione di molti termini connessi col presente studio. Questa classe di iscrizioni, infatti, per la particolarità del loro contenuto, presenta un'alta frequenza di *hapax* che possiamo provare a chiarire molto spesso solo con un'analisi lessicale di tipo comparativo, data l'estrema laconicità dei contesti.

Da un'analisi contenutistica delle porzioni di testo che abbiamo esaminato emerge tuttavia una sostanziale differenza tra il tipo di trasgressione che era oggetto di confessione tra i Minei rispetto agli Amīr. Nei testi minei infatti notiamo una forte prevalenza di peccati legati al settore sociale, con particolare attenzione alla violazione del diritto di proprietà, ma con la presenza anche di casi che riguardano il settore agricolo – e in quest'ultima circostanza le confessioni sono effettuate da una collettività, il che è comprensibile perché tale attività doveva riguardare sicuramente ampie porzioni di territorio sottoposte al controllo di una vasta comunità di individui. Nei testi amiriti, invece, risulta la quasi esclusiva inadempienza di precetti legati al settore religioso in senso stretto, dove sono particolarmente numerose le trasgressioni di norme di purità, soprattutto dovute a contatti sessuali o con liquidi biologici o a scarsa igiene. Da notare (o meglio, da ricordare, dato che si tratta di un aspetto già evidenziato da Pettazzoni) che questi peccati non si configurano come tali solo per i tipi di contatti sopra menzionati, ma specialmente per il fatto che il penitente si era avvicinato a una zona interdetta, come quella sacrale, nello stato di impurità prodotta da tali comportamenti (Pettazzoni 1935: 319). Abbiamo per il momento solo un caso di infrazione di norme di purità per l'ambito mineo (cfr. Sanaa 2004–1), ma sembra che questa sia di natura assai diversa rispetto a quelle che di solito notiamo per gli Amīr. Comuni a entrambi gli ambiti linguistici e culturali è invece l'espiazione in caso di mancata, o non conforme, realizzazione di riti religiosi.

Se partiamo dal presupposto che nelle società antiche anche le norme che regolavano la convivenza sociale erano in ultima istanza ricondotte a un codice comportamentale che aveva le sue radici nel pensiero religioso, ecco che questa discrepanza tra la natura delle trasgressioni che erano sottoposte al rito espiatorio tra i Minei e gli Amīr ci appare ancor più di difficile valutazione. Se non abbiamo per il momento elementi che ci possano far ipotizzare due diversi presupposti ideologici, possiamo di contro rilevare che la tipologia testuale e il suo formulario sono quasi certamente il riflesso di uno stesso rito religioso, almeno per quanto attiene a certe sue modalità di svolgimento. Tale rito, realizzato in ambito sacrale, dato che era richiesto e accolto dalla divinità, era però sicuramente molto connotato anche in senso giuridico, visto che l'infrazione di norme alla base della convivenza sociale richiedeva un ristabilimento dell'equilibrio violato. Lo stato attuale della documentazione, scarsa



nella quantità e dunque suscettibile di ulteriori allargamenti, non ci permette di trarre conclusioni troppo nette, ma è probabile che in futuro sarà possibile chiarire meglio i contorni di questa disomogeneità nei motivi di infrazione tra la documentazione minea e amirita.

	M	F	G	R+G
<i>Agricoltura</i>				Fr-Şan <sup>e</sup> ā <sup>o</sup> 5 Shaqab 19 YM 26106
<i>Proprietà</i>	MAFRAY Darb aş-Şabī 32		Y.92.B.A.29	Shaqab 19
<i>Purità</i>	Sanaa 2004–1			
<i>Relazioni</i>	Y.03.B.A.1	GOAM 314	Y.92.B.A.29	YM 26106
<i>Riti religiosi</i>	YM 24905			Fr-Şan <sup>e</sup> ā <sup>o</sup> 5 YM 10886

**Tab. 1:** Ambiti di trasgressione nei testi di espiazione minei, suddivisi secondo la tipologia del soggetto coinvolto (M: maschio; F: femmina; G: gruppo; R+G: re e gruppo).

	M	F	G	R+G
<i>Purità</i>	aş-Şilwī 1 FB-Wadi Shuḍayf 2 Haram 40 München Inv. Nr. 94–317 880 (?)	aş-Şilwī 2005 Haram 33 Haram 34 Haram 35 Haram 36		
<i>Riti religiosi</i>	aş-Şilwī 1 FB-Wadi Shuḍayf 2 YM 10703		Haram 8 (?) Haram 10	

**Tab. 2:** Ambiti di trasgressione nei testi di espiazione amiriti, suddivisi secondo la tipologia del soggetto coinvolto.

## SIGLE

Diamo qui i riferimenti alle edizioni più recenti per i testi trattati o citati nel presente articolo. Per eventuali concordanze delle sigle e ulteriori riferimenti bibliografici si veda Kitchen (2000).

A-20-845:	CSAI
al-Jawf 04.9:	Arbach-Schiettecatte 2006
aš-Šilwī 1:	Bron 1997
aš-Šilwī 2005:	aš-Šilwī 2005
CIH 612+CIH 522:	CSAI
DhM 399:	CSAI
FB – Wadi Shuḍayf:	Bron 1997
Fr-Šanʿāʾ 5:	Frantsouzoff 2010
Haram:	Robin 1992
GOAM 314:	Arbach-Audouin 2007
M 287:	Garbini 1974 – cfr. anche CSAI
M 366:	Garbini 1974 – cfr. anche CSAI
MAFRAY Darb aš-Šabī 32:	Robin-Ryckmans 1988
München Inv.-Nr 94-317 880:	Sima 1999
RES 3854:	<i>Répertoire d'épigraphie sémitique</i> , Paris: Imprimerie nationale, 1900-1968 – cfr. anche CSAI
RES 3943:	<i>Répertoire d'épigraphie sémitique</i> , Paris: Imprimerie nationale, 1900-1968
Sanaa 2004-1:	Priolella 2012
Shaqab 19:	Gnoli 1993
Y.03.B.A.1:	Agostini 2012
Y.92.B.A.29:	Gnoli 1996
YM 10703:	Sima 2000
YM 10886:	Robin 2002
YM 23643:	Arbach-Audouin 2007
YM 24905:	CSAI
YM 26106:	Arbach-Audouin 2007

## BIBLIOGRAFIA

- Agostini, A. 2012, “New perspectives on Minaean expiatory texts”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 42, pp. 1-12.
- Arbach, M. 1994, “Inscriptions sudarabiques”, *Raydān* 6, pp. 5-16.
- Arbach, M. 2013, “La date d'apparition du royaume de Maʿīn d'après une nouvelle inscription du début du VIIe siècle avant J.C.”, in: F. Briquel-Chatonnet – C. Fauveaud – I. Gajda, *Entre Carthage et l'Arabie heureuse. Mélanges offerts à François Bron*, Paris: de Boccard, pp. 15-26.
- Arbach, M. – R. Audouin 2007, *Šanʿāʾ National Museum. Collection of Epigraphic and Archaeological Artifacts from al-Jawf Sites*, Šanʿāʾ: UNESCO – SFD.
- Arbach, M. – Schiettecatte, J. 2006, *Catalogue des pièces archéologiques et épigraphiques du Jawf au Musée National de Šanʿāʾ*. Šanʿāʾ: CEFAS.

- aṣ-Ṣilwī, I.M. 2005, "Naqṣ jadīd min nuqūṣ al-ʿitirāf al-ʿalanī (naqṣ min maʿbad ʿdnn). Dirāsa fī dalālātihī al-luġawiyya wa-al-dīnīyya", in: A. Sholan – S. Antonini – M. Arbach (eds), *Sabaeen Studies. Archaeological, epigraphical and historical studies in honour of Yūsuf M. ʿAbdallah, Alessandro de Maigret, Christian J. Robin on the occasion of their sixtieth birthdays*, Napoli – Ṣanʿāʾ: Il Torcoliere, pp. 109–121; rist. = Orient & Méditerranée, Paris: De Boccard, 2009.
- Botterweck, G.J. – H. Ringgren 2002, *Grande lessico dell'Antico Testamento*, II (edizione italiana a cura di P.G. Borbone), Brescia: Paideia.
- Bron, F. 1997, "Quatre inscriptions sabéennes provenant d'un temple de dhū-Samawī", *Syria* 74, pp. 73–80.
- Cohen, D. 1970–, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques. Comprenant un fichier comparatif de Jean Cantineau* (con la collaborazione di F. Bron e A. Lonnet a partire dal fasc. 3), I (1970); II (1996); III (2012), Paris – La Haye – Leuven.
- CSAI, <http://csai.humnet.unipi.it/csai/html/index.html>.
- Frantsouzoff, S. 2010, "Once more on the interpretation of mṭl in Epigraphic South Arabian (a new expiatory inscription on irrigation from Kamna)", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 40, pp. 161–170.
- Fronzaroli, P. 1965, "Studi sul lessico comune semitico. IV. La religione", *Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. 8<sup>a</sup>, 20, pp. 246–269.
- Garbini, G. 1974, *Iscrizioni sudarabiche*, Volume I: *Iscrizioni minee*, Napoli: Istituto Orientale di Napoli.
- Gnoli, G. 1993, *Inventario delle iscrizioni sudarabiche*, Tomo II: *Shaqab al-Manaṣṣa* (fasc. A–B), Paris – Roma: AIBL – IsIAO.
- Gnoli, G. 1996, "Una nuova iscrizione minea di Barāqish sulla confessione dei peccati", in: E. Acquaro (a c.), *Alle soglie della classicità. Il Mediterraneo tra tradizione e innovazione. Studi in onore di Sabatino Moscati*, Pisa – Roma: Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, pp. 1145–1159.
- Halévy, J. 1899, "Ex-voto sabéens relatifs aux purifications", *Revue Sémitique* 7, pp. 267–278.
- Kitchen, K.A. 2000, *Documentation for Ancient Arabia*, Part II: *A Bibliographical Catalogue of Texts*, Liverpool: LUP.
- Kropp, M. 2002, "Individual public confession and pious ex voto, or stereotypical and stylized trial document and stigmatizing tablet for the pillory? The expiation texts in Ancient South Arabian", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 32, pp. 203–208.
- Leslau, W. 1987, *Comparative Dictionary of Geʿez (classical Ethiopic)*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nebes, N. 2004, "Sabäische Texte", in: H. Freydank et al. (hrsg.), *Texte zum Rechts- und Wirtschaftsleben. Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, Neue Folge 1., Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 295–311.
- Pettazzoni, R. 1935, *La confessione dei peccati*, II, Bologna: Zanichelli.
- Praetorius, F. 1910, "Zu den sabäischen Sühneninschriften", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 64, p. 485.
- Praetorius, F. 1912, "Sabäisch *tnkhy* «Sünde bekennen»", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 66, pp. 786–787.
- Prioletta, A. 2012, "Evidence from a new inscription regarding the goddess ʿt(t)rm and some remarks on the gender of deities in South Arabia", *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 42, pp. 309–318.

- Robin, C. 1992, *Inventaire des inscriptions sudarabiques*, Tome 1: *Inabba<sup>2</sup>, Haram, al-Kāfir, Kamma et al-Ḥarāshif* (Inventaire des Inscriptions sudarabiques 1), Paris – Rome: AIBL – IsIAO.
- Robin, C. 1996, “Les premiers États du Jawf et la civilisation sudarabique”, in: C. Robin – I. Gajda (eds), *Arabia Antiqua. Early Origins of South Arabian States*, Roma: IsMEO, pp. 49–65.
- Robin, C. 2002, “Vers une meilleure connaissance de l’histoire politique et religieuse de Kaminahū (Jawf du Yémen)”, in: J.F. Healey – V. Porter (eds), *Studies on Arabia in Honour of Professor G. Rex Smith*, Oxford: Oxford University Press, pp. 191–213.
- Robin, C. – Ryckmans, J. 1988, “Le sanctuaire minéen de NKRH à Darb aṣ-Ṣabī (environs de Barāqish) – Rapport préliminaire (Seconde partie) – Étude des inscriptions”, *Raydān* 5, pp. 91–145.
- Ryckmans, G. 1945, “La confession publique des péchés en Arabie méridionale préislamique”, *Le Muséon* 58, pp. 1–14.
- Ryckmans, J. 1972, “Les confessions publiques sabéennes, le code sud-arabe de pureté rituelle”, *Annali dell’Istituto Orientale di Napoli* 32, pp. 1–15.
- Ryckmans, J. 1974, “Formal Inertia in the South-Arabian Inscriptions (Maʿīn and Sabaʿ)”, *Proceedings of the Seminar for Arabian Studies* 7, pp. 131–139.
- Schiettecatte, J. 2010, “L’antique Najrān: confrontation des données archéologiques et des sources écrites”, in: J. Beaucamp – F. Briquel-Chatonnet – C.J. Robin (éds), *Juifs et Chrétiens en Arabie aux V<sup>e</sup> et VI<sup>e</sup> siècles. Regards croisés sur les sources* = Centre de Recherche d’Histoire et Civilisation de Byzance Monographies 32, Le massacre de Najrān II, Paris: Association des amis du Centre d’histoire et civilisation de Byzance, pp. 11–37.
- Sima, A. 1998, “Neuinterpretation einer jüngst entdeckten sabäischen Buß- und Sühneinschrift aus dem Wādī Shuzayf”, *Die Welt des Orients* 29, pp. 127–139.
- Sima, A. 1999, “Kleinasiatische Parallelen zu den altsüdarabischen Buß- und Sühneinschriften”, *Altorientalische Forschungen* 26, pp. 140–153.
- Sima, A. 2000, “Die Sabäische Buss- und Sühneinschrift YM 10.703”, *Le Muséon* 113, pp. 185–204.
- Stein, P. 2007, “Materialien zur sabäischen Dialektologie: Das Problem des amiritischen (“haramischen”) Dialektes.” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 157, pp. 13–47.

Alessio Agostini  
Sapienza Università di Roma  
alessio.agostini@uniroma.it



AMSALU TEFERA

### **Bəṣṭawros: the man and his works\***

#### Introduction

Bəṣṭawros was an abbot and *‘aqqabe sä‘at* of Däbrä Ḥayq Ḥestifanos. According to Sergew Hable Selassie (1993: 81), Bəṣṭawros is the second canonized saint of Däbrä Ḥayq monastery next to *abba* Iyäsus Moʿa. Our knowledge about him is based on his *Gädl*<sup>1</sup> which was recently published by the author of this article.<sup>2</sup> *Abunä* Atnatewos, archbishop of Southern Wällo, translated the *Gädl* into Amharic together with *Gädla Iyäsus Moʿa* and *Gädla Abib*<sup>3</sup> in 2001 EC.<sup>4</sup> The oldest *Sənkəsar* of Däbrä Ḥayq monastery preserves the biography and brief combat of the saint.<sup>5</sup> Raineri (2003: 549)<sup>6</sup> concisely writes about Bəṣṭawros based on the *Gädl*.<sup>7</sup>

He is one of the great abbots of Däbrä Ḥayq, but sources are limited. Sergew Hable Selassie (1993: 77–81) lists the names of the abbots of Däbrä Ḥayq based on ms. EMMML no. 703. The name of Bəṣṭawros, nonetheless, is omitted in this genealogical list. Sergew gives his comments on the list and points out:

---

\* I dedicate this article to the late Prof. Paolo Marrassini (1942–2013), who was my mentor and supervisor during my graduate studies.

1 Ms. EMMML no. 2812, described by Getatchew Haile–Macomber 1983: 159.

2 Edition and English translation by Amsalu Tefera 2010.

3 Also called *abba* Bula.

4 Atnatewos 2001 EC: 87–106.

5 Description of the *Sənkəsar*, its content and translation, in Amsalu Tefera 2006: 52–53.

6 Raineri 1998.

7 Sergew Hable Selassie 1979: 68–69 also presents his biography briefly based on the *Gädl*.

If we compare this list with the names of the successors of Iyäsus Mo'a as it stands in the Four Gospels of Iyäsus Mo'a, we do not find the chronological sequence to be the same. For example, if we take Zä-Iyäsus, he is immediate successor to Iyäsus Mo'a according to the Four Gospels; but according to this list, he is the third. Secondly, whether this list is exhaustive is doubtful. As far as I know one important name, Bəṣṭawros, is missing. He was one of the leading abbots of Däbrä Ḥayq whose grave is still found in the compound of the monastery courtyard with epigram. Moreover, he is canonized by the Ethiopian Orthodox Church and his life-story is found in the library of the monastery.

Kinefe-Rigib (1975: 67, no. 33), Getatchew<sup>8</sup> (1983: 159) and Raineri (2003: 549) commonly mention he was *‘aqqabe sä‘at* of Däbrä Ḥayq Ḥestifanos during the reign of Iyasu I (1682–1706). The *Gädl* mentions that his monastery was disturbed by the heretics whom he refuted.

This article focuses on the biography, memorials and contributions of Bəṣṭawros. It discusses the *Gädl*, the *Sənkəsar* and some interviews from abbots of the monastery in the light of recent findings. The *Gädl* preserves important aspects and episodes. Prominently it describes the biography of the saint, the theological disputes of his period and deals with significant historical events.

### Biography

Bəṣṭawros' parents, Fəttä Dəngəl and Šəyon Mogäsa, were living without children for so long time. The *Gädl* tells us their vigilant life and the result as follows:

ወነበሩ ፡ በጾም ፡ ወበጸሎት ፡ ከመ ፡ የሀብሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ፍሬ ፡ ሠናየ ።  
ወወሀብሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ፍሬ ፡ ሠናየ ፡ ብስጣውሮስሃ ፡ አቡነ ፡ ወመምህርነ ፡  
ዘይበጽሕ ፡ ስሙዓተ ፡ ዜናሁ ፡ ወጽድቁ ፡ ወሃይማኖቱ ፡ ውስተ ፡ ከሉሉ ፡  
አጽናፈ ፡ ዓለም ።

They endured in fasting and praying so that the Lord would give them a good fruit. And the Lord gave them the good fruit Bəṣṭawros, our father and teacher, whose reputation, righteousness and faith reached all parts of the world.<sup>9</sup>

The origin of his lineage is from the locality of Mäqdäla, which currently is found at Northern Wällo Zone. His parents had fostered him good upbringing-

<sup>8</sup> Confuses the King and his reign. He renders the reign of Q<sup>w</sup>äraññä Iyyäsu (1682–1706).

<sup>9</sup> Cf. Amsalu Tefera 2010: 9 (text), 22 (translation).

ing in the fear of the Lord and taught him all levels of exegesis and other church lessons. He lost his father while he was still young during the religious persecution of Susneyos (1619–1626). He buried his father at Žəmədo-Lasta.

After the Orthodox faith was restored,<sup>10</sup> he brought and buried the remains of his father in the tomb of his ancestors. At the insistence of his mother Šəyon Mogäsa, he got married, but, his wife soon died. Consequently, he joined the monastic life. *Abba Zäwäldä-Krəstos* was the abbot and administrator of Däbrä Hayq community when he joined the monastery.

The *Gädl* states that Bəstəwros spent a year for preparing himself in prayer, prostration and vigilance. Then *abba Zäwäldä-Krəstos* dressed him with monastic garb and gave him *askema* of the angels, which is a sign of purity. After that he blessed and bestowed him a new name Bəstəwros. The *Gädl* states: **ወእምድኅረ ፡ ባረከ ፡ ሰመዮ ፡ ስሞ ፡ ብስጣውሮስ ፡ ወኮኖ ፡ ወልደ ፡ ምእመኑ ።** ‘After he blessed him, he gave him the name Bəstəwros, and he became for him a faithful son’.<sup>11</sup> His former name is not given in the entire text. Bəstəwros is presumably a derivation of the Greek word σταυρός ‘Cross’.<sup>12</sup>

When Šəyon Mogäsa heard about her son that he joined the monastery she wept bitterly and the people who were in his province became deeply sad. She went weeping to the monastery of Hayq and reached the shores of the lake. She sent him a message she may see his face and hear his voice. He was not happy by her coming and he was reluctant to meet her. By the counsel of *abba Zäwäldä-Krəstos*, nevertheless, he met his mother. Finally, Šəyon Mogäsa herself became a nun by the hand of her son, Bəstəwros. The convent, which is supposed to be established since the time of *abunä Iyäsus Moʿa* was active until 1755. But later the nuns were dispersed due to famine and the Nunnery declined to the point of closing until *abunä Atnatewos* reopened it in 2000.<sup>13</sup>

Bəstəwros was elevated to the rank of abothood and succeeded *abba Zäwäldä-Krəstos*. He was unwilling and he wept much when he heard his election from *abba Zäwäldä-Krəstos*. The *Sənkəsar*<sup>14</sup> states the situation as: **ወኣኃዘዎ ፡ ወኣሰርዎ ፡ ወበብዙኅ ፡ ግብር ፡ ሂምዎ ። ወካዕበ ፡ ጉዮ ፡ ጸዊሮ ፡ መጽምዶ ፡ እስመ ፡ ይጸልእ ፡ ልዕልኖ ።** ‘They caught and tied him and they con-

10 By King Fasil in 1632.

11 Cf. Amsalu Tefera 2010: 12 (text), 26 (translation).

12 Cf. Leslau 1987: 110; Amsalu Tefera 2006: 42; Amsalu Tefera 2010: 7.

13 Cf. Amsalu Tefera 2006: 25, 29–31.

14 Fol. 245<sup>vc</sup>.



secrated him with much struggle. Afterwards, he fled by bearing his thong for he dislikes exaltedness'. As the *Gädl* says, he accepted the appointment after a word was heard saying: "Bəstawros, Bəstawros do not refuse the words of your father, *abba Zäwäldä-Krəstos*, abbot and administrator of the community!". Subsequently he was consecrated abbot and 'aqqabe sä'at of Däbrä Ḥayq monastery.<sup>15</sup>

After assuming the post, Bəstawros did many for the overall spiritual activities and development of the monastery. He used to rebuke, teach and guard his flock. He made them happy by all his deeds and virtues. He brought many fiefs and lands from the kings for their nourishment. He was involved in the religious dispute with those considered heretics. The *Gädl* thoroughly discusses Christological and Trinitarian heresies preached in Ethiopia at that time. He refuted their teaching and expelled them from Ḥayq monastery. He went to the royal palace at Gondär to defend his charges. He spent the rest of his life there and died on *Gənbət* 19<sup>th</sup><sup>16</sup> at the age of ninety.<sup>17</sup> He was buried at Däbrä Šähay Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am,<sup>18</sup> Gondär. The transfer of his remains to Ḥayq was performed by Alaniqos on 8<sup>th</sup> of *Yäkkatit*.<sup>19</sup>

#### Bəstawros' memorials

Bəstawros is still remembered by the community of Däbrä Ḥayq monastery for the following three reasons.

15 For the long procession and ceremony of 'aqqabe sä'at at Däbrä Ḥayq monastery, cf. Amsalu Tefera 2006: 18–20; 2010: 29, note 39.

16 May 27.

17 However, after analyzing the *Gädl* and contemporary historical incidents we can assume that Bəstawros must have lived more than a century, from the time of Susenyos (1607–1632) to that of Iyasu II (1730–1755). The basis for this assumption is twofold. In the first place, we know that his father Fəttä Dəngəl was killed during the religious persecution of Susenyos (1619–1626). Secondly, he died in Gondär during the time of Iyasu II and was buried at the church of Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am, which was built in 1740 AD. Thus, the age indicated in the *Gädl* (fol. 47<sup>r</sup>) as ninety seems a rough approximation of the hagiographer. From the historical incidents, Bəstawros apparently lived for more than one hundred years.

18 This church of St. Mary was planned in 1733 and was finished after seven years of construction, in 1740 (Guidi 1912: 95; Crummey and Shumet 1994: 216).

19 February 15.

### *Tombstone*

The remains of Bəstəwros, transferred from Gondär are buried in the verandah of St. Stephen monastery of Ḥayq.<sup>20</sup> Currently, a tombstone in memory of Bəstəwros is clearly seen and located in front of the church at a distance of two meters. The epitaph reads **ዝ ፡ መቃብር ፡ ዘአቡነ ፡ ብስጣውሮስ ፡ መምሕረ ፡ ሐይቅ ፡** “This grave [is that] of Bəstəwros, teacher of Ḥayq”. Since the letters of the engraving are small, the following is written in bold, so that it is easy to identify whose grave it is **ዘአቡነ ፡ ብስጣውሮስ ፡ መቃብር ፡** “The grave of our father Bəstəwros”. Accordingly, Bəstəwros is easily remembered by his tombstone in the island monastery.

### *Annual Commemoration*

According to the *Gädl*, Bəstəwros is commemorated two days a year. They are *Gənbət* 19 (May 27) – the day of his death – and *Yäkkatit* 8 (February 15) – the day of the transfer of his remains. *Abba* Amdä Šəllase<sup>21</sup> said that earlier probably both feast days used to be celebrated in the monastery. But later, only *Gənbət* 19 is celebrated by the monks.

Another incident concerning *abba* Bəstəwros, according to *mämhər* Amdä Šəllase, is that of the falling of a caldron<sup>22</sup> in the lake and finding it without damage. This is also mentioned in the *Gädl*.<sup>23</sup> The place is at the eastern side of the church, behind the Beta-ləhem on a small hill towards the lake.

20 There are discrepancies regarding the exact location of the final burial place of Bəstəwros’ remains. According to *abba* Marqos Asfaw (who was the ex-abbot of the monastery, 1978–1993) they were buried originally in the verandah with a tombstone. However, they later were moved to a place opposite to the original spot when the church was renewed during the reign of Emperor Yohannəs IV (1872–1889). But *mämhər* Fəqrä Yohannəs, the current abbot of the monastery, argues that they were buried in the *qəne mahlet* (inside the Church). Contradicting the preceding two assertions, the *Gädl* states that the grave is located on **የማነ ፡ ምሥዋዕ ፡** ‘the right side of the altar’. Cf. Amsalu 2010: 19, 39; 2006: 74, 93.

21 Ex-abbot of the monastery from 1985–1989 EC (1992/93–1996/97), cf. Amsalu Tefera 2006: 11.

22 A pot full of *säwa* ‘traditional Ethiopian beer’, especially for celebrating saintly feasts.

23 Cf. Amsalu Tefera 2010: 20 (text), 41 (translation).

### *The Gädl*

There are numerous saintly figures and great scholars of the Ethiopian Orthodox Tāwāhədo Church who had studied in the monastic school of Däbrä Hayq.<sup>24</sup> Most of them are commemorated by the church. Bəṣṭawros is one of these great figures. As Sergew Hable Selassie (1993: 81) states he is one of the canonized saints of the Ethiopian Orthodox Tāwāhədo Church. Thus, he is commemorated by the church and the *Gädl* is composed to him.

His *Müşəfä Gädl* is written on a parchment of 60 folios with two columns of 13 lines each and measures 17.5 x 12 cm. It was composed in 1894 during the time of Mənilək II (1889–1914). The composer is named Ləssanä Wärq. The colophon states the fact as follows:

ዝንቱ፡ መጽሐፈ፡ ገድሉ፡ ለአቡነ፡ ብእሴ፡ እግዚአብሔር፡ ብስጣውሮስ፡ በ፻  
፻ወ፳፻፡ ዓመተ፡ ዓለም፡ በ፲፪ወ፳፻፹ወ፯፡ ዓመተ፡ ምሕረት፡ በመዋዕሊሁ፡ ለ  
ንጉሥነ፡ ምኒልክ፡ እንዘ፡ ሀሎነ፡ በዘመነ፡ ሉቃስ፡ ወንጌላዊ፡ አመ፡ ፳ወ፻፡ ለ  
መስከረም፡ ተወጥነ፡ በዕለተ፡ ሠሉስ፡ ወተፈጸመ፡ አመ፡ ፴ሁ፡ ለጥቅምት፡ በ  
ዕለተ፡ ሐሙስ፡ በጸሎቱ፡ ወበስእለቱ፡ ለአቡነ፡ ወእምነ፡ ዐቃቤ፡ ሰዓት፡ ኢያ  
ሱ፡ አበምኔት፡ ዘሐይቅ፡ ... ጸሓፊሁ፡ ልሳነ፡ ወርቅ፡ ወልዱ፡ ለኃይለ፡ ሥላ  
ሴ፡ ሊቀ፡ መዘምራን፡ ዘደብረ፡ ብርሃን፡ ንግሥተ፡ አድባር፡ ወአጽሓፊሁ፡ አ  
ረጋዊ፡ መንፈሳዊ፡ መነኮስ፡ ዘስሙ፡ ገብረ፡ ሚካኤል፡ ወልዱ፡ ለብስጣውሮ  
ስ፡ ከመ፡ ይኩኖ፡ መድኃኒተ፡ ሥጋ፡ ወነፍስ፡

This book of combat of our father, man of the Lord, Bəṣṭawros, was begun on 5500 year of Creation on 1887 EC year of Mercy during the time of our King Mənilək, when we are in the time of Luke the evangelist, on the 23 of Mäskäräm, on the day of Tuesday. And it was completed on Thursday 30<sup>th</sup> of ፲፱፻፱ by the prayer and beseeching of our father and mother, ‘*aqqabe sä‘at*’ Iyasu, abbot of Hayq ... The writer [of the *Gädl*] was Ləssanä Wärq, son of Ḥaylä-Šəllase, chief of the canters of Däbrä Bərhan, the Queen of churches; and one who caused to write was, the elderly, spiritual monk, whose name was Gäbrä-Mika’el, son of Bəṣṭawros, to be for him a medicine for his flesh and spirit.<sup>25</sup>

Hence, the *Gädl* is one of the important sources of the life and contributions of *abba* Bəṣṭawros. Furthermore, it is one of the sources of the religious controversies of the seventeenth-eighteenth centuries in Ethiopia. Currently, the *Gädl* is possessed by the heirs of *abba* Ḥaylä Maryam, the former abbot

24 For a general panorama on the abbots of Däbrä Hayq (1248–1535), cf. Taddasse Tamrat 1970.

25 Cf. Amsalu Tefera 2010: 20 (text), 41–42 (translation).

of the monastery. The manuscript is microfilmed and has been given the protocol number EML no. 2812.

### Bəstəwros' contributions

Bəstəwros lived when the country was riddled with religious controversies. In spite of the difficulties he encountered at the time, he managed to lead his monastery and make useful contributions. The following subsections show his contributions briefly.

#### *As a good monastic leader*

The *Gädl* states religious activities of Bəstəwros as “he resembled Abraham in his kindness and Job in his patience”.<sup>26</sup> He always gave alms to the poor, the needy, to widows and orphans.

Upon joining the monastery, Bəstəwros started serving as a farmer. Later, when he was an assistant monk in the monastery, he was known for his modesty and humility. He was devoted to the spiritual life. Thus he was respected among the rest of the monks. When he was nominated as Abbot of the monastery, he refused strongly. However, upon the recommendation of *abba* Zäwäldä-Krəstos and at the strong desire of the monastic community, he accepted the nomination. *Sənkəsar*<sup>27</sup> of Däbrä Ḥayq mentions this as follows:

ወሀብኩክሙ ፡ ሀዩንቴየ ፡ ብስጣውሮስሃ ። ወሶባ ፡ ሰምኦ ፡ በከየ ፡ ብዙኃ ። ወኣኃ  
ዝዎ ፡ ወኣሰርዎ ፡ ወብብዙኅ ፡ ግብር ፡ ሜምዎ ። ወካዕባ ፡ ጐየ ፡ ጸዊሮ ፡ መጽም  
ዶ ፡ እስመ ፡ ይጸልእ ፡ ልዕልኖ ።

In place of me, I [*abba* Zäwäldä-Krəstos] gave you Bəstəwros. When he heard he wept much. They caught and tied him and they consecrated him with much struggle. Afterwards he fled carrying his thong for he dislikes exaltation.<sup>28</sup>

His predecessor, *abba* Zäwäldä-Krəstos, prophesied about Bəstəwros that he would right in his faith, good in his deeds and would do miracles before the rulers. After he has assumed the post, according to the *Gädl*,<sup>29</sup> he re-

<sup>26</sup> Amsalu Tefera 2010: 14 (text), 30 (translation).

<sup>27</sup> This *Sənkəsar* is copied by St. Bəstəwros and given to Däbrä Ḥayq monastery. But the last part on his biography was written later by his followers.

<sup>28</sup> Cf. Amsalu Tefera 2006, appendix I.

<sup>29</sup> Amsalu Tefera 2010: 13 (text), 30 (translation).

ceived the grace of the Holy Spirit like the Apostles and he saw everything that was hidden or visible; and he became wise, meek and intelligent.

One of his great contributions is his wise leadership and diplomacy to secure land grants. As a result, he acquired much land for the monastery by appealing to the rulers. According to the oral history, the monastery had much land since the time of Yəkunno Amlak (1270–1285). Later, the monastery was looted and destructed by Aḥmed Grañ (1527–1543).<sup>30</sup> It lost many possessions of land and precious treasures. Hagiographic and oral tradition tells us that Bəṣṭawros is the restorer of the land to the monastery. *Māmhar* Fəqrä Yoḥannəs asserts that there were more than 44 parishes under Däbrä Ḥayq and indeed during the time of Bəṣṭawros the monastery received many land grants due to his great effort. The *Gädl* considers his contribution as: **ወእምነገሥት ፡ ብዙኅ ፡ ጉልተ ፡ አምጽአ ፡ ለሲሳዮሙ ።** “And he brought many fiefs from the kings for their nourishment”.<sup>31</sup> The *Sənkəsar* (fol. 245<sup>vc</sup>) similarly mentions his role that **ወእምድኅረ ፡ ተሠይመ ፡ አሠነዩ ፡ ብዙኃ ፡ ወገብረ ፡ ትሩፋተ ፡ ወእምነገሥታት ፡ አምጽአ ፡ ብዙኃ ፡ አህጉረ ።** ‘And after he has been appointed, he beautified many and did virtuous deeds; and he brought large amount of lands from the kings’.<sup>32</sup> However, later on, the possessions of the monastery are reduced.<sup>33</sup>

### *Fighting Heretics*

During the time of Bəṣṭawros, the monastery was challenged repeatedly by the followers of *Qəbʿat* (Unction). As a church scholar and a monastic leader, he was capable of refuting the teachings opposed to *Täwəḥədo* faith. The *Gädl* summarizes the struggle as follows:

30 Aḥmed Grañ came to Ḥayq in 1531 to demand two things: i) the release of the Muslim prince- Huray Harba and his immediate delivery; and ii) submission of the monks to his power without condition. The monks relying on the safety of the place refused to comply with Grañ’s demand. After having big and small boats, Grañ then sent his troops to hand over all the treasures from the monastery. It took a full day to amass the gold and silver objects and royal silk vestments. The troops transported the treasures in a boat whose capacity was 150 person; they transported it in three trips. Among the treasures were manuscripts bound in gold plates and written in gold ink (cf. Sergew Hable Selassie 1987–1988: 8).

31 Cf. Amsalu Tefera 2010: 14 (text), 30 (translation).

32 Amsalu Tefera 2010: 30, note 45.

33 Currently, only the front side of the monastery remains. For a general understanding of land possession of the monastery of Ḥayq in earlier times, cf. Kropp 2001: 115–122.

ወሰባ ፡ ተንሥኦ ፡ ነገረ ፡ ሃይማኖት ፡ እምወስተ ፡ ማኅበር ፡ በእንተ ፡ ተዋሕዶ ፡  
 ወቅብዐት ፡ እስመ ፡ ቦ ፡ እለ ፡ ይቤሉ ፡ እምድኅረ ፡ ተዋሕዶ ፡ አምላክነ ፡ ምስለ ፡  
 ትስብእት ፡ ተቀብዐ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወበዝንቱ ፡ ቅብዐት ፡ ተሰምየ ፡ ወልደ ፡  
 ወንጉሠ ፡ ወነቢየ ፡ ወሊቀ ፡ ካህናት ፡ በጸጋ ። ወአቡነስ ፡ ብእሴ ፡ እግዚአብሔር ፡  
 ብስጣውሮስ ፡ ሰሚየ ፡ ዘንተ ፡ ዕልወተ ፡ ተመልዐ ፡ ኀይለ ፡ ቃል ፡ ወጸንዐ ፡ ቦ  
 ሙ ፡ ወአኀዘ ፡ ይትዋቀሶሙ ፡ ወይትዋሥእሙ ፡ በብዙኅ ፡ አምሳል ፡ ወበብዙ  
 ኀ ፡ ጥያቄ ፡ ከመ ፡ ኢኮነ ፡ አምላክነ ፡ ወልደ ፡ በጸጋ ፡ በቅብዐ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡  
 አላ ፡ ወልድ ፡ ዘባሕርይ ፡ ለሊሁ ፡ ቀባዒ ።

When the matter of faith arose among the community about *Täwähädo* and *Qəb'at*, there were [some] saying that after Our God was united with humanity, He had been anointed of the Holy Spirit, and by this anointment He was [named] the Son, the King, the Prophet and the Archpriest with Grace. And our father, man of the Lord, Bəstəwros, hearing of this heresy, was filled with power of word and became steadfast against them. He started to rebuke and argue with them citing many parables and asking many questions such as: Our God had not become Son by Grace [and by] unction of Holy Spirit; but He [became] Son by substance and He Himself was anoint-<sup>34</sup>

Bəstəwros was summoned by King Iyasu II (1730–1755) to answer charges and he responded boldly. In fact, he converted the king to the Orthodox faith. The *Gädl* adds that the king asked him if he would live with him in the Gondär palace, where he indeed lived for about four years.<sup>35</sup>

In addition to the followers of *Qəb'at*, Bəstəwros also repelled the Muslims<sup>36</sup> who attempted to destroy his island monastery. According to the *Gädl*,<sup>37</sup> he safeguarded Däbrä Ḥayq from destruction by his cross. That was why, as the *Gädl* states, he was granted the name Bəstəwros, which means in Greek ‘cross’, and also named ‘Second Cyril’.<sup>38</sup>

34 Cf. Amsalu Tefera 2010: 14 (text), 31 (translation).

35 The text goes: ወነበረ ፡ እንዘ ፡ ይዜንዎ ፡ ለንጉሥ ፡ ዕቢያቲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወይሚህሮ ፡ ፍኖተ ፡ ሕይወት ፡ መጠነ ፡ ፬ ፡ ዓመት ። “And he continuously taught the greatness of the Lord and the path of life for four years”. Cf. Amsalu 2010: 18 (text), 38 (translation).

36 Their name mentioned as *Mənam* and *Gundagundi*.

37 Amsalu Tefera 2010: 20 (text), 40 (translation).

38 Cf. Amsalu Tefera 2010: 14 (text), 31 (translation).

### *Literary activities and donations*

Bəstəwros is known by his literary contributions. He copied and caused many books to be copied. The *Gädl* narrates the fact that: “And gave offerings also to the church, and holy books for reading; patens, chalices, and crosses for church service. And they exist until now, in perfect order”.<sup>39</sup> The monastery has kept some of them and two (*Sənkəsar* and *Täʿammərä Maryam*) are still in use.<sup>40</sup> Abba Bəstəwros copied and distributed the following books as well as offered various temple vesseles to different parish churches.

#### Literary activities

– *Mar Yəshəq*, ms. EMMML no. 1836: This is the Book of Isaac of Nineveh which is also called *Mäṣḥafä mänäkosat* ‘Book of Monks’.<sup>41</sup> It is one of the books copied by the order of Bəstəwros. The *incipit* of the text reads as follows:

በስሙ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩ ፡ አምላክ ። ዝንቲ ፡ መጽሐፍ ፡  
ዘይነግር ፡ ቃላተ ፡ ዘአቡነ ፡ ትሩፈ ፡ ምግባር ፡ መንፈሳዊ ፡ ቅዱስ ፡ ወፍጹም ፡ ማ  
ር ፡ ይስሐቅ ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ ይዕቀቦ ፡ ለፍቅሩ ፡ ብስግዑሮስ ፡ ለዓለሙ ፡  
ዓለም ፡ አሜን ። (EMML no. 2059, fol. 1<sup>a</sup>).

By the name of the Father, of the Son, and of the Holy Spirit one God. This book, which tells about the words of our father, the excellent, spiritual, saint and perfect *Mar Yəshəq*. Let his prayers and blessings protect his beloved Bəstəwros, forever and ever, amen.

This might be an indication that the text was copied by the order of Bəstəwros.

– *Täʿammərä Maryam* ‘Miracles of Mary’, ms. EMMML no. 2059. It is stated in this miracle of Mary (fol. 5<sup>f</sup>) that the scribe is Gäbrä Maryam and the commissioner is Bəstəwros.<sup>42</sup> Various donations by Bəstəwros are listed in this manuscript and will be discussed below.

39 Amsalu Tefera 2010: 13–14 (text), 30 (translation).

40 Interview with *Māmhar* Fəqrä Yoḥannəs, abbot of the monastery (26/03/2006).

41 Described by Getatchew Haile 1981: 330–334.

42 Cf. Getatchew Haile–Macomber 1982: 107.

– *Tä'ammərä Maryam* ‘Miracles of Mary’, ms. EMMML no. 2060. This miracle of Mary is copied for Bəstəwros and donated to the church of St. George of Baročč Amba.<sup>43</sup> The note reads:

ለዛቲ ፡ ቅድስት ፡ መጽሐፈ ፡ ተአምራቲሃ ፡ ለእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ ወላዲተ ፡  
አምላክ ፡ ዘእጸሐፍከዋ ፡ በንዋይየ ፡ አነ ፡ ብስጣውሮስ ፡ ንዑስ ፡ እምኩሉሙ ፡ አ  
በ ፡ መምህራን ፡ ቅዱሳን ፡ ዘሐይቅ ። (EMML 2060, fol.10<sup>v</sup>).

For this holy book of miracles of our Lady Mary, Mother of God, I Bəstəwros, who am inferior to holy teachers of Ḥayq, had it written at my own expense.

– *Sənkəsar* of Däbrä Ḥayq: It is copied and donated to the monastery by *abba* Bəstəwros. It comprises the whole year reading in one volume.<sup>44</sup> Bəstəwros’ brief biography is composed by his disciples<sup>45</sup> and entered at the last folios of the *Sənkəsar* (ff. 245<sup>vb</sup>-246<sup>ra</sup>). The *incipit* goes:

ወበዛቲ ፡ ዕለት ፡ አዕረፈ ፡ አብ ፡ ክቡር ፡ ሰባኬ ፡ ሃይማኖት ፡ ከመ ፡ እውሉስ ፡ ወ  
ዘላፌ ፡ ረሲዓን ፡ ከመ ፡ ቄርሎስ ፡ ብርሃነ ፡ ዓለም ፡ ዐቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ዘሐይቅ ፡ ብስ  
ጣውሮስ ።...

And on this day died the honorable father, preacher of the faith like Paul and reproacher of the sinners like Cyril; light of the world, ‘*aqqabe sä‘at*’ of Ḥayq Bəstəwros ...’

## Donations

Bəstəwros is also famous in his donations. Both the oral history and literatures attest this fact. He donated many books and different ecclesiastical articles for the neighboring and daughter churches of Däbrä Ḥayq.<sup>46</sup> The following list of donations is preserved in EMMML no. 2059, fol. 1:

ወአጥረይኩ ፡ አነ ፡ ብስጣውሮስ ፡ ዓቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ዘሐይቅ ፡ ... አውድ ፡ ዘብር  
ት ፡ ዘቦ ፡ ፈርጽ ፡ ዘብሩር ፡ ጸሕፊ ፡ ዘብርት ፡ ... ፩ ፡ ማር ፡ ይስሐቅ ፡ ወ፩ ፡ እው  
ሉስ ፡ ወ፩ ፡ ግብር ፡ ... (EMML 2059, fol. 1<sup>v</sup>).

43 Cf. Getatchew Haile–Macomber 1982: 120.

44 For the description of the text, see Amsalu Tefera 2006: 52–53, and Amsalu Tefera 2010: 8.

45 Obviously after his departure.

46 Cf. Getatchew Haile–Macomber 1982: 120.



And I Bəstawros, *‘aqqabe sä‘at* of Ḥayq bought ... A brass *awud* which has silver *färs*, a brass tray ... 1 [book of] Mar Yəshaq, and 1 [book of] Paul, and 1 [book of] Acts...

A detailed list of donations is given by Amsalu (2006: 49). The list includes names of 15 books: 1 *Mar Yəshaq*, 1 Pauline [epistle], 1 Acts of the Apostle, 1 Apocalypse, 1 Gospel of John, 1 *Praise of God*, and 2 books of *Arganon*,<sup>47</sup> and 1 [book of] *Sinodos*, and 1 book of *Qəddase*, 1 *Filkəsyus*,<sup>48</sup> 1 *Book of the Monks* and 2 [books] of *Gənzät*.

List of different temple treasures and to whom they are donated include: a brass *awd*<sup>49</sup> which has silver *färs*<sup>50</sup>, a brass paten which has silver *färs*, bronze cross which is the hand cross of the *māmharan*: one to the *Baročč Amba* [St. George church], *məsbak*<sup>51</sup> and has three of the *säba’l* (illegible); two horn censers: one of copper, one of iron; four *qačil*<sup>52</sup>: one for the *Baročč Amba*, one for the *Biqoččäñ*, one for the *Säw’al Gädäl*<sup>53</sup> and one for Ḥayq [St. Stephen].

### Concluding remarks

An attempt is made to show the biography and various contributions of St. Bəstawros, who is called ብእሴ ፡ እግዚአብሔር ፡ “Man of the Lord”. We can assume his time from the first quarter of the 17<sup>th</sup> century to the second quarter of the 18<sup>th</sup> century. He led the famous Ethiopian monastery, Däbrä Näg’ädg-wad Ḥayq *abunä* Iyäsus Mo’a communal monastery in Wällo. He passed away at Gondär during the time of Iyasu II (1730–1755 AD) and his relics were taken to Däbrä Ḥayq some years after his departure.

His *Gädl* is the primary source for his biography and was composed at 1894. It has important aspects: 1) it deals with various historical events; 2) it discusses many theological issues such as religious controversies and the teaching of religious sects of Ethiopia (i.e. Unctionists and Unionists);

47 Also called *Arganonä wəddase* ‘Harp of Praise’ and *Arganonä Dəngəl* ‘Harp of the Virgin’, cf. Amsalu Tefera 2012: 76.

48 Monastic book of Filexenus of Mabougé.

49 Table for Holy Communion.

50 Precious stone.

51 Processional cross ?

52 Bell[s].

53 Location of these churches is not clear.

3) some linguistic and philological problems are found in the *Gädl*, which invite scholars in the field to pursue the study of Ethiopian Manuscripts.<sup>54</sup>

There are memorials in the monastery which show Bəstəwros' contributions. He played significant role during his abbothood. He copied and commissioned many books. Numerous temple vessels were donated by him to the daughter churches of Däbrä Ḥayq. His *Gädl* states that he brought many fiefs and lands for the monastery.

#### MANUSCRIPTS CONSULTED

EMML no. 703, ff. 71<sup>r</sup>-72<sup>r</sup>: genealogy of the monks of Däbrä Ḥayq.  
 EMML no. 1836, *Mar Yəshaq*.  
 EMML no. 2059, *Tä'ammärä Maryam*.  
 EMML no. 2060, *Tä'ammärä Maryam*.  
 EMML no. 2812, *Gädlä Bəstəwros*.  
 Ḥayq *Sənkəsar*, copied for Bəstəwros.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Amsalu Tefera, 2006, *Philological and textual analysis of Gädlä Bəstəwros, Abbot of Däbrä Ḥayq*, MA Thesis submitted to the School of Graduate Studies, Addis Ababa University.
- Amsalu Tefera, 2010, "Gädlä Bəstəwros", *Aethiopica: International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies* 13, pp. 7–45.
- Amsalu Tefera, 2012, "Mariology in the EOTC Tradition: Special emphasis on Dərsanä Şəyon", *Journal of Ethiopian Church Studies* 2, pp. 71–95.
- Atnatewos, Archbishop of Southern Wällo, 2001 EC, *Gädlä Qəddusan: əllu əmmuntu Gädlä abunä Iyäsus Mo'a, Gädlä abunä Bəstəwros wä'abunä Abib (Abba Bula)*, Addis Abāba: n.p.
- Crummey, D. – Shumet Sishagn, 1994, "The Lands of the Church of Däbrä S'ähay Q'əsq'əm, Gondär", in: C. Lepage – É. Delage (éds), *Études éthiopiennes*, Volume I: *Actes de la X<sup>e</sup> conférence internationale des études éthiopiennes*, Paris, 24–28 août 1988, Paris: Société française pour les études éthiopiennes, pp. 213–218.
- Getatchew Haile 1981, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, V: Project Numbers 1501–2000*, Collegeville, Minnesota: Hill Monastic Manuscript Library, St John's Abbey and University.
- Getatchew Haile – W. Macomber 1982, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library, VI: Project Numbers 2001–2500*, Collegeville, Minnesota: Hill Monastic Manuscript Library, St John's Abbey and University.

---

54 See Amsalu Tefera 2006: 54–61.

- Getatchew Haile – W. Macomber 1983, *Catalogue of Ethiopian Manuscripts Microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa, and for the Hill Monastic Manuscript Library*, VII: *Project Numbers 2501–3000*, Collegeville, Minnesota: Hill Monastic Manuscript Library, St John's Abbey and University.
- Guidi, Ignazio 1912, *Annales regum Iyāsu II. et Iyo'as* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 2/6, Romae; repr. = 61, 66, *Scriptores Aethiopici* 28–29, Louvain, 1954–1962.
- Kinefe-Rigb Zelleke, 1975, “Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions”, *Journal of Ethiopian Studies* 13/2, pp. 57–102.
- Kropp, M. 2001, “Land for service or *rim ante litteram*. The case of church land at Däbrä Estifānos (Hayq)”, in: A. Bausi – G. Dore – I. Taddia (a c.), *Materiale antropologico e storico sul «rim» in Etiopia ed Eritrea. Anthropological and historical documents on «rim» in Ethiopia and Eritrea* = *Il politico e la memoria*, Torino: L'Harmattan Italia, pp. 115–122.
- Leslau, W. 1987, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Raineri, O. 2003, “Bəṣṭawros”, in: S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 1: A–C, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, p. 549.
- Raineri, O. 1998, “Bəṣṭawros”, in: *Bibliotheca Sanctorum Orientalium. Enciclopedia dei Santi. Le Chiese orientali*, Vol. I: *A Gio*, Roma: Città Nuova, pp. 432–433.
- Sergew Hable Selassie, 1979 (1971 EC), “Bəṣṭawros”, in: *Amharic Church Dictionary*, IV: *B-T*, Addis Ababa, Ethiopia: Mimeographed, pp. 68–69.
- Sergew Hable Selassie 1987–1988, “An Early Ethiopian Manuscript EMMML 8509 (Ethiopian Manuscript Microfilm Library)”, *Quaderni di Studi Etiopici* 8–9, pp. 5–27.
- Sergew Hable Selassie, 1993, “Sources for the History of Dabra Libanos”, *Journal of the Archives of Ethiopia* 1/2, pp. 1–107.
- Tadesse Tamrat 1970, “The Abbots of Däbrä Hayq 1248–1535”, *Journal of Ethiopian Studies*, 8/1, pp. 87–117.

Amsalu Tefera  
Addis Ababa University  
amsalutefera@gmail.com

SERGIO BALDI

### On some loans in Fulfulde

Fulfulde with Hausa and Kanuri are the main spoken languages in West Africa. They had during many centuries so close contacts among them that they exchanged many words. Among them most of the loans in Fulfulde were from Arabic, but a relevant stock came from Hausa and some other language of the area, as well from the colonial language, i.e. English in British former colonies and French in French ones. Therefore, apart from Arabic loans which were spread from one language to another and were the objects of a few previous articles,<sup>1</sup> it is interesting to investigate how many loans from Hausa arrived in Fulfulde. For this research Taylor's and Noye's dictionaries were examined, all words which could have been of Hausa origin were recorded. Taylor's dictionary was the first one to have been explored and later Noye's one for Fulfulde words not recorded in the previous one. Noye was writing in French, so I am quoting him in his language also respecting the Fulfulde orthography used by him, as well as that one employed for Taylor's work.

#### Hausa loans in Fulfulde<sup>2</sup>

Hausa	Fulfulde	English / French
<i>àbākūrū</i>	<i>abaakuru</i>	tourteau d'arachides, frit à l'huile, sous forme de petits cylindres ogivalisés
<i>accā</i>	<i>achāri</i>	a grass often cultivated as a cereal; <i>Di-</i>

---

1 See Baldi (1992: 9–14), Baldi (1996: 388–406) and Baldi (2009: 51–81).

2 In the following tables there are these abbreviations: adv. for adverb; En. for English; id. for ideophone; neol. for neologism; prep. for preposition; Sk. for Hausa dialect from Sokoto; vulg. for vulgar.

		<i>gitaria exilis</i>
àdàdà	adada	abri rectangulaire, aux murs de terre, couvert en paille
àddilà	addiilaa (rare)	ballot, i.e. panier ou bâche dans lesquels on met toutes sortes d'objets pour les transporter
àdikò	adikko	mouchoir de tête (employé par les femmes comme couvre-chef, et par les hommes comme sac qu'ils font passer par dessus l'épaule)
àgògo	agoogo (rare)	réveil, réveille-matin
agùgù	aguugu (rare)	fougère mâle, i.e. <i>Filix mas</i> ( <i>Filicinées</i> )
ajiya	ajiya	représentant du sultan, chargé des relations avec les autorités civiles
àkòko	akooko (rare)	cotonnade grossière, «grey-baft»
àkwàtì	akooti	fusil, carabine
àku <sup>3</sup>	aku	caisse, cantine
		perroquet, perruche, perruche verte à collier, i.e. <i>Psittacula Krameri Krameri</i>
		<i>Scopoli</i>
		Hausa 'thrush-disease of horses'
alāfā <sup>4</sup>	alāfa	Fulfulde 'thrush in horses; almost unknown in Adamawa'
alawayyò	alawoya	tissu blanc, calicot
àlbāshì <sup>5</sup>	albāsi	Hausa 'monthly salary'
		Fulfulde 'pay'
ālēwā <sup>6</sup>	aleewa	pâtisserie légère, en forme de gros bâtonnet, faite de farine et de sucre, parfois pimentée
àlfadarĩ	alfadarii	mule, mulet
àlfarwā <sup>7</sup>	alfarwa	leather tent

3 The word is coming through Nigerian Arabic *aku* (Kaye 1986: 4b; Roth-Laly 1969: 29b) 'parrot' from a language of Benin gulf.

4 From Arabic *ḥāfin* (Wehr 1966: 191a) 'barefoot(ed)'.

5 From Arabic *ma'āš* (Wehr 1966: 662a) 'means of subsistence', see Baldi (2008: 360, no. 1986).

6 From Arabic *ḥalāwā*, pl. of *ḥalwā* (Wehr 1966: 203a) 'candy'.

7 From Arabic *farwa* (Wehr 1966: 710b) 'pelt; skin'.

<i>algàshī</i>	<i>algas</i>	Hausa ‘greenness’ Fulfulde ‘vert, bleu vert’
<i>amālè</i>	<i>amaale</i>	chameau mâle
<i>àshānā</i> <sup>8</sup>	<i>asana</i>	allumette
<i>àtaràs</i>	<i>ataras</i>	variété de noix de kola, de taille moyenne et de couleur rouge, peu ap- préciée
<i>atùnī</i>	<i>atuni</i>	dysentery
<i>aunā</i>	<i>auna</i>	to weigh on the scales
<i>aunā</i>	<i>awnaago</i>	peser
<i>aurā</i>	<i>awraare</i>	âne à pelage roux-clair
<i>bàkin</i>	<i>baakin</i>	Hausa ‘in exchange for, as equivalent’ Fulfulde ‘exactement, juste’
<i>baràndà</i>	<i>baranda</i>	Hausa ‘a pedlar’ Fulfulde ‘petit com- merce’
<i>bāṛāsā</i>	<i>baaraasa</i>	alcool
<i>bāṛīkī</i> (< En.)	<i>baariki</i>	Hausa ‘barracks, camp’ Fulfulde ‘bureau administratif’
<i>bāsukūr</i> (< En.)	<i>baskur</i>	bycyclette
<i>batà</i> Sk.	<i>bata</i>	speak to; tell
<i>bāntē</i>	<i>bentēre</i>	front loin cloth for men
<i>birī</i>	<i>biri</i>	singe
<i>biyā</i>	<i>biyaago</i> (rare)	payer
<i>bangō</i>	<i>boj<sup>n</sup>go</i>	Hausa ‘wall (of hut or room)’ Fulfulde ‘gardien de prison coutumière, bourreau, garde-chiourme’
<i>bāṛgō</i> <sup>9</sup>	<i>borgoore</i>	couverture tissée
<i>bōrī</i>	<i>bōri</i>	Hausa ‘the cult of spirit possession’ Fulfulde ‘an hysterical dance’
<i>būdā</i>	<i>budiire</i>	brouillard de sable, harmattan
<i>bùdurwā</i>	<i>budurwaajo</i> (neol.)	jeune fille nubile; vierge
<i>bùgē</i>	<i>buge</i>	teinte bleu clair d’un tissu; (fig.) beauté
<i>būhū</i>	<i>buhu</i>	sac
<i>būrmā</i> <sup>10</sup>	<i>burma</i>	Hausa ‘grass-bag for storing clothing,

8 From Yoruba *ìṣáná* and through Hausa arrived in Nigerian Arabic *ašana* ‘match(stick)’ (Kaye 1986: 13b).

9 From Arabic *bargoya* (Roth-Laly 1969: 48a) ‘couverture’, maybe through Kanuri *borkó*.

		etc.’
		Fulfulde ‘a woman’s fibre cover for a load’
<i>būrù</i> Sk.	<i>buru</i>	hyena
<i>burunji</i> <sup>11</sup>	<i>buruujì</i>	clairon
<i>bushiya</i>	<i>būsiyāre</i>	hedge-hog
<i>cāca</i>	<i>chāchā</i>	gambling
<i>tsakà</i>	<i>caka</i>	au milieu de, entre, au cœur de
<i>salgā</i>	<i>chalga</i>	cesspit
<i>ciki dà bāi</i>	<i>chiki-da-bai</i>	Hausa ‘inside and out, front and back’
		Fulfulde ‘a double thickness of the same cloth, usually applied to a cap’
<i>cōkālī</i>	<i>chōkali</i> (Taylor)	spoon
	<i>sookali</i> (Noye)	
<i>cik id.</i>	<i>cik id.</i>	complètement, à ras bord
		Hausa ‘black locust-bean cakes’
<i>dāddawā</i>	<i>daddawa</i>	Fulfulde ‘cake of locust bean-meal used as a flavouring for sauce’
<i>dàgà</i>	<i>daga / diga</i>	depuis, de
		Hausa ‘low mud platform outside compound’
<i>dākālī</i>	<i>dagali</i>	Fulfulde ‘platform for household utensils’
		Hausa ‘foot-soldier; hard worker’
<i>dākārē</i>	<i>daakaare</i>	Fulfulde ‘garçon ou fille de mœurs faciles, libertin, débauché, mauvais garnement’
<i>dakuwā</i>	<i>dakuwa</i>	mets fait de millet grillé, pilé et moulu, additionné de sucre et d’un peu d’eau
<i>dālā</i> <sup>12</sup>	<i>dala</i>	pièce de 5 fr. CFA
<i>dalam</i>	<i>dalam</i>	Hausa ‘a salt extracted from ashes’
		Fulfulde ‘mélange d’eau et de cendres’
<i>dāmā</i>	<i>daama</i>	Hausa ‘improvement’
		Fulfulde ‘amélioration de l’état de san-

10 From Arabic *burma* (Wehr 1966: 55a) ‘earthenware pot’.

11 I do not know if this word exist in Hausa, in any case it is Turkish via Arabic, see Jullien de Pommerol (1999: 285a): *burunji* ‘clairon, pour les militaires’.

12 From English *dollar*.

<i>dambe</i>	<i>dambe</i>	té'
<i>dambilàm</i>	<i>dam"bula</i> (vulg.)	boxing
<i>dāmā</i>	<i>daamgo</i> (neol.)	«putain!»
		ennuyer
		Hausa 'leopard'
<i>dāmisa</i>	<i>dāmisa</i>	Fulfulde 'a blanket which has a leopard stamped on it'
<i>dāmfamī</i>	<i>dampaani</i> (rare)	clôture en nattes ou en paille
<i>dān cikī</i>	<i>danchikiyel</i>	a small gown (shirt) without sleeves
<i>dankō</i>	<i>daŋko</i>	caoutchouc
<i>dāro</i>	<i>dāro</i>	a large basin
<i>baŋkã dà sallã</i>	<i>barka da salla</i>	«bonne fête»
<i>daudù</i>	<i>dawdu</i> in <i>yeriima dawdu</i>	surnom donné à un fils de chef
<i>daukã (?)</i>	<i>dauka</i>	Hausa 'take (up), carry' Fulfulde 'pay-day'
<i>daŋmã / dalmã</i>	<i>delmāri</i> (Taylor) <i>dalma</i> (Noye)	lead
<i>deidei / daidai</i>	<i>deydey</i> adv. & prep.	juste, exactement, juste selon, juste d'après
<i>dabīnō</i> <sup>13</sup>	<i>dibinoohi</i>	palmier dattier, i.e. <i>Phoenix dactylifera</i> Linn.
<i>dàgà</i>	<i>diga</i>	depuis, de
<i>digã</i> <sup>14</sup>	<i>diga</i>	pic, pioche
<i>dillālī</i>	<i>dilaalijo</i>	commissionnaire, courtier, intermédiaire
		Hausa 'Emir's bodyguard'
<i>dōgarī</i>	<i>dōgarījo</i>	Fulfulde 'Native Administration policeman; door-keeper'
<i>dōgō</i>	<i>doogoo</i>	grand (de taille, p. une pers.)
		Hausa 'rule, law, order'
<i>dōkã</i>	<i>dooka</i>	Fulfulde 'acte de la police coutumière contre les malfaiteurs'
<i>dubū</i>	<i>dubuure</i> (rare)	mille, millier
<i>dān kōlī</i>	<i>dankōlījo</i> (Taylor)	a small retailer in the market

13 Cf. Kanuri *difūno*.14 From English *digger*.



	<i>dankooliijo</i> (Noye)	
<i>fādà</i>	<i>fāda</i>	court
<i>hōdā</i> <sup>15</sup>	<i>fawda</i>	poudre de talc, poudre de riz
		Hausa ‘four-leaved senna’
<i>fīdīlī</i>	<i>pidali</i>	Fulfulde ‘arbuste, i.e. <i>Cassia Absus</i> <i>Linn.</i> ’
<i>fītā</i>	<i>fita</i>	a water-plant; the leaves are used to wrap up food; <i>Clinogyne filipes</i>
<i>fītīlā</i> <sup>16</sup>	<i>fittirla</i>	lampe
<i>hūhū</i>	<i>fūfu</i>	the packing for kola nuts
<i>hūhū</i>	<i>fuufu</i> (rare)	poumon d’animaux, mou
<i>furā</i>	<i>fuura</i>	petites boulettes de pâte de mil enro- bées de farine
<i>hutorū</i> Sk.	<i>futuro</i>	twilight
<i>gābā</i>	<i>gabaare</i> (rare)	poitrine
<i>gādū</i>	<i>gaduuru</i>	porc, phacochère <i>wart-hog</i>
		Hausa ‘pardon’
<i>gāfārā</i> <sup>17</sup>	<i>gaafara</i>	Fulfulde ‘interjection utilisée pour demander la permission d’entrer’
<i>gājērē</i>	<i>gajeere</i>	court
<i>gārāmā</i>	<i>galma</i>	a large hoe
<i>gambarā</i>	<i>gambara</i>	a cloth with black and white stripes
<i>gānjīgāgā</i>	<i>gan<sup>n</sup>jigaaga</i>	variété de kola
<i>gāngā</i>	<i>gaŋga</i>	grand tambour
<i>gārāyā</i>	<i>garaiya</i>	a two-stringed lute
<i>gārāmā</i> <sup>18</sup>	<i>garāma</i>	customs duty
<i>gārđī</i>	<i>gardījo</i>	Hausa ‘person who gives performances with snakes or hyenas’
<i>gārđadā</i>	<i>gargada</i>	Fulfulde ‘clown’
		mauvais état d’une route
<i>gārī</i>	<i>gaari</i>	Hausa ‘flour’
		Fulfulde ‘bouillie de farine de sorgho ou de mil’

---

15 From English *powder*.

16 From Arabic *fatīla* (Kazimirski 1860: II, 538b) ‘corde roulée; mèche de lampe ou de bougie’.

17 From Arabic *gāfara* (Wehr 1966: 677b) ‘to forgive’.

18 From Arabic *garāma* (Wehr 1966: 671b) ‘fine; indemnity, compensation’.

<i>gàskiyā</i>	<i>gaskiyya</i>	Hausa ‘truth’ Fulfulde ‘vraiment (rarement employé)’
<i>gārī (?)</i>	<i>gelle</i>	a town
<i>gĩrkē</i>	<i>girkēre</i>	the largest kind of gown (gandoura)
<i>giyā</i>	<i>giya</i>	bière de mil
<i>guntū</i>	<i>guntu</i>	petit morceau d’étoffe, de papier, etc.
<i>gurmī</i>	<i>gurmiiru</i>	mandoline à deux cordes, utilisée par les chasseurs
<i>habā</i>	<i>habaa</i>	(interjection marquant l’étonnement) oh!
<i>hàḍḍalāshī</i> <sup>19</sup>	<i>haḍḍalas</i>	Hausa ‘satin, velours’ Fulfulde ‘silk’
<i>hayā (&lt; En.)</i>	<i>haya</i>	location, louange
<i>hūtā (?)</i>	<i>hūcha</i>	Hausa ‘rest, relax’ Fulfulde ‘go home’
<i>kunnā</i>	<i>hunnugo / kun- nugo</i>	allumer
<i>irīn</i>	<i>irin</i>	Hausa ‘like’ Fulfulde ‘kind; same kind as’
<i>jan bākī</i>	<i>jambaaki</i>	rouge à lèvres
<i>jangālī</i> <sup>20</sup>	<i>jangali</i>	the cattle-tax
<i>janjāmī</i>	<i>janjemi</i>	Hausa ‘sash’ Fulfulde ‘the red sash worn by ser- geants’
<i>jārīdā</i> <sup>21</sup>	<i>jariida (rare)</i>	journal
<i>zārītō</i>	<i>jarto</i>	a file
(àbin) <i>jīnginā</i>	<i>jīngina</i>	pledge, security, deposit
<i>jīrgī</i>	<i>jirgi</i>	chemin de fer, train
<i>zangō</i>	<i>jongōre</i>	camp
<i>jimlā / jumlā</i> <sup>22</sup>	<i>jumla</i>	phrase
<i>kābbā</i>	<i>kabba</i>	tertiary syphilis
<i>kābidō</i>	<i>kabido</i>	capuchon en vannerie pour se protéger de la pluie
<i>kalwā</i>	<i>kalwa</i>	seed of the locust-bean tree
<i>kandī</i>	<i>kan<sup>n</sup>di</i>	colostrum

19 From Arabic *atlas* (Wehr 1966: 20a) ‘satin’.

20 From Arabic *ḡangali* (Roth-Laly 1969: 100b) ‘impôt sur le bétail’.

21 From Arabic *jarīda* (Wehr 1966: 119b) ‘newspaper’.

22 From Arabic *jumla* (Wehr 1966: 137a) ‘totality’.

<i>kàṛṣàmbàṇī</i>	<i>karam<sup>n</sup>baani</i>	action de se mêler de ce qui ne vous re- garde pas
<i>karau</i>	<i>karau</i>	glass
<i>karē<sup>23</sup></i>	<i>kare</i> (rare)	marchandises
<i>kātākō</i>	<i>kaataakowal</i>	planche
<i>katangā</i>	<i>katangawol</i>	a wall
<i>kàdarkò</i>	<i>katarko</i>	a bridge
<i>kauyē</i>	<i>kauye</i>	Hausa ‘village’ Fulfulde ‘hamlet’
<i>kāyan jākī</i> (?)	<i>kāyanjāki</i>	Hausa ‘donkey’s load’ Fulfulde ‘hundredweight’
<i>kāigamā</i>	<i>kaygamma</i>	dignitaire du <i>laamiido</i>
<i>kēkē</i>	<i>keeke</i>	Hausa ‘bicycle; machine’ Fulfulde ‘machine à coudre’
<i>kilabu</i>	<i>kilaabu</i> (rare)	grande peau de bœuf servant autrefois à protéger de vla pluie le voyageur et ses bagages
<i>kilishī</i>	<i>kilis</i>	Hausa ‘biltong’ Fulfulde ‘meat cooked with ground- nuts’
<i>kimbā</i>	<i>kimba</i>	guinea pepper
<i>kīndīṛmō</i>	<i>kin<sup>n</sup>dirmu</i> (rare)	lait caillé
<i>kīṛtānī</i>	<i>kirtāni</i>	string
<i>kwāḍō</i>	<i>kōdau/kwāḍo</i>	heart-shaped embroidery; crown, as a badge of rank
<i>kōfā</i>	<i>kōfa</i>	Hausa ‘doorway, gate’ Fulfulde ‘a slave on duty at the palace door – one to be propitiated before ac- cess can be had to the king?’
<i>gōrā</i>	<i>kōgiri</i>	a cane
<i>kōko</i> (?)	<i>kooko</i> (rare)	palmier à huile, i.e. <i>Elaeis guineensis</i> <i>Jacq</i>
<i>kwallō</i>	<i>kollo</i>	ball
<i>kwalabā</i>	<i>koloba</i>	bottle
<i>kōwā</i>	<i>kōwa</i>	every one
<i>kūdākū</i>	<i>kudaku / kudakuure</i>	patate douce, i.e. <i>Ipomoea batatas</i> Poir

---

23 Cf. Kanuri *kāre* ‘belongings’.

<i>kùzà</i>	<i>kuja</i>	tin ore
<i>kujèrā</i>	<i>kujerawal</i>	Hausa ‘chair’ Fulfulde ‘tabouret’
<i>kùmàrē</i>	<i>kumaarewal</i>	grue couronnée, i.e. <i>Balearica pavonina</i>
	<i>kum<sup>n</sup>bo /</i>	<i>pavonina Linné</i>
<i>kumbò</i>	<i>kum<sup>n</sup>boowo (rare)</i>	petite marmite émaillée à deux anses
		Hausa ‘hyena’
<i>kūrā</i>	<i>kūra</i>	Fulfulde ‘used of a blanket which has a hyena stamped on it’
<i>kûrkudù (?)</i>	<i>kurkutu</i>	Hausa ‘sand lice’ Fulfulde ‘fourmilion’
<i>kûrtū</i>	<i>kurtuwal</i>	calebasse profonde
<i>kutī</i>	<i>kutīru</i>	dog
<i>kuturū</i>	<i>kuturūjo</i>	leper
		Hausa ‘female slave’
<i>kùyangā (?)</i>	<i>kuyangājo</i>	Fulfulde ‘hand-maid’
<i>kwādō</i>	<i>kwāḍo/kōdau</i>	heart-shaped embroidery; crown, as a badge of rank
<i>kwākwā</i>	<i>kwākwa</i>	coconut palm
		Hausa ‘stilts’
<i>kwārā-kwārā</i>	<i>kwarākwarā</i>	Fulfulde ‘a mat of split palm poles for making a screen’
<i>lābulē</i>	<i>laabule</i>	tenture, rideau, servant de cloison à l’intérieur d’une case
<i>lālē<sup>24</sup></i>	<i>laalee</i>	Hausa ‘Welcome!’ Fulfulde ‘salut!’
<i>launī<sup>25</sup></i>	<i>lawni</i>	qualité, espèce (p. tissu slt)
<i>lissāfi<sup>26</sup></i>	<i>lissāfi</i>	arithmetic
<i>lungū</i>	<i>luj<sup>n</sup>gu</i>	ruelle, passage étroit entre deux murs
<i>mà’abbā</i>	<i>māba</i>	vocalist as distinct from a <i>bambādo</i>
<i>mābarās /</i>	<i>mabaraswol (rare)</i>	turban blanc
<i>mābarāshī</i>		
<i>magājīn gārī</i>	<i>magaaji /</i>	conseiller du <i>laamiido</i> , responsable des-
	<i>magaajijjo</i>	travaux intérieurs et extérieurs
<i>māgānī</i>	<i>māgani</i>	medicine
<i>māgēduwā</i>	<i>magēduwa</i>	an illness in which the bone of the little

24 From Kanuri *lalē* ‘hello, greetings’.

25 From Arabic *laun* (Wehr 1966: 884b) ‘color; kind, sort’.

26 From Arabic *ḥisāb* (Wehr 1966: 176a) ‘arithmetic, calculus’.

		toe becomes gradually absorbed and the toe eventually drops off
<i>mài gārī</i>	<i>maigari</i>	a name often given to those whose right name is the same as that of an important person
<i>makullī</i>	<i>makubli</i>	Hausa ‘key, lock’ Fulfulde ‘padlock’
<i>màlāfā</i>	<i>malapaare</i>	chapeau de paille à larges bords
<i>mân jā</i>	<i>manja</i>	palm oil
<i>màntà uwā</i>	<i>manta-uwa</i>	the tree orchid
<i>màràfiyā</i>	<i>marafiya</i>	a small ornament cap
<i>màsōrō</i>	<i>masōro</i>	Hausa ‘whole black pepper’ Fulfulde ‘Benin pepper’
<i>masallāci</i> <sup>27</sup>	<i>massallaare</i>	Hausa ‘mosque’ Fulfulde ‘terrain de prière’
	<i>may</i>	nom pr. d’homme
<i>mayāfi</i>	<i>mayaafiire</i>	grande pièce d’étoffe utilisée comme vêtement de nuit
<i>mayānī</i>	<i>mayāni</i>	handkerchief
<i>mijìn gōrō</i>	<i>mijingōro</i>	a sort of ‘wild kola’
<i>mōlō</i>	<i>mōlōru</i>	Hausa ‘three-stringed guitar’ Fulfulde ‘a small lute’
<i>mulūfi</i>	<i>mulupuwol</i>	vêtement rouge des serviteurs du <i>lāmido</i>
<i>mutàfanninī</i>	<i>mutafanniniijo</i>	très savant (en parl. d’un <i>moodibbo</i> )
<i>nàkiyā</i>	<i>naakiyaari</i>	galette de farine de sorgho, avec du miel et de l’huile
<i>fàṛantī</i> (< En. <i>plate</i> )	<i>paranti</i>	assiette émaillée
<i>farmàlàn Sk.</i>	<i>parmala</i>	Hausa ‘waistcoat’ Fulfulde ‘sorte de gi- let’
<i>fātakā</i>	<i>pataka</i>	Hausa ‘two-shilling piece in old Nigeri- an currency’ Fulfulde ‘florin’
<i>fātārī</i>	<i>paataari</i>	pièce d’étoffe maintenue à la ceinture
<i>fūrē</i>	<i>pure</i>	tobacco flower
<i>rāgā</i>	<i>rāga</i>	Hausa ‘net; netting’ Fulfulde ‘fibre bag for carrying loads; net; stretcher; hammock’

27 From Arabic *muṣallan* (Wehr 1966: 524a) ‘place of prayer, oratory’.

<i>ràncē</i>	<i>ranche</i>	loan Hausa ‘day’
<i>ran</i>	<i>rangādi</i> <sup>28</sup>	Fulfulde ‘originally used by soldiers for the day they were on guard; now used to mean to be away from home for a night or more’
<i>ràngamā</i>	<i>rangama</i>	bartering
<i>rākē</i>	<i>reke</i>	canne à sucre, i.e. <i>Sacharum officinarum</i> Linn.
<i>rīgā</i> and <i>ruwā</i>	<i>rīgarruwa</i>	raincoat
<i>rīgimā</i>	<i>rigima</i>	Hausa ‘quarreling, dispute’ Fulfulde ‘fraude’
<i>rikicī</i>	<i>rikici / rikiwol</i>	fraude, duplicité, tromperie
<i>ruwan gōrō</i>	<i>ruwan-gooro</i>	«jus de kola», i.e. de couleur jaune-orange
<i>shāfā</i>	<i>sāfa</i>	plaster
<i>tsāfī</i>	<i>saafi</i>	magie
<i>tsāmiyā</i>	<i>sāmiya</i> <sup>29</sup>	tamarind tree
<i>sānnu</i>	<i>sannu</i>	salut!
<i>sàngē</i>	<i>saŋ<sup>n</sup>ge</i>	moustiquaire
<i>sarkī / sārākī</i>	<i>sarākījo</i>	an official
<i>sīnādārī</i>	<i>sinaadari</i>	Hausa ‘solder’ Fulfulde ‘plomb’ Hausa ‘kettle’
<i>sintālī</i>	<i>sintalīru</i>	Fulfulde ‘a metal vessel for water for ceremonial ablution’
<i>tsīrē</i>	<i>sirel</i>	bits of meat spitted on stick and toasted
<i>sīsī</i>	<i>siisi</i>	Hausa ‘sixpence in old Nigerian currency’ Fulfulde ‘cinquante centimes’
<i>cittā</i>	<i>citta / sittaare</i>	poivre, piment, i.e. <i>Amomum melegueta</i>
<i>cōkālī</i>	<i>sōkali</i>	spoon
<i>sōrō</i>	<i>sōrowol</i>	rectangular flat-roofed house; dormitory
<i>sōsai</i>	<i>soosey</i>	parfaitement, absolument
<i>sōsō</i>	<i>sooso</i>	éponge végétale, i.e. <i>Luffa cylindrica</i> Roem
<i>shūdī</i>	<i>sūda</i>	blue

28 From Hausa *ran* ‘day’ and English *guard*.

29 This word has the following meaning in Noye’s dictionary (1989: 300b): ‘soie’.

<i>sùlkē</i>	<i>sulke / sulkeewol</i>	cotte de mailles
<i>tàgumī</i>	<i>tāgama</i>	Hausa ‘resting head on hand or knee in thought’
<i>tāgiyā</i>	<i>tāgiyā</i>	Fulfulde ‘ambling’
<i>tānākā</i> <sup>30</sup>	<i>tanagaaru</i>	a cap
<i>tandū</i>	<i>tandūru</i>	Hausa ‘metal container for perfume’
<i>tàrkàcē</i>	<i>tarkace</i>	Fulfulde ‘bidon métallique’
<i>tashā</i> (< En. <i>station</i> )	<i>tasa</i>	Hausa ‘small container’
<i>tāsā</i> <sup>31</sup>	<i>tāsawo</i>	Fulfulde ‘a small leather bottle’
<i>tāwāyē</i>	<i>tāwāye</i>	objets, affaires
<i>tautāu</i>	<i>tawtaw</i>	lieu de stationnement de voitures publiques, gare routière
<i>tēku</i>	<i>teeku</i>	basin, bowl, plate
<i>tàlotàlo</i> <sup>32</sup>	<i>tolotolo</i>	rebellion
<i>tōshī</i>	<i>toosi</i>	impétigo sur les oreilles
<i>tsāmiyā</i>	<i>tsāmiya</i>	océan, spéc <sup>1</sup> Atlantique
<i>tūbālī</i>	<i>tubalīre</i>	dinde, dindon
<i>turmī</i>	<i>turmi</i>	cadeau donné secrètement à une femme
<i>tūtā</i>	<i>tuutawal</i>	tamarind
<i>wādā</i>	<i>waada</i>	dried lump of mud for building; brick
<i>wāhalā</i> <sup>33</sup>	<i>wahla</i>	Hausa ‘six-yard bolt of printed cloth’
<i>wānē</i>	<i>waane / wayne</i>	Fulfulde ‘a roll, bale, of cloth’
<i>wānē</i>	<i>waanee</i>	étendard d’un chef
<i>wānzāmī</i> <sup>34</sup>	<i>wanjāmījo</i>	petit de taille, nain
<i>wātō</i>	<i>wāto</i>	détresse, besoin
<i>wāinā</i>	<i>wayna</i>	un tel
<i>yādī</i>	<i>yādi</i>	(suivi d’un nom ou pronom cpl.: exclamation)
		barber, esp. a barber-surgeon
		i.e.; that is to say
		petit gâteau
		oddments of meat

30 From Arabic *tanaka* (Roth-Laly 1969: 79b) ‘boîte’.

31 From Arabic *ṭāsa* (Wehr 1966: 572b) ‘drinking vessel’.

32 Abraham (1962: 869a) gives: *tō’lo-tōlō*.

33 From Arabic *waḥila* (Wehr 1056b) ‘to sink in mire, get stuck in the mud’.

34 From Arabic *ḥajjām* (Wehr 158b) ‘cupper’, cf. touareg *wa-aḥažžam* (C. Gouffé, *c.p.*), see Baldi (2008: 134, no. 601).

---

<i>yājī</i>	<i>yaaji</i>	poudre de piment
<i>yāyī</i>	<i>yāyi</i>	fashion; fashionable
<i>yārīmā</i> <sup>35</sup>	<i>yeriima</i>	Hausa ‘one of the <i>sàrautā</i> ’ Fulfulde ‘fils d’un <i>laamiido</i> ’
<i>zàbībī</i>	<i>zaabibi</i>	arbrisseau fournissant une tenture jaune
<i>zùngùrū</i>	<i>zun<sup>n</sup> guru</i>	calebasse allongée

## Berber loans in Fulfulde

Tamasheq	Fulfulde	English
<i>taləqqe</i> (f.)	<i>talakaajo</i>	pauvre, indigent
<i>timidhi</i> <sup>36</sup>	<i>te’merre</i>	cent, centaine

## French loans in Fulfulde

<i>desingo/disnugo</i>	dessiner
<i>fontere</i>	pointe, clou
<i>fursina</i>	emprisonnement
<i>gardi</i>	garde, gardien
<i>kerle</i>	clé
<i>kaadiriwal</i>	cadre, encadrement de porte
<i>karte</i>	cartes à jouer
<i>kilo</i>	kilogramme
<i>kisin dans suudu kisin</i>	cuisine (pièce)
<i>kutupaare</i>	coup de poing
<i>lantirki</i>	électricité
<i>yiite laatiiri</i>	électricité
<i>minti</i>	minute
<i>minizi</i>	méningite
<i>ler</i>	heure (durée)
<i>paasin<sup>n</sup> ja</i>	passager (d’un véhicule)
<i>pē<sup>n</sup> gir</i>	épingle
<i>pezgo</i>	peser
<i>pinal</i>	pneu (de bicyclette, etc.)
<i>saabulu</i>	savon

---

35 From Kanuri *Yerīma* ‘traditional title nowadays given to the senior prince of the ruling family’.

36 See Hanoteau (1896: 128–129) ‘cent, centaine’.



<i>san<sup>n</sup>jugo / can<sup>n</sup>jugo</i>	changer, échanger
<i>sarfanjeejo</i>	charpentier, menuisier
<i>sarsarjo</i>	sergent
<i>sompis</i>	blennorragie, «chaude-pisse»
<i>sukkar</i>	sucré
<i>taabal</i>	table
<i>tapiire</i>	tapis

## Giziga loans in Fulfulde

Giziga	Fulfulde	English / French
<i>gawla</i>	<i>gawla</i>	«jeune homme» (pour appeler)
<i>kakaɗaw</i>	<i>kakaɗawru</i>	petit singe, singe vert, i.e. <i>Cercopithecus aethiops tantalus</i>

Kanuri loans in Fulfulde<sup>37</sup>

Kanuri	Fulfulde	English / French
<i>ájgama*</i>	<i>ajagama</i>	variété de sorgho repiqué ( <i>Sorghum durra</i> , var. <i>Niloticum Snowden</i> , <i>Graminées</i> )
<i>bálté</i>	<i>bálte and nange bálte</i>	the period of the day about 7–9 a.m.
<i>barema</i>	<i>baremaaajo</i>	cultivateur, paysan
<i>cîma</i>	<i>ciimaajo</i>	représentant d'un chef, envoyé permanent
<i>dagdagó</i>	<i>dagdaggi</i> (rare)	feuille de <i>habiiru</i> , i.e. <i>Momordica charantia</i> Linn.
<i>galadíma</i> <sup>38</sup>	<i>galdíma</i>	an official of the Native Administration
<i>gashí</i>	<i>gaasin</i>	longue trompette
<i>ngómáři kúra</i>	<i><sup>n</sup>gumri kura</i>	fête de la naissance du Prophète (en pays bornouan)
<i>gurúmbàl</i> <sup>39</sup> *	<i>guru<sup>n</sup>bal</i>	clou de girofle, i.e. <i>Eugenia caryphyllata</i> Thunb

37 In this section the asterisk indicates that the Kanuri words are from Lukas' vocabulary, annexed to his Kanuri grammar (Lukas 1937).

38 Probably through Hausa *gàlādīmā*.

39 From Arabic *qaranful* (Wehr 1966: 760b) 'carnation; clove'.

<i>kazálla</i>	<i>kacalla</i>	Kanuri 'high-ranking military officer'
<i>mándá</i>	( <i>dán</i> ) <i>man<sup>n</sup>da</i>	Fulfulde 'chef de caravane'
<i>fatú</i>	<i>paatu / paatuuru</i>	sel
<i>wúshe!</i>	<i>use!</i>	chat, chatte
		salut!

## Yoruba loans in Fulfulde

Yoruba	Fulfulde	English / French
<i>akòwé</i>	<i>akaavu</i>	commis, secrétaire

## English loans in Fulfulde

<i>amasai</i>	haversack
<i>ambulon</i>	envelope
<i>amsa</i>	answer
<i>anko</i>	hancuff
<i>balūta</i>	blotting-paper
<i>banati</i>	bayonet
<i>baskur</i>	bicycle
<i>bōkiti</i>	bucket
<i>bōko</i> (En. <i>book</i> )	English script
<i>bol</i>	ball, esp. a football
<i>broodi</i>	pain
<i>bujāye</i>	bull's-eye (in musketry)
<i>burōdi</i>	bread
<i>burosi</i>	a brush
<i>diga</i>	pickaxe; digger
<i>dī'o</i>	district officer
<i>esse</i>	essay
<i>farābiti</i>	private
<i>fātere</i>	factory; canteen
<i>filo / filore</i>	oreiller
<i>fok</i>	a fork for eating
<i>fōla</i>	cigarette holder
<i>fōtō</i>	photograph
<i>ngarmafo</i>	gramophone
<i>ngomma</i>	governor
<i>haijin</i>	hygiene
<i>hapsa</i>	officer, i.e. a subaltern

---

<i>helma</i>	head-man
<i>inchi</i>	inch
<i>Ingila</i>	England
<i>injin</i>	engine
<i>jagruŋe</i>	geography
<i>jampa</i>	chemise courte à manches longues ou courtes
<i>jōji</i> (< En. <i>judge</i> )	an administrative officer
<i>kananjur</i> (Taylor) / <i>kalanjir</i> (Noye)	kerosene
<i>kanti</i>	canteen
<i>kata</i>	tamis (à farine)
<i>kobo</i>	petite pièce de monnaie
<i>koŋi</i>	coffee
<i>kōfur</i>	corporal
<i>kola</i>	col (d'un vêtement)
<i>kondo</i>	good conduct badge (mil.)
<i>konkiret</i>	concrete
<i>kopyel</i> (Taylor) / <i>kop</i> / <i>kopru</i> (Noye)	cup
<i>kulba</i>	crowbar
<i>kunin</i>	quinine
<i>kurikit</i>	cricket
<i>kurtu</i>	recruit
<i>lāba</i>	pound, 16 oz.
<i>lai</i> / <i>layi</i>	a line
<i>lamba</i>	number; mark, esp. vaccination marks
<i>lauyājo</i>	lawyer
<i>lēbira</i>	labourer, carrier
<i>leeda</i> (< En <i>leather</i> )	sac ou enveloppe en matière plastique
<i>leftin</i>	lieutenant
<i>likita</i>	doctor
<i>lōri</i>	lorry
<i>manjo</i>	major
<i>map</i>	map
<i>māsinja</i>	messenger
<i>Māyu</i>	May
<i>minti</i>	menthe
<i>mōta</i>	motocar
<i>nai</i>	ninepence
<i>ōfis</i>	office

---

<i>palepale</i>	plate
<i>pam</i>	pound, sterling
<i>pampus</i>	a pump
<i>pasil</i>	passage, e.g. on a steamer
<i>pene</i>	halfpenny
<i>pensur</i>	pencil
<i>pētur</i>	petrol
<i>pin</i>	pin
<i>protrakta</i>	protractor
<i>pursuna</i>	prisoner; convict
<i>raba</i>	india-rubber
<i>resīt</i>	receipt
<i>reeza</i>	lame de rasoir mécanique
<i>rijista</i>	register; registered (letter)
<i>sāje</i>	sergeant
<i>sanja</i>	change
<i>sēbur</i>	shovel
<i>sibiti</i>	hospital
<i>sigirel</i>	cigarette
<i>siliki</i>	silk
<i>siminti</i>	cement
<i>sīsi</i>	sixpence
<i>sitap</i>	postage stamp
<i>sōja</i>	soldier
<i>sōsi</i>	a shirt; usually applied by the native soldiers to a jersey
<i>sukkar</i>	sugar
<i>sukuya</i>	square
<i>suleyre</i>	pièce de monnaie
<i>tāfirtājo</i>	interpreter
<i>tebur</i>	table
<i>tireeda / tireedaaku</i>	commerce ambulant
<i>uulu</i>	laine
<i>usur</i>	a whistle
<i>wagun</i>	waggon; truck
<i>waya</i>	telegraph; wire; telegram

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Abraham, R.C. 1958, *Dictionary of Modern Yoruba*, London: University of London Press.
- Abraham, R.C. 1962, *Dictionary of the Hausa language*, London: Hodder and Stoughton.
- Baldi, S. 1992, "Arabic Loanwords in Hausa via Kanuri and Fulfulde", in: E. Ebermann – E.R. Sommerauer – K.É. Thomanek (hrsg.), *Komparative Afrikanistik (Festschrift Mukarovsky)* = Beiträge zur Afrikanistik 90, Wien: Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Ägyptologie der Universität Wien, pp. 9–14.
- Baldi, S. 1996, "On Arabic Loans in Fulfulde", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 56/3, pp. 388–406.
- Baldi, S. 2008, *Dictionnaire des emprunts arabes dans les langues de l'Afrique de l'Ouest et en swahili*, Paris: Karthala.
- Baldi, S. 2009, "Les emprunts arabes en fulfulde, hausa et kanuri: un héritage commun", in V.A. Vinogradov – A.I. Koval' – A.B. Shluinskij (eds), *Issledovanija po jazykam Afriki* [Research on the languages of Africa]. Acts of the 11th Conference of Africanists, Moscow, May 22–24, 2008, III, Moscow: Sovetskij pisatel' (Russian Academy of Sciences, Institute of Linguistics), pp. 51–81.
- Cyffer, N. 1994, *English-Kanuri Dictionary* = Westafrikanische Studien. Frankfurter Beiträge zur Sprach- und Kulturgeschichte 3, Köln: Rüdiger Köppe.
- Cyffer, N. – J.P. Hutchison (eds) 1990, *Dictionary of the Kanuri Language*, Dordrecht: Foris Publications.
- Hanoteau, A. 1896, *Essai de grammaire tamachek' renferment les principes de ce langage berbère parlé par les Imouchar' ou touareg avec des textes, poésies, conversations et traduction, suivi d'une notice sur la carte annexe et des fac-similés d'écritures tifinar'*. Alger; repr. Amsterdam: Apa – Philo Press, 1976<sup>2</sup>.
- Hutchison, J.P. 1981, *The Kanuri Language. A reference grammar*, Madison: University of Wisconsin.
- Jullien de Pommerol, P. 1999, *Dictionnaire arabe tchadien-français suivi d'un index français-arabe et d'un index des racines arabes*, Paris: Karthala.
- Kaye, A.S. 1986, *A Dictionary of Nigerian Arabic* = Bibliotheca Afroasiatica 2, Malibu: Undena Publications.
- Kazimirski, A. de Biberstein 1860, *Dictionnaire arabe-français*, Paris: Maisonneuve et C<sup>ie</sup>.
- Lukas, J. 1937, *A Study of the Kanuri Language*, London: Oxford University Press.
- Lukas, J. 1970, *Studien zur Sprache der Gisiga (Nordkamerun)* = Afrikanistische Forschungen 4, Glückstadt: J.J. Augustin, pp. 39–155.
- Noye, D. 1989, *Dictionnaire foulfouldé-français. Dialecte peul du Diamaré Nord-Cameroun*, Paris: Paul Geuthner.
- Roth-Laly, A. 1969–1971–1972, *Lexique des parlers arabes tchado-soudanais*, I-III, Paris: CNRS.
- Taylor, F. W. 1932, *A Fulani-English Dictionary*, Oxford: Clarendon Press.
- Wehr, H. 1966. *A Dictionary of Modern Written Arabic*, ed. by J. Milton Cowan, Wiesbaden-London: Otto Harrassowitz.

Sergio Baldi  
 Università di Napoli "L'Orientale"  
 sbaldi@unior.it

ALESSANDRO BAUSI

### Filologi o “falsari”? Ancora su un passo del *Gadla Libānos*\*

#### Agiografia e filologia

Tra i diversi apporti metodologici innovativi che hanno contraddistinto la vasta attività di Paolo Marrassini etiopista studioso e docente, accanto all’agiografia tiene un posto di assoluto rilievo la filologia come critica del testo. Certamente più che per l’agiografia,<sup>1</sup> l’applicazione di principi chiari e di una prassi editoriale critica, volta alla ricostruzione del testo autentico e alla sua interpretazione<sup>2</sup> ha assunto nell’opera di Paolo Marrassini i contorni di una prassi tanto ov-

---

\* Lavoro eseguito nell’ambito del progetto “TraCES: From Translation to Creation: Changes in Ethiopic Style and Lexicon from Late Antiquity to the Middle Ages”, Advanced Grant nr. 338756, ERC, e del sotto-progetto “Cross-Section Views of Evolving Knowledge: Canonico-Liturgical and Hagiographic Ethiopic Christian Manuscripts as Corpus-Organizers”, SFB 950 “Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa”, DFG.

1 Ai quali si deve pur concedere di aver perseguito altre priorità: cfr. L. Ricci, “Guidi, Ignazio”, *E Ae* 2 (2005), pp. 908b–909b; S. Chernetsov, “Turaev, Boris Aleksandrovič”, *E Ae* 4 (2010), pp. 1002a–1003b; L. Ricci, “Conti Rossini, Carlo”, *E Ae* 1 (2003), pp. 791a–792b; cfr. inoltre D. Nosnitsin, “Hagiography”, *E Ae* 2 (2005), pp. 969a–972a; Id., “Saints, Christian”, *E Ae* 4 (2010), pp. 476a–480b. In qualche misura Conti Rossini e soprattutto Enrico Cerulli – su cui cfr. L. Ricci, “Cerulli, Enrico”, *E Ae* 1 (2003), pp. 708b–709b – si sono avvicinati molto a un approccio agiografico moderno, cfr. Conti Rossini 1937; Cerulli 1958. Un ottimo esempio delle potenzialità del metodo applicato al ciclo dei “Nove Santi” ha dato Brita 2010, recensito da Marrassini 2012; cfr. anche Kaplan 1984. Marrassini ha peraltro giustamente esteso con piena consapevolezza teorica l’approccio non solo filologico, ma anche *agiografico* allo studio dei testi cosiddetti “storiografici”: valga per tutti l’esempio della *Cronaca di ‘Amda Šeyon*, cfr. Marrassini 1993, 2005.

2 E non, come spesso era stato e talvolta ancora è, alla riproduzione del testo trasmesso dal primo manoscritto a portata di mano o alla venerazione del “feticcio” del singolo manoscritto.

via, vista dalla prospettiva di altre discipline, quanto rivoluzionaria e dirompente nel contesto della etiopistica sia italiana sia internazionale.<sup>3</sup>

L'applicazione dei principi ecdotici ricostruttivi ai testi agiografici etiopici ha in effetti scontato una doppia difficoltà, dovendo farsi carico di due ipotesi:

(1) la bontà dell'applicazione del metodo ai testi etiopici in genere, al di fuori dei generi letterari di pertinenza della biblistica, dell'apocrifologia, della patristica – da un certo punto di vista, aree intermedie o di sovrapposizione tra l'etiopistica e altre discipline – dove la frequentazione delle versioni in etiopico dal greco di epoca antica, da parte di studiosi non etiopisti, ma con conoscenze di etiopico, ha spesso comportato la tacita assunzione di un atteggiamento filologico più maturo e comunque indipendente dalle pratiche vigenti in etiopistica;<sup>4</sup>

(2) la possibilità di una critica testuale ricostruttiva per i testi agiografici, per i quali, com'è ben noto, si è spesso invocata, talvolta anche con ragione, la inapplicabilità di tale prassi editoriale, perché questa avrebbe oscurato la natu-

3 Per la quale le tradizionali connessioni dell'etiopistica con l'antropologia africanistica lasciavano apparire in qualche misura meno "esoterico", sebbene fino ad allora scarsamente praticato, un approccio agiografico proprio, di contro alla tradizionale visione positivista prevalente da Ignazio Guidi a Boris Turaev e a Carlo Conti Rossini, per citare solo i maggiori. Un'idea chiara della totale incomprensione della innovatività del metodo editoriale e dell'approccio agiografico applicato nel *Gadla Yoḥannes Mesrāqāwi* (Marrassini 1981; cf. anche la comunicazione programmatica "Ethiopian Hagiography: History of Facts and History of Ideas", presentata all'"International Symposium on History & Ethnography in Ethiopian Studies (Organized in Collaboration with the Italian Cultural Institute)", Makonnen Hall, Sidist Kilo Campus, November 18-25, 1982, consultabile presso la biblioteca dell'Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University, nel fascicolo che raccoglie le diverse comunicazioni, pp. 2–11) si ricava dalla disarmante recensione di Hammerschmidt 1990. Sullo sfondo di questa incomprensione si colloca anche il rapporto complesso e non facile con Lanfranco Ricci, allievo diretto di Conti Rossini e massimo rappresentante ed erede della scuola etiopistica italiana nel secondo dopoguerra – cfr. A. Bausi, "Ricci, Lanfranco", *EAE* 4 (2010), pp. 387a–388b. Ricci non fece mai mancare il suo appoggio accademico a Paolo Marrassini, riconoscendone la statura, volendolo fortemente a Napoli e affidando poi di fatto a lui e alla sua scuola una parte importante del futuro della disciplina; egli non avallò però mai esplicitamente, sebbene ciò avvenisse spesso nei fatti, alcuno dei punti metodologici che da parte sua Marrassini, allievo in etiopistica di Stefan Strelcyn, ma proveniente dalla semitistica fiorentina e sensibile alle sollecitazioni linguistico-filologiche di quell'ambiente, riteneva i più qualificanti della propria attività scientifica.

4 Sulla situazione generale della filologia etiopica cfr. Marrassini 1987, 1996, 2008: 272–273, 2009; Lusini 2005; Bausi 2006, 2008, 2010, 2014.

ra di testo fluido, mobile, instabile e continuamente rinnovato, tipica di testi di tradizione attiva e non meccanica,<sup>5</sup> propria del genere.<sup>6</sup>

Coloro che invocano la inapplicabilità della filologia ricostruttiva ai testi etiopici e a quelli agiografici in particolare, talvolta raccolti sotto la bandiera di una non sempre ben precisata o ben intesa “New Philology” da cui traggono la giustificazione a non condurre una edizione propriamente critica, ma a riprodurre invece tal quale il testo di un singolo manoscritto, o ad emendarlo secondo criteri estremamente incerti,<sup>7</sup> non hanno finora fornito, a giudizio di chi scrive, alcun elemento serio a loro giustificazione. Si può anzi dire di più: che il legittimo, giusto e sacrosanto interesse per il singolo manoscritto di per sé, come autonomo oggetto di studio e di interesse sotto l’aspetto archeologico-materiale o storico-sociale o anche testimone di uno o più momenti testuali determinati – cioè quel che già Giorgio Pasquali sussumeva nella categoria di “storia della tradizione” – non toglie nulla al valore della finalità della ricostruzione della fase più antica attingibile di un testo – cioè quel che rientra nella “critica del testo”, il cui compito è, in sostanza, il tendenziale accertamento di una verità storico-culturale attraverso il recupero e la corretta inter-

5 La fluidità del testo o la sua mobilità e instabilità nella tradizione, la “tradizione attiva”, secondo una fortunata espressione introdotta da Alberto Varvaro (1970; cfr. anche Id. 2012), non è l’unico fattore a determinare l’impossibilità di procedere a edizioni ricostruttive con procedimento meccanico, che può essere impedito da aspetti peculiari della tradizione e tipicamente da tradizioni bipartite (“recensioni aperte”, cf. Alberti 1979). Sul problema si veda ora anche la sezione dedicata alla critica del testo nel manuale a cura di Bausi et al. 2014.

6 Si veda per esempio Delehay 1976: 65: “Uno studioso attento e accorto ci penserà due volte prima di tentare un’edizione critica di quei testi spregevoli, copiati cento volte, continuamente rimaneggiati, e prima di sottolineare nei manoscritti un’infinità di varianti che non insegnano niente a nessuno, nient’altro, almeno, se non l’instabilità dei testi di questa categoria cosa che già si sa”. Sul metodo e i problemi propri della edizione dei testi agiografici cfr. almeno anche de Strycker 1975; Lapidge 1994; e il numero monografico di *Sanctorum* 2004, con interventi di F. Scorza Barcellona, “L’edizione critica delle fonti agiografiche”, pp. 9–11; P. Chiesa, “Testi agiografici stratificati. Problemi editoriali negli *Acta Gallonii* e nella *Passio Peregrini Bolitani*”, pp. 13–23; G.P. Maggioni, “Filologia mediolatina e testi agiografici. Casi di normale eccezionalità”, pp. 25–50; E. Paoli, “Agiografia, filologia, storia”, pp. 51–65; A. degl’Innocenti, “Aspetti della trasmissione dei testi agiografici”, pp. 67–77, e altri; cf. anche Van Acker 2012.

7 Senza alcuna intenzione di esaurire la casistica, a titolo di esempio basterà citare alcune delle ultime edizioni di testi agiografici pubblicate in serie anche rinomate, per esempio alle edizioni di Tedros Abraha 2007, 2009; Raineri 2010; per le recensioni a queste edizioni e ulteriori elementi bibliografici e di contenuto, che qui non ripeto, rinvio a Bausi 2014. Tra i molti aspetti deficitari negli studi etiopici, purtroppo, vi è lo scarso controllo che si esercita sulla produzione di carattere testuale e filologico, con recensioni spesso esclusivamente descrittive, che non entrano nel merito tecnico delle tesi sostenute e dei problemi.



pretazione di un prodotto testuale. Se si ritiene poi che fluidità, mobilità, instabilità e continuo rinnovamento della tradizione siano caratteristiche intrinseche del genere agiografico o di altri, tali da rendere di fatto atomizzato, sfuggente e inafferrabile l'oggetto stesso di studio – "l'originale" –, non basta che si invochi il principio genericamente: se ne deve invece dimostrare la validità sulla base di una casistica rappresentativa, adeguata e concreta.<sup>8</sup> Questa breve premessa serve ad introdurre la presentazione di un caso di cui già mi sono occupato, che presenta invece evidenza in direzione esattamente contraria.

### *Gadla Libānos* § 30

In occasione della finalizzazione del mio elaborato per la pubblicazione nella serie degli *Scriptores Aethiopici* del *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium*, nel gennaio–febbraio del 2002, una forte divergenza d'opinione mi oppose a Lanfranco Ricci, allora responsabile della serie. Il contrasto verteva sulla interpretazione di un passo del *Gadla Libānos* (GL), nella recensione da me indicata come GL3,<sup>9</sup> all'epoca attestata esclusivamente dalla edizione a stampa che Carlo Conti Rossini aveva condotto su un manoscritto ignoto. Il passo era cruciale per la tradizione su "Libānos traduttore del Vangelo" e l'ipotesi connessa delle tradizioni sui "monaci siri" e la "seconda cristianizzazione dell'Etiopia".<sup>10</sup> Conseguenza di questo contrasto fu che fui costretto, con mio sommo rincrescimento, a mettere a testo e a tradurre un passo, il § 30 della edizione poi pubblicata, in una forma "editoriale", a mio avviso eviden-

8 A mia conoscenza, chi si è finora pronunciato in tal senso ha addotto esempi assolutamente non pertinenti, tratti per esempio dai testi documentari – cfr. Wion-Bertrand 2011, e dettagliatamente al riguardo in Bausi 2014b – o semplicemente ha applicato un metodo di cui non ha dato alcuna giustificazione.

9 Su Libānos, oltre a Bausi 2003a e 2003b, cfr. Id., "Libanos", *EAE* 3 (2007), pp. 558b–560b; Fiaccadori 2010; Kropp 2012: 207–215. Per la tradizione manoscritta del *Gadl* e dei *Miracoli* di Libānos, cfr. Bausi 2003: xi–xxviii (testo).

10 Per i dati della questione cfr. Bausi 2003b: 169, n. 2; Brita 2010: 29–39; ed ora Marrassini 1999 e soprattutto 2014: 103–108, con una certa sottovalutazione a p. 108 della problematicità del passo del GL3 (GL § 30), la cui discussione Marrassini giudica in fondo superflua, dato che «il testo, comunque lo si voglia tradurre, *non dice* che la traduzione di Libānos, come sostenuto da vari autori, sia stata fatta dal siriano, e anzi non specifica mai la lingua di partenza; se i testi, in queste discussioni, contano qualcosa, e se ci si basa sul nostro, questa traduzione potrebbe essere stata fatta *da qualsiasi lingua*, ivi compreso, per l'appunto, il greco». Il fatto è che se è giusta la interpretazione che ne ho dato, la scrittura/traduzione del *Vangelo* di Matteo si limita ad alcune pericopi.

temente corrotta e non perspicua. Ecco il passo in questione, limitatamente al punto in discussione, come fu stampato nei volumi di testo e traduzione del *Corpus*:<sup>11</sup>

[...] ወነበረ ፡ በበቅላ ፡ ጌ ፡ ዓመተ ፡ ውስተ ፡ ከርሠ ፡ ጸላዕት ፡ ወጸሐፈ ፡ በህየ ፡ ወንጌሉ ፡ ማቴዎስ ፡ ብጹዕ ፡ ወአመ ፡ ይመጽእ ፡ [...]

[...] e rimase in Baqlā per sette anni, nel recesso di una roccia, e scrisse là il *Vangelo* del beato Matteo; e allorché se ne veniva [in mezzo alla gente] [...]

La emendazione da me proposta, fortemente corroborata da un passo parallelo dei *Miracoli di Libānos* fino allora ignoto, avrebbe invece permesso di gettare lo sguardo su una tradizione nuova, che attribuiva a Libānos la scrittura di due particolari pericopi del *Vangelo* di Matteo. Di questo resi conto come potevo, in nota e solo in traduzione, nel volume di traduzione del *Corpus*:<sup>12</sup>

[...] e rimase in Baqlā per sette anni, nel recesso di una roccia, e scrisse là il *Vangelo* di Matteo – «Beato» (cfr. Mt 5,1) e «Quando verrà» (cfr. Mt 25,31) [...]

Per quanto avessi ovviamente previsto di adottare nella edizione ogni accorgimento tecnico inteso a rendere evidente il mio intervento editoriale e a distinguere tra tradizione e congettura, Ricci mi accusò di fare opera di falsità e invenzione. Per vari motivi decisi di desistere da ulteriori discussioni in quella sede.<sup>13</sup>

11 Bausi 2003a, § 30, 14 (testo), 11 (trad.). Il testo fu pubblicato per la prima volta da Conti Rossini 1903: 26 e parafrasato nella sua *Storia d’Etiopia*, Conti Rossini 1928: 157: «Per sette anni dimora in Bacla, ove traduce l’evangelo di Matteo», e p. 158: «nel fondo paiono esservi storici elementi, come ... la sua traduzione dell’Evangelo, e l’indicazione dei principali suoi centri di attività religiosa, fra i quali è singolare la menzione di Bacla, ove realmente fioriva un centro abitato dell’età aksumita».

12 Bausi 2003a: xxxiv e n. 34 (trad.).

13 Nell’atteggiamento inflessibile e sordo a ogni ragione filologica di Lanfranco Ricci pesarono nell’occasione tanto la reverenza verso il suo maestro Carlo Conti Rossini, che aveva di fatto avanzato e canonizzato l’interpretazione tradizionale del passo e il suo ruolo funzionale alla teoria dei Nove Santi traduttori del Nuovo Testamento, oltre a dare la prima edizione del *GL* (Conti Rossini 1903: 25–41), quanto la totale contrarietà a qualsiasi prassi editoriale che prevedesse la ricostruzione o una sia pur minima critica al *textus receptus*, aggravata dall’irritazione per un “giovane” che, come me nell’occasione, proponeva oltre alla congettura una interpretazione radicalmente diversa del passo. Come altri che hanno avuto a che fare con Ricci su questioni editoriali e non solo, ho collezionato anch’io la mia dose di corrispondenza velenosa, sprezzante e cruenta, di cui riporto qui un estratto relativo al passo

Sottoposi però contemporaneamente ad *Aethiopica* una breve nota in cui rendevo conto in dettaglio della mia interpretazione e riportavo, anche in quella sede, il passo decisivo, e in ogni caso per me rivelatore, dei *Miracoli*:<sup>14</sup>

Venne una donna cieca dal paese di Bihāt, figlia del prete ʾEbna Krestos. I suoi fratelli la condussero nel luogo dove il santo Libānos aveva scritto con la sua santa mano la parola del Figlio del Signore, cioè il *Vangelo* del regno: infatti aveva scritto «Beati» (cfr. Mt 5,1 sgg.) nella terra di Degsā; e «Quando il Figlio dell'uomo verrà» (cfr. Mt 25,31 sgg.) nella terra di Hagarāy; il capitolo delle pecorelle (cfr. Mt 18,12 sgg.) dove le sue ossa furono sepolte.

Questo che segue era il testo congetturale che avevo proposto:

ወነበረ ፡ በበቅላ ፡ ጌ ፡ ዓመተ ፡ ውስተ ፡ ከርሠ ፡ ጸላዕት ፡ ወጸሐፈ ፡ በህየ ፡ ወንጌለ ፡ ማቴዎስ ፡ ብጹ፡፡፡ ፡ ወአመ ፡ ይመጽእ ፡

del *GL*, da una lettera del 16 gennaio 2002, con un allegato di rilievi datato 13 gennaio 2002, p. 2 (riporto in corsivo il sottolineato e in maiuscoletto il sottolineato in rosso): «Riassunto del CRGL [= edizione Conti Rossini 1903 del *GL*. A.B.]. Si legge: "... dove scrive alcuni Versetti del Vangelo di Matteo". Questa indicazione è un *falso*, *inventata* dal Bausi. Il testo et. (CRGL, p. 26) dice: "... a Baqla per sette anni nel recesso (non "ventre") di una caverna, e quivi mise per iscritto il santo Vangelo di Matteo. E veniva fra la gente e fece sgorgare acque sorgive e prese a compiere miracoli e prodigi". Questa *e non altra* è l'interpretazione consentita dal testo ge'ez (i quattro punti dopo "buṣu" sono significativi, siano essi dello autore o del CR, il quale, nella sua padronanza del ge'ez, si innalzava di centocinquanta spanne e passa aldisopra di me, e del Bausi insieme). È un altro caso, ma non ce n'era proprio bisogno, che sta a mostrare quanto il tessuto della lingua ge'ez sfugga al Bausi. [...] Il testo qui cit. [...] DEVE ESSERE, dunque, CORRETTO SECONDO LA TRADUZIONE DA ME ORA INDICATA. Qualora poi il Bausi volesse insistere nella sua fantastica elucubrazione, di cui gongola, lo faccia pure, ma *in nota*, AGGIUNGENDO però subito TASSATIVAMENTE: "L. Ricci dichiara impossibile, per i motivi testuali che non lo consentono, e quindi da escludere, l'interpretazione da me qui fornita". Il filologo Bausi sa certamente che, concordanze bibliche alla mano, ogni testo etiopico del genere può essere sminuzzato in altrettanti versetti o frammenti di versetti biblici, slegati tra loro».

- 14 La nota (Bausi 2003b) venne pubblicata nello stesso anno in cui venivano stampati i due volumi del *Corpus*. Cfr. il passo nella edizione del *Corpus* Bausi 2003a: § 497, 191 (testo), 110 (trad.), miracolo nr. 60 nella numerazione della edizione. Non ripeterò qui altre considerazioni di cui sono ancora pienamente convinto sul valore della congiunzione ʾama, sia nel passo (*waʾama yemaṣṣe*) sia in generale, a supporto della mia interpretazione, cfr. Bausi 2003b: 171–174. Cfr. anche i rilievi precisi di Fiaccadori 2004: 37, n. 1.

e rimase in Baqlā<sup>15</sup> per sette anni, nel recesso di una roccia, e scrisse là il *Vangelo* di Matteo – «Beat<i>» (cfr. Mt 5,1) e «Quando verrà» (cfr. Mt 25,31)

Com'è evidente, il nuovo testo proposto risulta da una congettura veramente minima, e a parer mio palmare, con correzione di *beṣu*<sup>c</sup> – facilmente corrotto nel contesto – in *beṣu*<<sup>c</sup>*ān*>, non «il beato», ma «Beati».

### I Tituli

Non è infatti tanto la portata della correzione, quanto la nuova interpretazione degli elementi già noti che ne risulta, a dare un senso completamente nuovo al passo, perspicuo e convincente. Lo snodo essenziale di questo cambiamento è l'identificazione nel passo di *tituli* di pericopi proprie del *Vangelo* di Matteo:<sup>16</sup> *beṣu*<sup>c</sup>*ān* (*beṣu*<sup>c</sup>*ān*) «Beati», o anche introdotto da *ba*<sup>ʿ</sup>*enta* «Riguardo ai Beati»,<sup>17</sup> cioè Matteo 5,1 sgg.; ed evidentemente *ʾama yemaṣṣe*<sup>ʿ</sup> «Quando verrà», cioè Matteo 25,31 sgg. per la seconda venuta di Cristo. Di questa seconda pericope è in uso più frequentemente il *titulus* che recita *Ba*<sup>ʿ</sup>*enta meṣ*<sup>ʿ</sup>*atu la-Krestos* «Riguardo alla venuta di Cristo».<sup>18</sup> A ben vedere, però, anche di *ʾama yemaṣṣe*<sup>ʿ</sup> – anzi: precisamente *wa*<sup>ʿ</sup>*ama yemaṣṣe*<sup>ʿ</sup> esattamente come si trova nel testo del *GL* – si trova attestazione esplicita nella tradizione etiopica, come *titulus* indicante la pericope di Matteo 25,31 sgg., tra quelle *esclusive* del *Vangelo* di Matteo, per esempio nella edizione etiopica del *Vangelo* del 1924, ri-

15 Sul toponimo, oltre la sua generica collocazione nella cosiddetta zona delle “rore eritree”, su cui A. Manzo, “Rora”, *EAE* 4 (2010), pp. 410a–411a, cfr. ora l'approfondito esame di Fiacadori 2010: 183–185 e *passim*, assai sottovalutato da Kropp 2013: 236–237. Sulla tradizione dello “scrivere” come elemento agiografico nel ciclo della cosiddetta “seconda cristianizzazione”, cfr. ora gli elementi raccolti da Brita 2010: 37–39.

16 Per i *tituli* delle pericopi nei Vangeli, cfr. Zuurmond 1989: I parte, 22–23, § 3, D, e II parte, 13–15, § 22, b–c; e in Matteo, Id. 2001b: 27–29 e 463–464 per il testo.

17 Le beatitudini di Mt 5,1 sgg. sono indicate con *Ba*<sup>ʿ</sup>*enta beṣu*<sup>c</sup>*ān* in Zuurmond 2001b: 463, e così anche nella edizione della British and Foreign Bible Society (cfr. Id. 1989: I parte, 226–234, § 18, B), con la precisazione che «Reflecting Ἰερί in the Greek titles the titles in Ethiopic usually are introduced by *ba*<sup>ʿ</sup>*enta*, but some later manuscripts omit this word» (*ibid.* I parte, 22).

18 La seconda venuta di Cristo e il giudizio finale di Mt 25,31 sgg. sono indicati con *Ba*<sup>ʿ</sup>*enta meṣ*<sup>ʿ</sup>*atu laKrestos* in Zuurmond 2001b: 464.

stampata nel 1967.<sup>19</sup> E alle stesse sezioni *esclusive* del *Vangelo* di Matteo appartengono alcune delle beatitudini.<sup>20</sup>

Questo supplemento di riflessione sul senso della citazione delle pericopi, oltre a confermare l'interpretazione testuale e la congettura, individua più chiaramente l'intenzione dell'autore del passo e ne restituisce in modo preciso il pensiero: la citazione delle pericopi *esclusive* al *Vangelo* di Matteo fornisce un valore aggiunto di coerenza e sottolinea con maggior forza che proprio del *Vangelo* di Matteo si intende dire. In tale prospettiva, pare probabile che il passo dei *Miracoli* al § 497, che distribuisce la scrittura delle pericopi in diverse località, possa rappresentare uno sviluppo secondario. Non ritengo al momento ci si possa spingere oltre.

### Il *Gadla Libānos* nella nuova documentazione manoscritta

Il progetto Ethio-SPaRe<sup>21</sup> ha condotto dal 2009 al 2014 una intensa e mirata campagna di censimento, digitalizzazione e catalogazione delle collezioni manoscritte preservate nelle istituzioni ecclesiastiche del Tegrāy orientale, destinata nel corso del tempo, in considerazione della eccezionale qualità del materiale raccolto e della avanzata metodologia applicata, ad avere importanti conseguenze per lo studio in generale dei manoscritti etiopici e la storia culturale della regione in particolare.

Tra i manoscritti raccolti dal progetto Ethio-SPaRe risultano non meno di dieci manoscritti contenenti testi del ciclo agiografico di Libānos, considerando sia il *Gadla Libānos* sia i *Miracoli di Libānos*. Tra questi manoscritti, due trasmettono anche la versione *GL3*, finora attestata esclusivamente dalla edi-

19 Cfr. la edizione etiopica *Wangēl Qeddus* 1967 (ristampa della edizione del 1924, per le quali cfr. Zuurmond 1989: I parte, 236, § I), p. 535b, ove si elenca tra le pericopi caratteristiche di Matteo (*yatalayyabbat Matēwos*): «25,31 wa'ama yemaṣṣe»; così anche nel commentario *ʾandemtā* al passo, *ibid.* p. 175 (ringrazio per questa ultima indicazione il *mamher* Heruya ʾĒrmyās, che mi ha fornito alcune preziose osservazioni sul testo, esaminato nel corso di un seminario ad Amburgo nel semestre invernale 2013–2014).

20 Cfr. sempre la edizione etiopica *Wangēl Qeddus* 1967: 535b, ove si elencano, sempre tra le pericopi esclusive di Matteo: 5,4 *beṣuʾān yawāhān* «5,4 beati i miti» e 5,7 *beṣuʾān maḥaryān* «5,7 beati i misericordiosi».

21 Diretto da Denis Nosnitsin, il progetto “Ethio-SPaRe: Cultural Heritage of Christian Ethiopia. Salvation, Preservation, Research” è un Independent Researcher Starting Grant finanziato dal European Research Council, che opera presso il Hiob Ludolf Centre for Ethiopian Studies di Amburgo. Tra i lavori principali scaturiti da questa importante attività di ricerca, cfr. Nosnitsin 2013a, 2013b.

zione a stampa di Conti Rossini, per quanto l'esistenza di altri manoscritti, purtroppo finora non accessibili, fosse nota da tempo.

Visto l'interesse del passo sopra discusso come anche dei paragrafi adiacenti, contenenti tra varie altre tradizioni interessanti anche la formula per la invocazione della discesa della luce in occasione della festa del “fuoco sacro” a Gerusalemme (*redatā berhān*),<sup>22</sup> si fornisce qui una breve edizione dei §§ 29-31 del *Gadla Libānos* che tiene conto sia dei nuovi manoscritti Ethio-SPaRe, sia delle edizioni precedenti.<sup>23</sup>

Come si vede, i due manoscritti Ethio-SPaRe – dei quali sarà ovviamente necessario chiarire il posto e il ruolo nella tradizione, al di là di questo breve passo – oltre a rivelare errori non immediatamente apparenti nel testo Conti Rossini, confermano pienamente la bontà della lezione congetturale: *beṣuʿān waʿama yemaṣṣe*<sup>24</sup> con l'interpretazione che ne consegue.<sup>24</sup> Ritengo con ciò chiusa la discussione su questo passo, che mostra però, ancora una volta, come lezioni divergenti spesso<sup>25</sup> non indichino affatto libera variabilità del testo, ma semplicemente errori e corruzioni: il cui mancato riconoscimento ha come conseguenza un disperante appiattimento di ogni valore linguistico ed espressivo, nella falsa presunzione che ogni lezione sia difendibile e abbia un senso.

Segue il prospetto delle sigle utilizzate, edizione e traduzione:

- J Ethio-SPaRe AKM-004, chiesa di Kidāna Mehṛat ʿAmbasat, *wara-dā* Gulo Makadā, *ṭābiyā* ʿAmbasat Foqadā, *quṣat* ʿAmbasat;<sup>26</sup> manoscritto composito; l'unità contenente il *Gadla Libānos* è preliminarmente databile al XVIII secolo; i §§ 29–31 ai ff. 26<sup>ra</sup>–26<sup>vb</sup>;

22 Cfr. la esauriente trattazione di Facciadori 2004; e Id., “Rādātā bərhan”, *EAE* 4 (2010), pp. 353a–354b.

23 Il commento si limita però ai soli elementi di novità che emergono dalla testimonianza dei nuovi manoscritti; per gli altri, cfr. Bausi 2003a: 10–11 (trad.).

24 I “feticisti” di scarso senso critico e linguistico, che hanno assoluto bisogno della testimonianza materiale positiva per accettare la bontà di una lezione, congetturale o attestata, saranno ora soddisfatti, o turbati; così anche coloro che tacciano i filologi che fanno il loro mestiere di falsari che inventano lezioni a loro piacimento. Se ciò non mettesse a rischio un sano senso del ridicolo, sarebbe il caso di invocare la celebre affermazione di Richard Bentley: «Nobis et ratio et res ipsa centum codicibus potiores sunt», citato da Timpanaro 1981: 14, con la n. 35; trad. ingl. 2005: 55: «For us, reason and the facts are worth more than a hundred manuscripts». Serie considerazioni sulla natura della tradizione di alcuni testi mediolatini, da verificare attentamente anche per i testi etiopici, avanza Chiesa 2012.

25 Quanto spesso spetta al filologo determinare.

26 Cfr. Nosnitsin 2013a: 80–82 (ʿAmbasat Kidāna Mehṛat).

- K Ethio-SPaRe MGM-012, chiesa di Mikā'el Me'esār G'weḥilā, *wara-dā* Gāntā 'Afašum, *ṭābiyā* 'Addi Qanay, *quṣat* Me'esār G'weḥilā;<sup>27</sup> preliminarmente databile al XIX secolo; i §§ 29–31 ai ff. 6<sup>rb</sup>–7<sup>rb</sup>;
- R Conti Rossini 1903: 25–26;
- Ba.<sup>2003a</sup> Bausi 2003a: 14–15 (testo), 10–11 (trad.);
- Ba.<sup>2003b</sup> Bausi 2003b.

- § 29 ወሶበ ፡ ሰምዐ ፡ ብፁዕ ፡ ሊባኖስ ፡ ዜናሃ ፡ ለኢትዮጵያ ፡ ቀዲሙ- R25 | J26ra |  
ኒ ፡ ከመ ፡ ጎረቤታ ፡ ጽዮን ፡ ወወፅአት ፡ ምስለ ፡ ዕብሉ ፡ ሐኪም ፡ K6rb  
ንጉሥ ፡ ወምስለ ፡ አዛርያስ ፡ ሊቀ ፡ ካህናት ፡ ዘወፅአ ፡ ለኢትዮ- K6va  
ጵያ ፡ ወምስለ ፡ ሻወጂ ፡ መጻሕፍት ፡ ወዳግምኒ ፡ በትንሣኤሁ ፡  
5 ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ሶበ ፡ የዐውዱ ፡ ካህናት ፡ እን R26 | J26rb  
ዘ ፡ ይብሉ ፡ ትንሣኤክ ፡ | ለ<እ>ለ ፡ አመነ ፡ ብርሃኑክ ፡ ፈኑ ፡  
ዲቤነ ፡ ኢይወርድ ፡ ብርሃን ፡ ዘእንበለ ፡ በሰብአ ፡ ኢትዮጵያ ፡  
ወእስክንድርያ ፡ ወበደብረ ፡ ቀስቋምኒ ፡ ዘሀለዉ ፡ ጅ ፡ አክልብ  
ት ፡ ኢያበውኡ ፡ ዘእንበለ ፡ ዓስብ ፡ ዘእንበለ ፡ ለሰብአ ፡ ኢትዮ-  
10 ጵያ ፡ ወዐመ ፡ አርዝኒ ፡ ዘተከለ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ K6vb  
ኢትወድቅ ፡ በማኅዌ ፡ ወበምሳር ፡ ዘእንበለ ፡ በእደ ፡ ኢትዮጵ-  
§ 30 ያ ፡ ወብጹዕስ ፡ ሊባኖስ ፡ ሶበ ፡ ሰምዐ ፡ ዜናሃ ፡ ለኢትዮጵያ ፡  
ተፈሥሐ ፡ ወሐረ ፡ እምደብረ ፡ ዘይት ፡ ውስተ ፡ ኢትዮጵያ ፡ በ  
ሰላመ ፡ እግዚአብሔር ፡ እንዘ ፡ ይዘምር ፡ በስብሐት ፡ ወበጸሎ  
ት ፡ መዓልተ ፡ ወሌሊተ ፡ ወበጽሐ ፡ ምድረ ፡ ኢትዮጵያ ፡ ወነበ  
5 ረ ፡ በበቅላ ፡ ጂ ፡ ዓመተ ፡ ውስተ ፡ ክርሠ ፡ ጸላዕት ፡ ወጸሐፈ ፡ በ  
ህየ ፡ ወንጌለ ፡ ማቴዎስ ፡ ብፁዓን ፡ ወአመ ፡ ይመጽእ ፡ ወአውፅ  
§ 31 አ ፡ ማየ ፡ ወነበረ ፡ እንዘ ፡ ይገብር ፡ ተአምረ ፡ ወመንክረ ፡ ወእ

29,2 ወወፅአት ፡ ] R J; ወወ{ፅ}አት ፡ s.l. K | ሐኪም ፡ ] J K; ሐኪም ፡ R 3 ንጉሥ ፡ ] R J; om. K አዛርያስ ፡ ] J K Ba.<sup>2003a</sup>; አዛርያስ ፡ R 4 ሻወጂ ፡ ] R J; ሻወጂ—K | ወዳግምኒ ፡ ] J K; ወበዳግምኒ ፡ R 5 ሶበ ፡ ] R J; ወሶበ ፡ K 6 ለ<እ>ለ ፡ ] Ba.<sup>2003a</sup>; ለለ ፡ R J; ለሶለ ፡ K | አመነ ፡ ] J K Ba.<sup>2003a</sup>; አማን ፡ R | ብርሃኑክ ፡ ] R K; ብርሃኑክ ፡ J 7 በሰብአ ፡ ] R J; ለሰብአ ፡ K 8 ቀስቋምኒ ፡ ] R J; ቀስቋም ፡ K | ዘሀለዉ ፡ ] R K; ሀለዉ ፡ J 9 ኢያበውኡ ፡ ] R J; ኢያበውኡ ፡ K 10 ዘተከለ ፡ ] R J; ተከለ ፡ K | እግዚእነ ፡ ] J K; om. R 11 በማኅዌ ፡ ወበምሳር ፡ ] J K; በማይ ፡ ወምድር ፡ R | በእደ ፡ ] R J K; ሰብአ ፡ add. K 30,1 ወብጹዕስ ፡ ሊባኖስ ፡ ] R; ወብፁዕስ ፡ አባ ፡ ሊባኖስ ፡ J; ወብፁዕስ ፡ አቡነ ፡ ሊባኖስ ፡ | ሶበ ፡ ] R J; s.l. K 2 ተፈሥሐ ፡ ] R J K; ዓቢያ ፡ ፍሥሐ ፡ add. K 3 እንዘ ፡ ] J K; ወእንዘ ፡ R | ይዘምር ፡ ] J K; ይዘክር ፡ R | ወበጸሎት ፡ ] R J; {ወ}በጸሎት ፡ s.l. K 5 ጂ ፡ ] R; ጂ—J K 6 ብፁዓን ፡ ] J K Ba.<sup>2003b</sup>; ብፁዕ ፡ R; cfr. Ba.<sup>2003a</sup>, versio, p. xxxiv. | ይመጽእ ፡ ] R ፡ J K

29,3 ንጉሥ ፡ ] ፡ J | ለኢትዮጵያ ፡ ] ፡ K 4 መጻሕፍት ፡ ] ፡ J K 6 ይብሉ ፡ ] ፡ R J 7 ዲቤነ ፡ ] ፡ R; ፡ J K 8 ወእስክንድርያ ፡ ] ፡ J K 9 ዓስብ ፡ ] ፡ K | ኢትዮጵያ ፡ ] ፡ J 11 ኢትዮጵያ ፡ ] ፡ R J K 30,1 ለኢትዮጵያ ፡ ] ፡ K 2 ተፈሥሐ ፡ ] ፡ J 3 እግዚአብሔር ፡ ] ፡ R J 4 ወሌሊተ ፡ ] ፡ K | ኢትዮጵያ ፡ ] ፡ K 5 ጂ ፡ ] ፡ R 6 ብፁዓን ፡ ] ፡ R 7 ወመንክረ ፡ ] ፡ R J K

27 Cfr. Nosnitsin 2013a: 209–219 (Me'esār G'weḥilā Qeddus Mikā'el).

J26vb  
K7rb ምዝ : ሐረ : ሰራዌ : ወነበረ : ውስተ : ጉሕጽያ : ፎ : ዓመተ :  
ውስተ : ከርሠ : ጸላዕት : ወበታሕቲሃ : ለጸላዕት : ነበረት : ዕመ-  
ቅ : ማይ : እንዘ : ይቀድሕዋ : በ፯ : መዓርግ ፩ ወይእኬስ : ኮነ  
ት : ከመ : ውሒዝ : ወበላዕሌሃ : ይዘራዕ : ዘዘ : ዚአሁ : አዝር 5  
እት : ወበታሕቲሃ : አትክልት : ወበአንጻሪሃ : ተቀብረ : ፩ :  
ረድእ : ዘይሰመይ : ሐየስ : ወነለፈ : ወይወፅእ : ፀዓዳ : ጸበል #

Quando il beato Libānos ebbe udito notizia dell’Etiopia – dappri- § 29  
ma come Šeyon l’aveva scelta, e se ne era uscita con il re ‘Ebna  
Ḥakim e con ‘Azāryās, capo dei sacerdoti, che era uscito per an-  
dare in Etiopia con i 47 libri; in secondo luogo, alla resurrezione  
di Nostro Signore Gesù Cristo, quando i sacerdoti si muovono  
in cerchio, dicendo: «La tua resurrezione è per noi che abbiamo  
creduto. Manda su di noi la tua luce!»:28 la luce non scende se  
non per opera degli uomini d’Etiopia e d’Alessandria; anche i  
cinque cani che si trovano a Dabra Q<sup>w</sup>esq<sup>w</sup>ām, non fanno entra-  
re senza prezzo altri se non gli uomini d’Etiopia; e anche l’albe-  
ro del cedro che ha piantato Nostro Signore Gesù Cristo non ca-  
drà per ascia o sega29 se non per opera dell’Etiopia – il beato Li- § 30  
bānos, quando ebbe udito notizie dell’Etiopia, si rallegrò, e se

31,2 ፎ :] R J; ፎ– K 3 ለጸላዕት :] J K; om. R | ነበረት :] R K; ነበረ : J | ዕመ-ቅ :] R J; እምቅት :  
K 4 ማይ :] R K; ማየ : J | በ፯ :] R J; በ፯– K 6 ወበታሕቲሃ :] R J; ወበላዕሌሃ : K  
አትክልት :] K; አትክልት : J; አትክልት : R | ወበአንጻሪሃ :] J K; በአንጻሪሃ R | ፩ :] R J; ፩– K  
7 ሐየስ :] R J; ሐየሶ : K | ወይወፅእ :] R J; ወወጽእ : K; እምኔሃ : add. K | ፀዓዳ :] J K; ጸዕዳ : R  
ጸበል #] J K Ba.<sup>2003a</sup>, ጸብል : R

31,2 ሰራዌ :] ፩ K 3 ጸላዕት :] # J; ፩ K 4 መዓርግ ፩] ፩ R J; # K 5 ውሒዝ :] # K | አዝር  
እት :] ፩ K 7 ሐየስ :] ፩ K | ጸበል #] # R J K

28 Accolgo qui la proposta di Facciadori 2004: 40, che al termine di una precisa disamina di tutte le testimonianze disponibili, conclude non senza argomenti (anche linguistici: la difficoltà di una reggenza diretta di *tenśā’ēka* da *‘amanna*, che richiederebbe *ba-*), che il passo sia composto di due *cola* asindetici: interpretazione che è perfettamente compatibile con la lezione dei mss. JK, e da preferire ad altre, inclusa quella che io stesso avevo proposto: «Su noi che abbiamo creduto nella tua resurrezione invia la tua luce!». Da notare che *lala* potrebbe valere *quotiescumque* (Dillmann 1865: 25), quindi: “La tua resurrezione è per ogni volta che noi abbiamo creduto. Manda su di noi la tua luce!”, con riferimento al periodico ripetersi della professione di fede al momento della Pasqua e della cerimonia connessa; ma intanto lo scambio *lala* / *la’ella* è frequentissimo (Dillmann *ibid.*); e si vedano poi i calzanti paralleli nel *‘Anqaša Berhān* ancora in Facciadori 2004: 39–40 (*la’ella ‘amanna basema waldaki* e *‘o šaggāwita meḥrat la’ella ya’ammenu baṣalotā*).

29 Lezione corretta di JK, di contro a “in cielo e in terra” della ed. Conti Rossini (R).



ne andò da Dabra Zayt in Etiopia, nella pace del Signore. Mentre salmodiava<sup>30</sup> in gloria e in preghiera, giorno e notte, giunse alla terra d'Etiopia, e rimase in Baqlā per sette anni, nella cavità di una roccia, e scrisse là il *Vangelo di Matteo*, «Beati»<sup>31</sup> e «Quando verrà»;<sup>32</sup> e fece scaturire l'acqua e se ne stette compiendo miracoli e prodigi. Quindi se ne andò nel Sarāwē e rimase in G<sup>w</sup>ehṣeyā per settanta anni nella cavità di una roccia. Ai piedi della roccia c'era dell'acqua in profondità, e la attingevano lungo sette livelli; e ora è divenuta come un flusso continuo, e in alto si diramano virgulti di ogni tipo, e in basso ortaggi. Di fronte ad essa<sup>33</sup> fu sepolto un discepolo chiamato Ḥayas; passò e usciva della polvere miracolosa bianca.

## BIBLIOGRAFIA

- Alberti, G.B. 1979, *Problemi di critica testuale* = Paideia 23, Firenze: La Nuova Italia.
- Bausi, A. 2003a, *La « Vita » e i « Miracoli » di Libānos* = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 595–596, Scriptores Aethiopici 105–106, Lovanii: In aedibus Peeters.
- Bausi, A. 2003b, “«Quando verrà ...» (Mt 25,31): su un passo del *Gadla Libānos*”, *Aethiopica* 6, pp. 168–176.
- Bausi, A. 2006, “Current Trends in Ethiopian Studies: Philology”, in: S. Uhlig et al. (eds), *Proceedings of the XV<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Studies. Hamburg July 20–25, 2003* = Aethiopistische Forschungen 65, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 542–551.
- Bausi, A. 2008, “Philology as Textual Criticism: ‘Normalization’ of Ethiopian Studies”, *Ethiopian Philology. Bulletin of Philological Society of Ethiopia* 1/1, pp. 13–46.
- Bausi, A. 2010, “Philology, research in”, *EAE* 4 (2010), pp. 142a–144b.
- Bausi, A. 2014a, “Copying, Writing, Translating: Ethiopia as a Manuscript Culture”, in: J. Quenzer – J.-U. Sobisch – D. Bondarev (eds), *Manuscript Cultures: Mapping the Field* [Proceedings of the Workshop on Manuscriptology, Copenhagen 2007] = Studies in Manuscript Cultures 2, Berlin – New York: Walter de Gruyter (c. st.).
- Bausi, A. 2014b, “Composite and Multiple Text Manuscripts: The Ethiopian Evidence”, in: M. Friedrich (ed.), *‘One-Volume Libraries’: Composite Manuscripts and Multiple Text Manuscripts. Proceedings of the International Conference, Asien-Afrika-Institut, Universität Hamburg, October 7–10, 2010* = Studies in Manuscript Cultures, Berlin – New York: Walter de Gruyter (c. st.).
- Bausi, A. et al., 2014 *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, edizione online.

30 Lezione di JK certamente superiore a “mentre ammoniva” (con *yezēkker* usato assolutamente, con scarsi paralleli) della ed. Conti Rossini (R).

31 Cfr. Mt 5,1 sgg.

32 Cfr. Mt 25,31 sgg.

33 Lezione di JK senza dubbio preferibile a “Nell’edificio di presso” della ed. Conti Rossini (R).

- Brita, A. 2010, *I racconti tradizionali sulla «seconda cristianizzazione» dell’Etiopia* = Studi Africanistici Serie Etiopica 7, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi.
- Cerulli, E. 1958, “Il monachismo in Etiopia”, in: *Il monachesimo orientale. Atti del Convegno di Studi Orientali che sul predetto tema si tenne a Roma, sotto la direzione del Pontificio Istituto Orientale, nei giorni 9, 10, 11 e 12 aprile 1958* = *Orientalia Christiana Analecta* 158, Roma: Pontificio Istituto Orientale, pp. 259–278; trad. ingl. di A. Papaconstantinou, “Monasticism in Ethiopia”, in: A. Bausi (ed.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* = *Variorum, The Worlds of Eastern Christianity (300–1500)* 4, Farnham, Surrey: Ashgate, 2012, pp. 355–370 (nr. 19).
- Chiesa, P. 2012, “Una letteratura «sbagliata». I testi mediolatini e gli errori”, *Ecdotica* 9, pp. 151–161.
- Conti Rossini, C. 1903, *Ricordi di un soggiorno in Eritrea. Fascicolo Primo*, Asmara: Tipografia della Missione Svedese.
- Conti Rossini, C. 1928, *Storia d’Etiopia. Parte prima. Dalle origini all’avvento della dinastia salomonide* = “Africa Italiana”. Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie, Bergamo: Istituto Italiano d’Arti Grafiche.
- Conti Rossini, C. 1937, “L’agiografia etiopica e gli Atti del santo Yāfqueranna-Egzī (secolo XIV)”, *Atti del Regio Istituto Veneto di scienze, lettere e arti* 96, pp. 403–433; trad. ingl. di A. Papaconstantinou in: A. Bausi (ed.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* = *Variorum, The Worlds of Eastern Christianity (300–1500)* 4, Farnham, Surrey: Ashgate, 2012, pp. 329–354 (nr. 18).
- Delehay, H. 1976, “Problemi di metodo agiografico: le coordinate agiografiche e le narrazioni”, in: S. Boesch Gajano (a c.), *Agiografia altomedievale* = Serie di storia, Bologna: il Mulino, pp. 49–71.
- Dillmann, A. 1865, *Lexicon linguae Aethiopicae*, Lipsiae: T.O. Weigel.
- EAe = S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 1: A–C; Volume 2: D–Ha; Volume 3: He–N; (in cooperation with A. Bausi), Volume 4: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003, 2005, 2007, 2010.
- Fiaccadori, G. 2004, “Sulla formula etiopica per la cerimonia del Fuoco sacro a Gerusalemme”, in: V. Böll et al. (eds), *Studia Aethiopica In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 37–40.
- Fiaccadori, G. 2010, “Di alcune fonti islamiche per la storia del medioevo etiopico”, in: A. Gori – B. Scarcia Amoretti (a c.), *L’Islam in Etiopia. Bilanci e prospettive. [Atti del Convegno, tenutosi presso l’Università degli Studi di Napoli “Federico II”, il 18 e 19 giugno 2008]*, Napoli: Edizioni di Storia e Letteratura = *Civiltà del Mediterraneo* 16-17 (Dicembre 2009 – Giugno 2010), pp. 183–209.
- Hammerschmidt, E. 1990, recensione di Marrassini 1981, in: *Orientalia* n.s. 59, pp. 91–95.
- Kaplan, S. 1984, *The Monastic Holy Man and the Christianization of Early Solomonic Ethiopia* = *Studien zur Kulturkunde* 73, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Kropp, M. 2012, “Zwei epigraphische Miszellen”, *Oriens Christianus* 96 [2014], pp. 207–218.
- Kropp, M. 2013, recensione di A. Gori – B. Scarcia Amoretti (a c.), *L’Islam in Etiopia. Bilanci e prospettive. [Atti del Convegno, tenutosi presso l’Università degli Studi di Napoli “Federico II”, il 18 e 19 giugno 2008]*, Napoli: Edizioni di Storia e Letteratura 2010 = *Civiltà del Mediterraneo* 16-17 (Dicembre 2009 – Giugno 2010), in: *Aethiopica* 16, pp. 230–238.

- Lapidge, M. 1994, "Editing Hagiography", in: C. Leonardi (a c.), *La critica del testo mediolatino. Atti del Convegno (Firenze 6–8 dicembre 1990)* = Biblioteca di Medioevo latino 5, Spoleto: Centro italiano di studi sull'alto Medioevo, pp. 239–258.
- Lusini, G. 2005, "Philology and the Reconstruction of the Ethiopian Past", in: W. Raunig – S. Wenig (hrsg.), *Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz 2. bis 5. Mai 2002 in München* = Meroitica 22, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 91–106.
- Marrassini, P. 1981, Gadla Yohannes Mesraqawi. *Vita di Yohannes l'Orientale. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata* = Quaderni di Semitistica 10, Firenze: Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali, Università di Firenze.
- Marrassini, P. 1987, "L'edizione critica dei testi etiopici: problemi di metodo e reperti linguistici", in: Vittore Pisani (a c.), *Linguistica e filologia. Atti del VII Convegno Internazionale di Linguisti tenuto a Milano nei giorni 12–14 settembre 1984* = Sodalizio Glottologico Milanese – Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, Brescia: Paideia Editrice, p. 347–356.
- Marrassini, P. 1993, *Lo scettro e la croce. La campagna di 'Amda Šeyon I contro l'Ifāt (1332)* = Studi Africanistici Serie Etiopica 4, Napoli: Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, Istituto Orientale di Napoli.
- Marrassini, P. 1996, "Problems of Gə'əz philology", in: Petr Zemánek (ed.), *Studies in Near Eastern Languages and Literatures. Memorial volume of Karel Petrácěk*, Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, pp. 371–378.
- Marrassini, P. 1999, "Ancora sul problema degli influssi siriaci in età aksumita", in: L. Cagni (ed.), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni* = Series Minor 59, Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi Asiatici: Napoli, pp. 325–337; trad. inglese di C. Franchi, "Once Again on the Question of the Syriac Influences in the Aksumite Period", in: A. Bausi (ed.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* = Variorum, The Worlds of Eastern Christianity (300–1500) 4, Farnham, Surrey: Ashgate, 2012, pp. 209–219 (nr. 13).
- Marrassini, P. 2005, "Un testo agiografico: la Cronaca reale", in: F. Pecchioli Daddi – M.C. Guidotti (a c.), *Narrare gli eventi. Atti del convegno degli egittologi e degli orientalisti italiani in margine alla mostra "La battaglia di Qadesh"*, Roma: Herder, pp. 225–232; trad. inglese: "A Hagiographic Text: The Royal Chronicle", a cura di I. Roach, in: A. Bausi (ed.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* = Variorum, The Worlds of Eastern Christianity (300–1500) 4, Farnham, Surrey: Ashgate, 2012, pp. 389–198 (nr. 21).
- Marrassini, P. 2008, recensione di R. Voigt (hrsg.), *Die äthiopischen Studien im 20. Jahrhundert / Ethiopian Studies in the 20th Century. Akten der internationalen äthiopischen Tagung Berlin 22. bis 24. Juli 2000* = Semitica et Semitohamitica Berolinensia 2, Aachen: Shaker Verlag 2003, in: *Bibliotheca Orientalis* 65/1–2, pp. 267–274.
- Marrassini, P. 2009, "Problems in Critical Edition and the State of Ethiopian Philology", *Journal of Ethiopian Studies* 42, pp. 25–68.
- Marrassini, P. 2012, recensione di Brita 2010, in: *Sanctorum: Rivista dell'Associazione per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia* 8–9 (2011–2012), pp. 372–274.
- Marrassini, P. 2014, *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite. Con una appendice di Rodolfo Fattovich su "La civiltà aksumita: aspetti archeologici" e una nota editoriale di Alessandro Bausi* = Testi del Vicino Oriente Antico, Brescia: Paideia.
- Nosnitsin, D. 2013a, *Churches and Monasteries of Təgray. A Survey of Manuscript Collections* = Supplement to Aethiopica 1, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Nosnitsin, D. (ed.) 2013b, *Ecclesiastical Landscape of North Ethiopia* = Supplement to Aethiopica 2, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

- Raineri, O. 2010, *Il Gadl di san Pietro patriarca di Alessandria e ultimo dei martiri* = *Patrologia Orientalis* 51/5 (fasc. 230), Turnhout: Brepols.
- Sanctorum 2004, *L'edizione critica delle fonti agiografiche*, Roma: Viella = *Sanctorum. Rivista per lo studio della santità, dei culti e dell'agiografia* 1.
- de Strycker, E. 1975, “Suggestions pratiques pour la collation des manuscrits d'un texte hagiographique grec à tradition riche”, in: *Corona Gratiarum. Miscellanea E. Dekkers oblata*, II = *Instrumenta Patristica* 11, Brugge – den Haag: M. Nijhoff, pp. 345–366.
- Tedros Abraha 2007, *Il Gädl di Abuna Demyanos santo eritreo (XIV/XV sec.)* = *Patrologia Orientalis* 50/2 (fasc. 223), Turnhout: Brepols.
- Tedros Abraha 2009, *I Gädl di Abunä Täwäldä-Mädehn e di Abunä Vittore* = *Patrologia Orientalis* 51/2 (fasc. 227), Turnhout: Brepols.
- Timpanaro, S. 1981, *La genesi del metodo del Lachmann. Nuova edizione riveduta e ampliata* = *Biblioteca di cultura*, Padova: Liviana Editrice; 1ª ed. Firenze: Le Monnier, 1963; trad. ed. ingl. di G.W. Most *The Genesis of Lachmann's Method*, Chicago – London: The University of Chicago Press, 2005.
- Van Acker, M. 2012, “A (Socio-)Linguistic Approach to Hagiographic Text Transmission: The Torino Collection *Biblioteca Nazionale D.v.3. (8<sup>th</sup>/9<sup>th</sup> C.)*”, *Apocrypha* 23, pp. 65–80.
- Varvaro, A. 1970, “Critica dei testi classica e romanza. Problemi comuni ed esperienze diverse”, *Società Nazionale di Scienze, Lettere e Arti di Napoli. Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti* n.s. 45, pp. 73–117; rist. delle pp. 80–93 in: A. Stussi (a c.), *La critica del testo* = *Strumenti di filologia romanza*, Bologna: Il Mulino, 1985, pp. 151–163; rist. in: A. Stussi (a c.), *Fondamenti di critica testuale* = *Strumenti. Linguistica e critica letteraria*, *ibid.*, 1998, pp. 193–208; nuova edizione = *Manuali. Filologia e critica letteraria*, *ibid.* 2006, pp. 85–100.
- Varvaro, A. 2012, *Prima lezione di filologia* = *Universale Laterza* 925, Bari: Editori Laterza, 2012.
- Wangēl Qeddus 1967, *Wangēl Qeddus za'egzi'ena wamadhanina 'Iyasus Krestos. Yagētāččen yamadhānitāččen ya'Iyasus Krestos Qeddus Wangēl. Kaqadmo 'abbātočč gāmmēro siward siwwārrad yamattāw nebābunnā terg'āmēw. Ya'Ityopyā liqāwent 'endašāfutennā 'enda taragg'amut*, Addis Ababā: Berhānennā Salām.
- Wion, A. – P. Bertrand 2011, “Production, Preservation, and Use of Ethiopian Archives (Fourteenth–Eighteenth Centuries)”, *Northeast African Studies* 11/2, pp. vii–xvi.
- Zuurmond, R. 1989, *Novum Testamentum Aethiopice: The synoptic gospels. General introduction. Edition of the Gospel of Mark* = *Äthiopistische Forschungen* 27, Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GMBH.
- Zuurmond, R. 2001b, *Novum Testamentum Aethiopice. The Gospel of St. Matthew* = *Aethiopistische Forschungen* 55, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Alessandro Bausi  
 Universität Hamburg  
 alessandro.bausi@uni-hamburg.de



LIDIA BETTINI

### Una citazione evangelica nel *Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil*

Nella questione n. 59 del *Kitāb al-hawāmil wa-al-šawāmil*,<sup>1</sup> Miskawayh, per spiegare il significato di una questione concisa e poco chiara che al-Tawḥīdī gli ha sottoposto, usa un passaggio evangelico, citandolo “come è stato trasmesso e tradotto”.

#### 1. Il testo evangelico e la sua estensione

Al-Tawḥīdī chiede a Miskawayh che cosa significhi il detto, genericamente attribuito ad “un sapiente”: “Iddio altissimo ha esteso a tutti il suo fare ma non il suo beneficiare”,<sup>2</sup> e come possa essere spiegato. Si domanda come Iddio possa tralasciare di elargire qualche vantaggio alle sue creature, che ha creato senza bisogno di loro e a cui ha donato grazie prima che le meritassero, e invita a non negare la beneficenza divina in ciò che è evidente, a motivo di un’incertezza che si situa invece in ciò che oggetto di opinione: forse nel mistero che avvolge ciò che lo ha impedito c’era qualcosa che potrebbe accadere, ma che resta ignoto.

Miskawayh così risponde: La frase: “Iddio altissimo ha esteso a tutti il suo fare ma non il suo beneficiare” è chiara e corretta, sia pure nella artificio-

---

1 Il “Libro degli animali errabondi e di quelli che li radunano”, opera composta, allo stato dell’unico manoscritto esistente che è mutilo, da 175 questioni poste da al-Tawḥīdī (vissuto fra il 310–320 e il 414) a Miskawayh (vissuto fra il 320–325 e il 421). La data di composizione delle due parti del testo, non necessariamente contemporanee, è probabilmente da collocare fra il 366 e il 372, v. la presentazione dell’opera in Bettini 2009 e la bibliografia ivi citata, particolarmente Arkoun 1961 e 1962. La questione 59 si trova alle pagine 156–158.

2 La traduzione vuole rendere il gioco di parole dell’originale arabo fra *ṣun*<sup>c</sup> e *iṣṭinā*<sup>c</sup>; la frase significa che Iddio ha esteso a tutti i viventi la sua azione creatrice ma non ha esteso a tutti in uguale misura i suoi benefici.

sità retorica con cui l'ha costruita il suo autore. Questa stessa idea nelle parole del Masīh,<sup>3</sup> su di lui la pace, è più chiara. Ci è stato infatti tramandato, tradotto dalla sua lingua nella nostra, che ha detto: “Non vi preoccupate e non dite: che cosa mangeremo, che cosa berremo e di cosa ci vestiremo; infatti a tutte le creature è stata estesa la misura del loro bisogno, ma esse chiedono il di più. Sappiate che non tutti quelli che invocano Iddio vedono il volto di Dio, ma quelli che lo compiacciono perfettamente con il buon operare”.

Queste sono le parole del Masīh secondo come sono state tradotte e tramandate.

Quanto alla spiegazione di queste parole, che sono di chiarimento alla prima parte della tua domanda, l'azione chiara ed evidente estesa a tutte le creature è l'aver dato loro la vita, poi aver eliminato gli eventuali difetti in ciò che è necessario alla loro sopravvivenza. Infatti, la loro sopravvivenza sta nel calore naturale e la permanenza del calore naturale sta nella ventilazione che fa uscire dalla sua primitiva sede il fumo derivante dal calore e dall'umidità dell'encefalo<sup>4</sup> e sta inoltre nella trasformazione dell'aria secca che è in questo fumo in un'altra aria umida e sana, confacente alla materia di tale calore.<sup>5</sup> Ciò avviene attraverso un mantice sempre in funzione simile a quello del fabbro, che è il polmone. Lo strumento della respirazione si trova in tutti quelli che hanno il cuore e la sede di questo calore, oppure in organi simili negli animali che non hanno un cuore, né hanno bisogno di rinfrescare il calore ardente nella materia umida del cervello.<sup>6</sup>

3 Per il significato della parola araba *masīh*, che non ha connotazioni messianiche e sembra essere usata come parte del nome proprio di Gesù, v. Graf 1954.

4 In questo paragrafo Miskawayh presenta un veloce sunto delle cognizioni fisiologiche espresse dai medici del suo tempo, tratte soprattutto da Galeno. Si tratta qui dell'eliminazione delle “superfluità vaporose e simili al fumo” (*al-faḍl al-buḥārī wa-al-duḥḥānī*, v. al-Maḡūsī, *al-malakī*: 292–295) prodotte dall'encefalo, alcune delle quali, uscendo attraverso le aperture della dura madre, vengono espulse dal naso attraverso il respiro che esce (*al-naḥas al-ḥārīg*, al-Maḡūsī, *al-malakī*: 294), cosa che preserva da malattie maligne, v. al-Rāzī, *al-ṭibb al-manṣūrī*: 47–49, v. Galeno, *De usu respirationis*, in Furley – Wilkie 1984: 111. Con i canali nasali infatti comunicano i ventricoli anteriori del cervello per Galeno, v. al-Rāzī, *al-ṭibb al-manṣūrī*: 48–49.

5 Il calore naturale, o innato, è, secondo Galeno, uno strumento fisiologico fondamentale, fornito agli esseri viventi al momento del concepimento, responsabile della loro formazione e di ogni attività, che si estingue con la fine della vita; la respirazione contribuisce al suo equilibrio, necessario perché le parti del corpo, in particolare il cuore, che è la fonte del calore naturale, e il cervello, possano esercitare le loro funzioni, Debru 2008: 273.

6 “Il cuore, essendo l'origine e la fonte (*maʿdīn*) del calore naturale, ha bisogno di un po' della sostanza (*ḡawhar*) dell'aria per raffrescare (*li-yurawwiḥa bihī*) l'ardore e l'effervescenza

Poi (la sopravvivenza) sta nell'eliminazione di quanto è difettoso nell'aria stessa, che è la sostanza di tale calore, poi nell'umidità senza la quale la quantità che se ne trova nel corpo, intendo dire l'acqua, svanirebbe consumata dal calore.

Queste sono le cose necessarie alla vita, e la mancanza di una sola di loro anche per brevissimo tempo, la distruggerebbe.

Quanto vi è di difettoso in tutto ciò è stato eliminato in modo chiaro ed evidente, per tutti gli esseri viventi.

Quanto alle cose che vi seguono e che sono necessarie per una lunga sopravvivenza e una buona salute, come le vene pulsanti e non pulsanti,<sup>7</sup> l'apparato digerente e le diverse sue facoltà: quella che attira, quella che trasforma, quella che trattiene e quella che espelle,<sup>8</sup> o la facoltà principale e quelle subordinate, con la funzione costante di guida e impiego di quelle subordinate da parte di quella principale e l'obbedienza e il servizio di quest'ultima da parte delle subordinate: tutte queste sono cose chiarite dall'arte della medicina, in modo tale che non c'è bisogno di riprenderne il discorso.

Resta dopo di ciò la scelta da parte dell'essere vivente di un cibo a preferenza di un altro, fra quelli che non sono necessari alla sua sopravvivenza; è infatti stato fornito, secondo il suo bisogno, di una facoltà con cui è capace di scegliere e di raggiungere la misura del suo bisogno.

Tutto questo è comune a tutte le creature, non impedito in nessun modo.

Quanto al "beneficare", esso è la vicinanza al Creatore – maestoso è il suo nome – e questa non si realizza senza che vi si concorra, la si desideri e vi si rivolga. Egli – santo è il suo nome – ne ha mostrato la via: al servo non re-

---

(*ḡalayān*) del calore e per allontanare dal cuore il vapore fuliginoso (*al-buḥār al-duḥḥānī*) che vi si genera", al-Maḡūsī, *al-malakī*: 340–341; la respirazione serve a conservare il calore naturale, al-Maḡūsī, *al-malakī*: 92–93 e il polmone serve da intermediario fra il cuore e la laringe da cui entra l'aria. La fonte di queste descrizioni è sempre Galeno, come spiegano le note della traduzione francese, che ne cita i passi.

7 Le "vene pulsanti" sono le arterie, quelle "non pulsanti", le vene.

8 Si tratta delle funzioni dell'apparato digerente, i cui meccanismi sono spiegati, per esempio, da al-Maḡūsī, *al-malakī*: 360–361: lo stomaco, risalendo verso l'esofago al momento della deglutizione, attira a sé il cibo, poi lo trattiene fino a digerirne quanto è necessario, poi, contraendosi, lo espelle verso l'intestino. Quanto alle altre "facoltà" a cui Miskawayh allude soltanto, si può supporre che siano quelle fondamentali, suddivise in psichiche, animali e naturali ed elencate come tali, per esempio, in al-Maḡūsī, *al-malakī*: 92–93 e nella sezione quarta, che tratta di questioni generali, del trattato di oftalmologia attribuito a Ḥunayn b. Ishāq, in Meyerhof 1928: 113 del testo arabo e 40 di quello inglese.



sta che muoversi verso questa condizione e niente gli impedisce il (divino) beneficio, anzi la porta è aperta e il velo sollevato. Ma invece è l'uomo che vela<sup>9</sup> se stesso e si rifiuta di desiderare e di rivolgersi verso questo cammino e questa via che gli è stata indicata e fatta desiderare – perché è occupato dal superfluo della sua vita, di cui potrebbe fare a meno in favore di ciò che è eterno, e dalla sua tendenza ai piaceri dei sensi che si frappongono fra lui e il suo scopo, il suo fine e la sua felicità suprema.

Questo è sufficiente, relativamente alla sede,<sup>10</sup> a ciò che hai chiesto.

## 2. La composizione della risposta di Miskawayh e della citazione

Come si vede la risposta di Miskawayh si compone di due parti: una presunta citazione evangelica e di seguito un excursus notevolmente esteso rispetto al passo che vuole commentare, di natura fisiologica e senza un nesso stringente con il passo evangelico precedente.

Questa citazione da parte di Miskawayh di un detto attribuito a Gesù, a mia conoscenza non si trova in precedenti raccolte, neppure in quella ampia e recente di Khalidi 2001, che pure cita “detti” di Gesù che si trovano in Miskawayh e in Abū Ḥayyān al-Tawḥīdī.<sup>11</sup> Miskawayh dichiara esplicitamente

9 *yaḥḡubu*, come il precedente *hiḡāb*, alludono, con lessico coranico, al “velo” che impedisce ai miscredenti di ricevere la recitazione del testo sacro e, più largamente nel lessico mistico, al velo rappresentato da tutto ciò che non è Dio, che impedisce al cuore di aprirsi alla rivelazione.

10 Più volte Miskawayh accenna alla necessità di essere breve nelle sue risposte, dato il carattere non specialistico dell'opera.

11 Khalidi 2001, come spiega nella sua introduzione, non si propone di rintracciare le traduzioni che potrebbero avere costituito un vangelo in arabo (addirittura a proposito del detto n. 33, p. 71: “Place your treasures in heaven, for the heart of man is where his treasure is” dice di averlo riportato *nonostante* sia una traduzione *verbatim*, per il suo interesse storico, come esempio precoce di accesso da parte musulmana ad un Vangelo o ad un lezionario tradotto in arabo). Il suo scopo è presentare un “vangelo musulmano”, ossia una collezione di detti e storie relativi a Gesù al di fuori della letteratura cristiana, provenienti dal mondo musulmano premoderno, quale che sia la loro origine e senza che necessariamente abbiano una connessione con un precedente, nemmeno vago, evangelico. Tale “vangelo musulmano” non si trova come corpus completo in nessuna fonte araba islamica, ma è invece disperso in opere di etica o devozione popolare, di adab, di mistica, in florilegi sapienziali, storie di profeti o di santi, che vanno dal II al XII dell'egira (Khalidi 2001: 3). Il processo con cui si è formato deve essere pensato, secondo Khalidi 2001: 29, come un'espansione di una tradizione religiosa in un'altra per vie testuali e non testuali insieme; probabilmente è nato da un'esigenza di completare ed ampliare il racconto coranico, con una formazione analoga a quella dei vangeli apocrifi.

che si tratta di una citazione tradotta e tramandata (*ruwiya lanā wa-nuqila min luḡatihī ilā luḡatinā*), anche se pare difficile concluderne che alluda ad una traduzione scritta, perché il testo che propone non corrisponde a quello dei passi evangelici canonici (Matteo 6, 25–24, Luca 12, 22–25, 29), né agli altri passaggi di autori arabi in cui questa eco evangelica si trova citata.

Il passo presentato da Miskawayh come discorso diretto di Gesù, si compone, infatti, di frammenti o echi di passi evangelici che si trovano ben rappresentati sia nella letteratura ascetica musulmana, sia nelle *qīṣaṣ al-anbiyāʾ*, sia in opere storiche.<sup>12</sup> L'incipit (*lā tahtammū* “non vi preoccupate”) corrisponde a quello dato nel passo citato dallo storico al-Yaʿqūbī<sup>13</sup> come tratto dal vangelo di Matteo, e che suona così: “Non vi preoccupate della vostra sussistenza né di ciò che mangerete o berrete o di cosa vi vestirete: guardate gli uccelli dell'aria, non seminano e non mietono (ammassando) nelle loro case, perché Dio dà loro la sussistenza e voi siete più cari a Dio degli uccelli e non vi preoccupate per vostri figli perché sono come voi: come voi siete stati creati lo sono stati, come avete avuto la sussistenza l'hanno avuta”.<sup>14</sup>

Il passo di Miskawayh viene tagliato prima di passare alle celebri parole dei Vangeli sugli uccelli dell'aria, che sono invece largamente presenti anche

12 Le “storie dei profeti”, cioè fondamentalmente le storie di personaggi biblici menzionati dal Corano e assunti quindi dall'islam, costituiscono un genere letterario che ha convogliato nell'islam primitivo materiale relativo a personaggi dell'Antico e Nuovo Testamento noto all'Arabia preislamica. Esse sono diventate poi parte della storia universale in quanto pertinenti la storia della salvezza e hanno un ruolo fondamentale nella trasmissione di tradizioni relative a Gesù nell'islam, ivi comprese quelle prese in esame qui. La bibliografia relativa è amplissima, v. di recente Tottoli 2002: 86–96 e 138–164, con la bibliografia citata, Cook 2006: 186 nota 4; le opere storiche ed esegetiche propriamente dette, per quello che riguarda la storia prima di Muḥammad, utilizzano spesso le stesse fonti (v. Rosenthal 1962, Tottoli 2002), anche se gli ambienti teologici eruditi diffidavano del materiale trasmesso dai *quṣṣāṣ*.

13 V. il testo presentato in Ferré 2000: 95. Questo autore morto verso la fine III sec., a differenza della maggioranza degli autori musulmani altri che citano i testi biblici in modo avulso dal contesto e mirato a scopi precisi (apologetici o polemici), nel trattare la storia di Gesù in quanto profeta, presenta invece i quattro vangeli nel loro insieme e ha quindi ricevuto particolare attenzione negli studi che cercano di rintracciare le possibili traduzioni bibliche di cui potrebbero essersi serviti gli autori musulmani. A causa della precisione e dell'ampiezza con cui cita i Vangeli, Ferré 1977: 78–81 e 2000: viii, avanza l'ipotesi che si sia servito di una traduzione araba della Peshitta; v. anche Cook 2006: 204.

14 *Lā tahtammū bi-maʿāṣikum wa-lā mā taʿkulūna wa-lā mā taṣrabūna wa-lā mā talbasūna wa-nḡurū ilā ṭayri al-samāʾi lā yazraʿna wa-lā yaḥṣudna fī al-buyūti fa-inna allāha yarzuquhunna wa-antum akramu ʿalā allāhi min al-ṭayri wa-lā tahtammū bi-awlādikum fa-innahum miḡlukum kamā ḥuliqtum ḥuliqū wa-kamā ruziqtum ruziqū.*

in forma ampliata, in altri autori, dove vengono introdotti, accanto agli uccelli dell'aria, anche altri animali. Infatti di questo tema evangelico esistono parecchie menzioni, dato che ben si presta ad essere usato sia in opere sia di ascesi sia di mistica. I passaggi in cui si trova parte almeno di questo passo sono diversi: cercheremo di ripercorrerli, perché si differenziano gli uni dagli altri.

Ibn al-Mubārak (m. 181), in quello che sembra essere il più antico libro di *zuhd*, dice: “Operate per Dio e non per il vostro ventre: guardate gli uccelli dell'aria che vanno e vengono senza arare né mietere, e Dio li nutre. E se dite: il nostro ventre è più grande del ventre degli uccelli, guardate le mucche e gli asini selvatici, che vanno e vengono senza arare né mietere e Dio li nutre. Guardatevi dal superfluo di questo mondo: esso infatti è abominazione presso Dio”.<sup>15</sup>

Un altro autore antico di *zuhd*, Ibn Abī al-Dunyā (m. 281), cita un passo assai simile: “Operate per Dio e non per il vostro ventre e guardatevi dal superfluo di questo mondo: esso infatti è abominazione presso Dio. Gli uccelli dell'aria vanno e vengono senza avere con sé alcun nutrimento, senza arare né mietere ma Dio li nutre. E se vi opponete dicendo: il nostro ventre è più grande del ventre degli uccelli, ecco le mucche e gli asini selvatici, che vanno e vengono senza arare né mietere e senza nutrimento, e Dio li nutre”.<sup>16</sup>

In ambedue questi passi si allude al “superfluo” che è una delle componenti del passo di Miskawayh.

Questi due autori sono a loro volta la fonte di un'opera storica più tarda che ha ricevuto particolare attenzione recentemente<sup>17</sup> e che include anche una

15 *Kitāb al-zuhd*, p. 291, testo n. 848: *iʿmalū li-llāhi wa-lā taʿmalū li-buṭūnikum unzurū ilā hādā al-ṭayri taḡdū wa-tarūhu lā taḥruṭu wa-lā taḥsudu wa-allāhu yarzuquhā fa-in qultum nahnu aʿzamu buṭūnan min hādā al-ṭayri fa-nzurū ilā hādihī al-abāqiri min al-wahši wa-al-ḥumuri fa-innahā taḡdū wa-tarūhu lā taḥruṭu wa-lā taḥsudu wa-allāhu yarzuquhā ittaqū fuḍūla al-dunyā fa-inna fuḍūla al-dunyā ʿinda allāhi riḡz. Questa è la versione citata da Khalidi 2001: 60, che dà anche ulteriori referenze a passi simili presso autori successivi.*

16 *Kitāb al-qanāʿa wa-al-taʿaffuf*, n. 173, p. 73: *iʿmalū li-llāhi wa-lā taʿmalū li-buṭūnikum wa-ıyyākum wa-fuḍūla al-dunyā fa-inna fuḍūla al-dunyā ʿinda allāhi riḡzun hādihī al-ṭayru fī al-samāʾi taḡdū wa-tarūhu laysa maʿahā min arzāqihā šayʾun lā taḥruṭu wa-lā taḥsudu allāhu yarzuquhā fa-in abaytum wa-qultum inna buṭūnanā aʿzamu min buṭūni al-ṭayri fa-hādihī al-wuḥūšu min al-baqari wa-al-ḥamīri taḡdū wa-tarūhu laysa maʿahā min arzāqihā šayʾun lā taḥruṭu wa-lā taḥsudu wa-allāhu yarzuquhā.*

17 Si tratta Ibn ʿAsākir (m. 571), v. Lindsay 1995, Cook 2006, che in appendice esamina e traduce il materiale relativo a Gesù; della monumentale opera di Ibn ʿAsākir, i passi relativi alla *sīrat al-masīḥ* saranno citati secondo l'edizione di Murād 1996. Pur attingendo il suo materiale dalle *qīṣaṣ al-anbiyāʾ*, Ibn ʿAsākir, che è prima di tutto un *muḥaddiṯ*, non presenta le

sezione sulla vita di Gesù, edita a parte.<sup>18</sup> In quest'ultima opera i passi connessi sono: il n. 186, p. 166, nel cui *isnād* è citato Ibn Abī al-Dunyā e che è infatti molto vicino al passo ora citato che invita subito a guardarsi dal superfluo di questo mondo; il n. 187 fra le cui fonti è Ibn al-Mubārak, ripreso infatti quasi *verbatim*, che cita il superfluo del mondo alla fine; la fonte ultima citata dell'*isnād* di ambedue i passi è Sālim b. Abī al-Ġaʿad.<sup>19</sup>

Un altro passo connesso è il n. 188, p. 167, dà come fonte ultima il celebre compagno del Profeta Anas b. Mālik (m. 92): “un servo non può (*yufīqu*) avere due padroni: se compiace l'uno farà adirare l'altro e se farà adirare l'uno compiacerà l'altro: allo stesso modo un servo non può servire il mondo operando per l'aldilà; in verità vi dico: non vi preoccupate di ciò che mangerete né di ciò berrete perché Dio non ha creato un'anima più grande della sua provvista né un corpo più grande del suo vestito, e così pensate”.<sup>20</sup>

Il passo di Miskawayh quindi riassume i temi toccati in modo più ampio in tutti gli altri passi che abbiamo citato: 1) l'uomo è esortato a non preoccuparsi del cibo e del vestito; 2) Iddio conosce le necessità dei viventi e vi provvede; 3) non bisogna quindi cercare il di più.

Dopo questo collage di temi evangelici ben rappresentati nella letteratura islamica come abbiamo visto, Miskawayh presenta una chiusa che, se può ricordare il passo di Matteo 7, 21, è intessuta di lessico coranico.<sup>21</sup>

---

sue biografie profetiche sotto forma di narrazioni continue, ma di racconti staccati preceduti dall'*isnad*, v. Lidsay 1995: 56–57.

18 V. Murād 1996: 8–9. Questo autore vede la ragione per cui Ibn ʿAsākir ha incluso un capitolo relativo a Gesù nel suo dizionario biografico *Taʾrīḥ madīnat Dimašq*, nel fatto che alcuni commentari del Corano identificano la parola *rabwa* citata nella sura 23 *al-muʾminūn*, 50, con la località nei dintorni di Damasco tuttora esistente e nella tradizione islamica secondo la quale Gesù scenderà su una delle porte di Damasco il giorno del giudizio. Murād aggiunge (1996: 18–19) che i mistici del VI secolo, che hanno sentito la necessità di trovare una figura profetica di riferimento su cui fondare i loro insegnamenti ascetici non l'hanno cercata nel Corano che incoraggia piuttosto a profittare di ciò che è offerto in questo mondo, o in Muḥammad, ma in Gesù, che hanno visto come la figura ideale dell'asceta; costoro hanno trovato materia abbondante al proposito nelle opere di *zuhd* del II e III secolo; v. i molti detti e racconti di tipo ascetico riferiti a Gesù in Khalidi 2001.

19 Abū al-Asmāʾ, kufano, fra i *tābiʿūn* degno di fiducia, ha trasmesso molto dai Compagni, morto nel 99.

20 *Lā tahtammū bi-mā taʾkulūna wa-lā tašrabūna fa-inna allāha ʿazza wa-ğalla lam yaḥluq nafsan aʿzama min rizqihī wa lā ġasadan aʿzama min kiswatihī fa-ʿtabirū*; v. Cook 2006: 199–200, che cita e traduce questo passo accostandolo a Matteo 6, 24.

21 Questo modo di procedere è assai frequente, v. Khoury 1977 e 1989.

### 3. L'estensione del passo evangelico

Quanto al seguito, Ibn ʿAsākir<sup>22</sup> presenta un altro detto, attribuito a Gesù e assai noto, una delle cui fonti è Ibn Abī al-Dunyā, e che dà come ultima fonte dell'*isnād* Fuḍayl b. ʿIyāḍ.<sup>23</sup> Questo passo concerne la storia della creazione dell'uomo; eccone di seguito la traduzione:

“O apostoli, l'uomo è stato creato nel mondo in quattro fasi: nelle prime tre è fiducioso nel suo Signore e pensa bene di lui; nella quarta è sospettoso verso il suo Signore e teme di esserne abbandonato. Nella prima fase è stato creato nel ventre materno, creazione dopo creazione, secondo tre oscurità: l'oscurità del ventre, l'oscurità dell'utero e l'oscurità della placenta: Iddio gli fa giungere il nutrimento all'interno dell'oscurità del ventre. Quando ne esce si trova davanti il latte senza muovere un passo: non lo prende con le mani, né vi si getta sopra con forza, né lo guadagna con un mestiere, anzi è costretto ad assumerlo e gli viene somministrato a forza, finché gli si formano ossa, carne e sangue. Quando è svezzato, si trova davanti nella terza fase il nutrimento procurato, in modo lecito o illecito, dai genitori e se questi muoiono senza lasciargli niente, gli altri hanno pietà di lui e uno lo nutre, un altro gli dà da bere, un altro gli dà rifugio. Quando si trova nella quarta fase ed ha raggiunto l'età virile, forte ed eretto, teme che Iddio non lo sostenti, allora aggredisce gli altri, abusando dei beni che gli hanno affidato, derubandoli dei loro averi e uccidendoli per avere le loro ricchezze, per paura che Dio lo abbandoni”.<sup>24</sup>

22 Murād 1996: 170–171, n.193.

23 Morto nel 187, brigante pentito divenuto mistico famoso e degno di fiducia, le cui tradizioni sono trasmesse da un gran numero di autorità posteriori.

24 *Inna ibna ādama ḥuliqa fī al-dunyā fī arbaʿi manāzila wa-huwa bi-ṭalāṭin minhunna bi-allāhi wāṭiqun ḥasanun ṣannuhū fīhinna bi-rabbihī wa-huwa fī al-rābiʿi sayyiʿun ṣannuhū bi-rabbihī yaḥāfu ḥidlāna allāhi iyyāhu amma al-manzilatu al-ūlā fa-innahū ḥuliqa fī baṭni ummihī ḥalqan min baʿdi ḥalqin fī ṣulumātīn ṭalāṭin ṣulmatī al-baṭni wa- ṣulmatī al-raḥimi wa- ṣulmatī al-maṣīmati yunzilu allāhu ʿalayhi rizqahū fī ḡawfi ṣulmatī al-baṭni fa-idā ḥaraḡa min al-baṭni waqaʿa fī al-labani lā yaḥtū ilayhi bi-qadamin wa-lā yatanāwaluhū bi-yadin wa-lā yanḥadu ilayhi bi-quwwatin wa-lā yaḥduhū bi-ḥirfatin yukrahu ʿalayhi ikrāhan wa-yūḡaru iḡāran ḥattā yanbuta ʿalayhi ʿaṣamuhū wa-laḥmuhū wa-damuhū fa-idā irtafaʿa ʿan al-labani waqaʿa fī al-manzilati al-ṭālīṭati fī al-taʿāmi min abawayhi yaksibāni ʿalayhi min ḥalālin wa-ḥarāmin fa-in māta abawāhu ʿan ḡayri ṣayʿin tarakāhu ʿaṭafa ʿalayhi al-nāsu ḥāḍa yuṭʿimuhū wa-hāḍa yasqīhi wa-hāḍa yuʿwīhi fa-idā waqaʿa fī al-manzilati al-rābiʿati fa-iṣṭadda wa-istawā wa-iḡtamaʿa wa-kāna raḡulan ḥaṣiya an lā yarzuqahū allāhu wa-waṭaba ʿala al-nāsi yaḥūnu amānātihim yasruqu amtiʿātihim wa-yadbaḥuhum ʿalā am-wālihīm maḥāfata ḥiḡlāni allāhi iyyāhu.*

Si tratta di un testo ben noto, che è citato con qualche variante da fonti diverse che lo attribuiscono a Gesù senza connetterlo con i passi che echeggiano la citazione evangelica precedente;<sup>25</sup> nelle fonti menzionate, apparentemente non è contiguo agli altri passi contenenti i detti riferiti a Gesù che abbiamo citato, né è messo in connessione con i detti di Gesù relativi al guardarsi dal superfluo di questo mondo. C'è invece un testo antico che li mette di seguito; si tratta di una storia di profeti scritta da un autore del III secolo, ʿUmāra b. Waṭīma Abū Rifāʿa al-Fārisī, nato in Egitto e lì morto nel 289.<sup>26</sup> Secondo l'editore di quest'opera dall'unico manoscritto, R. G. Khoury, si tratta di uno dei discepoli lontani di Wahb b. Munabbih (m. 110 o 114) e quindi trasmette del materiale assai antico.<sup>27</sup>

Il libro contiene le storie di vari personaggi, biblici e non, fra cui Khidr, Mosè, Aronne, Giosuè, Ezechiele, Elia, Davide, Salomone, Loqman, Giona, Isaia,<sup>28</sup> Zaccaria, Giovanni e Maria. La storia di Gesù è compresa in questa

25 Khalidi 2001: 99, testo n. 86, cita la storia della creazione nelle tre oscurità ("the darkness of the belly, the darkness of the womb, the darkness of the placenta"), secondo la versione che ne dà il *Kitāb al-maḥāsīn wa-al-aḥdād*, attribuito a al-Ġāḥiẓ, p. 167; cf. al-Tawḥīdī, *Kitāb al-imtāʿ wa-al-muʿānasa* II, p. 127; al-Bayhaqī (m. 458), *Kitāb al-maḥāsīn wa-al-masāwī*, p. 309 (detto attribuito a Gesù, fra i *masāwī al-ṭīqa*, gli aspetti negativi della fiducia in Dio da parte dell'uomo, che nelle prime tre fasi della sua vita ha fiducia, ma non nella quarta), Ibn Abī al-Dunyā, *Kitāb al-qanāʿa wa-al-taʿaffuf* (v. Weninger 1992: 166, senza testo in arabo). Asin 1926: 537, n. 105, che cita la tradizione secondo la versione del *Maḥāsīn* attribuito a al-Ġāḥiẓ, aggiunge che il detto è del tutto agrafico, che il significato non è chiaro e che non gli trova nessun riferimento; la tradizione è separata dalle altre che esortano a non preoccuparsi del cibo e del vestito. Il passo è citato anche in Reinert 1968: 46–47, che cita, fra i fondamenti del *tawakkul*, anche il *rizq* e la storia delle fasi della creazione.

26 Khoury 1978: 138.

27 Khoury 1978: 4. Nella prima parte della sua opera, Khoury 1978 si sofferma lungamente sull'importanza dell'attenzione da dare alle fonti, cioè all'*isnād*, quando si tratta degli scrittori arabi del periodo classico, i quali dipendono assai spesso dal materiale trasmesso dagli autori dell'islam primitivo e andato perduto. Wahb b. Munabbih è stato il primo creatore nell'islam del genere *qīṣaṣ al-anbiyāʾ*; a lui viene fatta risalire una quantità di materiale di provenienza giudeo-cristiana e yemenita, che sarà presente nelle opere storiche e nei commentari coranici dell'età classica. Gli vengono attribuiti anche dei libri, il cui contenuto è stato trasmesso agli autori successivi, come mostra la sua persistenza nei contenuti e nelle citazioni che percorrono tutta la letteratura araba relativa. In particolare Khoury mostra che il suo *Kitāb al-mubtadaʾ wa-qīṣaṣ al-anbiyāʾ* è conservato quasi intatto nel libro di ʿUmāra b. Waṭīma al-Fārisī. V. Khoury 1978: 83–86, Abbott 1977, Khoury 2005.

28 Isaia (come Ezechiele e Giosuè) non fa parte dei personaggi biblici menzionati direttamente nel Corano, ma ha ugualmente trovato uno spazio non trascurabile nel *tafsīr*, particolarmente della sura 17 *al-isrāʾ*, 2–8, dove a proposito della "corruzione sulla terra" di cui sono accusati i figli di Israele, viene introdotta con ampiezza, anche se con qualche fantasia, la sto-

ultima parte; la fonte, attraverso l'*isnād*, risale a Wahb b. Munabbih attraverso il nipote Idrīs.<sup>29</sup> Ibn ʿAbbās avrebbe chiesto a Wahb di parlargli di Gesù, della sua nascita, dell'incontro con Iblīs e dell'immagine di Muḥammad nel Vangelo: quando ebbe trent'anni Iddio lo mandò dagli Israeliti per annunciare un profeta che sarebbe venuto dopo di lui di nome Aḥmad e cominciò a fare miracoli.

Comincia poi una serie di esortazioni ai discepoli (*yā maʿṣar al-ḥawāriyyīn*) ispirata da Dio, secondo il racconto di Wahb. Il testo sulla creazione si trova inserito fra due esortazioni ai discepoli a non pensare al nutrimento e a non preoccuparsi del sostentamento del domani. La prima dice: "O discepoli non riportate ad oggi la preoccupazione del domani ad ogni giorno basta la sua preoccupazione; non vi preoccupate del sostentamento del domani perché non siete creati per il domani, ma è creato il domani per voi e non dite quando si avvicina l'inverno o l'estate cosa mangeremo, berremo, vestiremo, perché se sarete in vita in estate o in inverno, avrete anche il sostentamento necessario in ambedue le stagioni".

Inizia poi di seguito la storia della creazione dell'uomo in quattro tappe (p. 334–335, fol. 147r–148r): in tre di esse l'uomo ha fiducia in Dio e pensa bene di lui; nella quarta pensa male di lui (*yasūʿu ẓannuhū bi-rabbihī*) e ne teme l'abbandono (*ḥidlān*). La prima tappa è la creazione nel ventre materno, creazione dopo creazione, in tre oscurità: l'oscurità del ventre, quella dell'utero e quella della placenta; Iddio lo nutre (*yunzilu allāhu ʿalayhi rizqahū*) nell'oscurità del ventre e quando ne esce si trova davanti il latte, senza tendersi (*yasʿā*) con i piedi o prenderlo con mani o né alzarsi nell'oscurità, anzi vi è costretto fino allo svezzamento; si trova poi nella terza fase fra i genitori che guadagnano per lui; se i genitori muoiono e lo lasciano orfano, gli altri hanno compassione di lui, uno lo nutre e un altro lo riveste, per misericordia (*raḥmatan*) di Dio altissimo. Nello stesso modo, Iddio non dà (*yunāwīlu*) ai suoi servi (direttamente) dalla sua mano alle loro mani, ma li nutre e fa scendere su di loro dalle riserve (*ḥazāʾin*) di ciò che è presso di lui sulle mani dei suoi servi nella misura di ciò che vuole. Quando poi l'uomo raggiunge la quarta fase, in cui la sua formazione è completa (*istawā ḥal-quhū*) e diventa un adulto, teme che Iddio non lo nutra più, osa (*iğtaraʿa*) fare

---

ria dei re di Gerusalemme, delle incursioni dei re di Assiria e Babilonia contro Israele, delle profezie e del martirio di Isaia; v. Déclais 2001, che sottolinea come la presenza dei dati biblici nella storia dell'islam nascente sia anteriore all'azione amplificatrice dei commentatori popolari.

29 Khoury 1978: 326–340 (fol. 144r–150r).

le cose illecite e diventa aggressivo con le persone opprimendole: in nome del cielo quanto sono distanti fra loro queste due cose: pensa bene di Dio quando è piccolo e senza ragione e quando è grande e maturo di mente, pensa male di Dio e si getta a cercare ciò che Dio gli ha garantito (*mā takaffala allāhu lahū bihī*).

Il testo prosegue poi senza interruzione: “O discepoli, considerate gli uccelli dell’aria (*iʿtabirū bi-al-ṭayri fī ǧawwi al-samāʾ*) avete mai visto che mettano da parte il cibo per il domani? Non avete forse visto che si rifugiano nel loro nido senza aver niente messo da parte, poi il giorno dopo si presenta loro il cibo (*rizq*) e poi tornano nel nido? Così fanno anche le bestie e le fiere, mentre l’uomo mette da parte il cibo per l’eternità, ma quando muore gli duole che non gli sia di nessuna utilità”.<sup>30</sup>

Che questo passo sulle fasi della creazione, ben conosciuto e largamente citato, derivi da Wahb b. Munabbih è confermato dalla *Ḥilyat al-awliyāʾ* di Abū Nuʿaym al-Iṣfahānī (m. 430), che lo riporta nella rubrica dedicata a Wahb. La tradizione deriva dunque da lui: meno particolareggiata di quella appena vista, quella riportata da Abū Nuʿaym non è attribuita a Gesù e fa parte di un discorso generale in cui gli uomini sono esortati a non dubitare del sostentamento che viene da Dio, il quale li ha nutriti nelle tre fasi della vita in cui non avrebbero avuto i mezzi per farlo da sé, e lo farà anche nella quarta. L’uomo dubita, ma se riflettesse fino a capire e sapere, saprebbe che il segno distintivo (*ʿalāma*) di Dio è la creazione, e poi il sostentamento di ciò che ha creato.<sup>31</sup>

#### 4. La connessione

Una volta stabilito che il passo risale a Wahb b. Munabbih, il quale lo cita, secondo il *Kitāb badʾ al-ḥalq*, come attribuito a Gesù ponendolo fra altri due passi, sempre attribuiti a Gesù, in cui gli uomini sono esortati a non preoccuparsi di ciò che mangeranno o berranno, possiamo domandarci: è possibile vedere un collegamento fra questo ampliamento fisiologico e quello egualmente fisiologico di Miskawayh, che non lo presenta come facente parte del passo evangelico, ma lo aggiunge in connessione ad esso?

Se si esamina il passo tramandato da Wahb, si osserva prima di tutto una iniziale citazione coranica: *yaḥluqukum fī buṭūni ummahātikum ḥalqan min baʿdi ḥalqin fī zulumātīn ṭalāṭīn* (sura 39 *al-zumar*, 6). Il Corano si limita a

30 Khoury 1978: 333–335 (fol. 147r–148v).

31 *Ḥilya* IV, 25; la voce n. 250 dedicata a Wahb comincia a p. 23.



menzionare le creazioni successive e le tre oscurità, mentre la loro identificazione con l'oscurità del ventre, dell'utero e della placenta viene dagli autori dell'islam primitivo: per esempio, il *tafsīr* di al-Qurṭubī, al versetto citato, la attribuisce a Ibn ʿAbbās (m. 68), ʿIkrima (m. 105), Muḡāhid b. Ḡabr (m. 100 o 104), Qatāda b. Duʿāma (m. 118) e al-Ḍaḥḥāk b. Muzāḥim (m. 120), quegli esegeti dei primordi che hanno incorporato nelle loro spiegazioni molto del materiale tramandato dai primi convertiti a proposito dei personaggi biblici che figurano nel Corano e i cui racconti hanno fornito materiale anche ai racconti edificanti dei predicatori popolari.<sup>32</sup> Dato il ruolo notevolissimo che questi ultimi, i *quṣṣāṣ*, hanno avuto nello sviluppo dell'esegesi primitiva,<sup>33</sup> possiamo vedere qui lo snodo da cui si staccano l'interpretazione delle tre oscurità coraniche e l'integrazione ampliata di questa interpretazione nella storia profetico-morale fatta risalire a Wahb o a Fuḍayl, e attribuita a Gesù.

Per tentare di spiegare la presenza del lungo excursus che Miskawayh ha affiancato alle parole del Maṣīḥ, si potrebbe avanzare l'ipotesi che, davanti al passaggio dall'andamento sapienziale popolare che accompagnava i passi evangelici che esortano a non preoccuparsi del cibo e del vestito, Miskawayh l'abbia sostituito con una spiegazione più scientifica e tecnica del modo in cui Iddio preserva la vita degli esseri da lui creati nella fase della loro formazione; questo procedimento sarebbe conforme alla sua statura intellettuale e all'impronta di rigore da lui data alle sue risposte.<sup>34</sup> Il fatto che la tradizione relativa ai quattro stadi in cui si trova l'uomo, in tre dei quali, quando è più debole, ha fiducia in Dio, mentre nel quarto dubita, si trovi in forma breve anche nell'*Imtāʿ*, conferma la possibilità che Miskawayh la conoscesse.<sup>35</sup>

32 V. Gilliot 1990: 86. Autori mistici come Ibn ʿArabī (m. 638) hanno naturalmente riletto le "oscurità" in chiave allegorica, ma senza disconoscere, per quanto riguarda il piano fisico, l'interpretazione tradizionale, v. *al-Futūḥāt al-makkiyya* V, 392 (*al-bāb al-tāmin wa-al-ḥamsūn wa-talātūmiʿa*).

33 V. Gilliot 1990: 92.

34 Si vedano per esempio le osservazioni di Rosenthal 1962: 40 a proposito del fatto che Miskawayh esclude dall'orizzonte storiografico del suo *Taḡārib al-umam* i profeti e le loro azioni, atteggiamento totalmente discordante da quello generalmente assunto dagli altri storici musulmani.

35 *Imtāʿ* II, p. 127, notte 24. La tradizione è attribuita a ʿIsā b. Maryam ed è riprodotta in modo abbreviato, in mezzo a una serie di detti relativi all'ascetismo; uno di questi, sempre attribuito a Gesù, allude liberamente al passo evangelico in cui l'uomo è esortato a non preoccuparsi del *rizq*, in quanto Dio lo assicura anche agli animali.

Il nesso sarebbe la fiducia in Dio da un lato e il fatto che gli uomini chiedono il superfluo dall'altro; la citazione evangelica di Miskawayh, presentata come tale, si conclude poi con una chiusa di sapore islamico.<sup>36</sup>

## 5. Citazione evangelica?

È evidente a questo punto che le parole con cui Miskawayh presenta il passo evangelico non possono essere interpretate come la citazione di una traduzione diretta di un vangelo cristiano, nonostante che alla sua epoca esistessero traduzioni arabe dei Vangeli e che, come abbiamo visto, alcuni autori musulmani, convertiti o no, avessero di questi ultimi una conoscenza abbastanza prossima.<sup>37</sup> La storia della traduzione in arabo della Bibbia e delle fonti bibliche usate dai Musulmani, per quanto dibattuta, è ancora da scrivere, come dice Lazarus-Yafeh;<sup>38</sup> per quanto riguarda più specificatamente il mondo cristiano, la presenza ben documentata del cristianesimo presso gli Arabi di Siria, Palestina e della Penisola araba dall'epoca preislamica non ha avuto come corollario certo una traduzione in arabo dei testi sacri.<sup>39</sup> La fissazione scritta

36 Su questo modo di procedere, v. Khoury 1977: 273 e Khoury 1989: 557. Il "volto di Dio", citato più volte nel Corano, ne simboleggia la presenza ed è anche usato in forma metonimica per alludere a Dio stesso. La visione di Dio, ovviamente per i beati, è oggetto di discussione fra i teologi, molto meno per i mistici; al-Ġazālī (*Iḥyāʾ* IV, p. 227, *bayān daraġāt al-zuhd wa-aqsāmihī*) afferma che non è possibile che chi è arrivato alla conoscenza di Dio possa godere in paradiso del piacere di guardare il volto di Dio (*al-naẓar ilā waġhihī al-karīm*) e insieme dei piaceri sensoriali del paradiso stesso, allo stesso modo che non è possibile, per chi ha sperimentato il piacere del potere assoluto, godere nel possedere un uccellino e nel trastullarvisi, come fanno i bambini.

37 Per opera soprattutto dei convertiti ebrei e cristiani, la conoscenza della Bibbia si è accresciuta e approfondita con il tempo (Lazarus-Yafeh 1992:76), anche se costoro non necessariamente hanno contribuito ad una più esatta conoscenza dei testi: al contrario sono stati il principale canale di disinformazione, per ignoranza o per ragioni polemiche (Lazarus-Yafeh 1992: 124-125).

38 Lazarus-Yafeh 1992: a quest'opera si rimanda per quanto riguarda la versione in arabo della Bibbia ebraica.

39 Tale presenza è documentata da iscrizioni, resti archeologici e indizi letterari: le testimonianze relative sono stati raccolte, a partire da studi precedenti, da Arbache 2007, che attribuisce l'assenza di una traduzione scritta dei testi sacri presso gli Arabi cristiani preislamici all'assenza di una struttura statuale, al contrario di ciò che è avvenuto per esempio in Armenia. Diversi autori hanno ripercorso la questione dell'esistenza o meno di una traduzione in arabo della Bibbia anteriore a quella documentata dai manoscritti melchiti dell'VIII-IX sec. d. C., e che sarebbe in ogni caso andata del tutto perduta; v. Khoury 1977 e 1989, Lazarus-

di testi biblici o liturgici in arabo non va oltre la seconda metà dell'VIII sec. della nostra era, opera dei monaci melchiti dei conventi di Mar Saba e Mar Chariton nel deserto di Giudea, ed è concomitante con il processo di arabizzazione dei cristiani che vivevano nell'islam avvenuto nel primo secolo del califfato abbaside. Tale processo ha portato l'arabo, nel patriarcato melchita di Gerusalemme dove hanno avuto luogo le prime accertate traduzioni in arabo del Nuovo Testamento, a prendere il posto dell'aramaico cristiano palestinese dall'VIII sec. d.C. e del greco dal IX sec.<sup>40</sup> Prima di questo momento, e anche dopo allo stato attuale dei dati, la trasmissione era essenzialmente orale, come varie testimonianze indicano<sup>41</sup> e tendeva a non distinguere fra testo biblico propriamente detto e parafrasi o ampliamenti esegetici di varia fonte.<sup>42</sup>

---

Yafeh 1992, in modo particolare Griffith 1985 e in altri numerosi studi, e di recente Cook 2006.

40 Il greco ha poi conosciuto un ritorno in auge in Palestina al momento delle Crociate, ma l'arabo era solidamente impiantato, v. i numerosi studi di S. Griffith sull'argomento, soprattutto Griffith 1997.

41 V. Arbache 2007: 44; v. le tradizioni secondo cui gli Ebrei avevano l'abitudine di leggere la Bibbia in ebraico e tradurla in arabo per i Musulmani (Khoury 1977: 272 e Khoury 1989: 560, nota 44) e il celebre episodio riportato dai *ḥadīṭ* del testo della Torà relativo alla lapidazione degli adulteri che il lettore ebreo tenta di tenere nascosto, Vajda 1937: 94–96. Lazarus–Yafeh 1992 insiste più volte sul fatto che la trasmissione dei testi biblici agli autori musulmani era basata quasi esclusivamente su traduzioni orali, non soltanto rifacendosi alle testimonianze dirette di cui sopra, ma anche attirando l'attenzione su alcuni fatti: la maggior parte degli autori musulmani usa un numero limitato e ripetuto di versetti biblici, senza conoscerne il contesto e copiandoli gli uni dagli altri (p. 76, pp. 82–83, pp. 118–119); le “storie dei profeti”, che usano ampiamente materiale biblico e postbiblico, molto raramente citano la Bibbia con una qualche precisione, e così gli storici come al-Ṭabarī (pp. 112–113); tutto ciò si può spiegare soltanto supponendo che costoro non avessero davanti agli occhi un testo scritto completo della Bibbia, ma che si servissero di traduzioni orali (pp. 120–121); anche un caso eccezionale come Ibn Ḥazm, che potrebbe avere avuto accesso a qualche traduzione, magari parziale, della Bibbia fatta da Cristiani andalusi, si basava su contatti con Ebrei e Cristiani (Lazarus–Yafeh 1992: 118 e 123).

42 Lazarus–Yafeh 1992: 114 lo afferma chiaramente, aggiungendo che per gli Ebrei stessi dell'epoca tale procedimento non poneva difficoltà, e che per conseguenza sarebbe stato impossibile per loro tradurre letteralmente il solo testo biblico per i loro vicini musulmani. Si veda anche Khoury 1989, il quale, pur inclinando all'inizio (pp. 554–555) per la presenza di una Bibbia in arabo almeno al primo secolo dell'egira, afferma che Wāḥb, a cui pure viene attribuita una *tarǧama* dei salmi di David (p. 557), era in realtà “moins traducteur qu'arrangeur de vieux matériaux qui ont dû exister d'une manière ou d'une autre avant lui” (p. 557; v. anche Khoury 1977: 271). Si veda anche l'articolo recente di Monferrer-Sala 2004, il quale cerca di risalire alla *Vorlage* di una citazione biblica di Ibn Kaṭīr relativa alla costruzione dell'Arca dell'Alleanza e, pur avendo affermato (p. 264) che i più antichi autori

L'uso invece che dei testi biblici, o più specificamente nel caso nostro evangelici, è stato fatto dagli autori musulmani si intreccia con l'atteggiamento che la tradizione islamica ha avuto verso tali fonti. Se agli inizi si è avuta piuttosto una "biblizzazione" dei dati coranici,<sup>43</sup> che ha causato l'immissione nell'islam di una notevolissima quantità di materiale biblico, esegetico, folklorico accolto nell'intento di completare ed espandere gli scarsi dati sui "profeti" biblici forniti dal Corano, la situazione si è poi invertita, con una crescente "islamizzazione" della Bibbia.<sup>44</sup> L'intervento della dottrina del *tahrīf*, secondo la quale Ebrei e Cristiani avrebbero falsificato i loro testi sacri, o per nascondere l'annuncio del profeta dell'islam, o laddove tali testi si trovano in disaccordo con i dati coranici, ha poi fatto sì che gli autori musulmani, anche se avessero avuto accesso alle traduzioni della Bibbia fatte dai Cristiani per loro uso interno,<sup>45</sup> non necessariamente le avrebbero usate *verbatim* per le ragioni dette: l'inaffidabilità per definizione del testo biblico adottato dai Cristiani autorizza un uso disinvolto e finalizzato dello stesso. Tutto lascia pensare che gli autori musulmani che citano la Bibbia, tranne qualche eccezione, si siano serviti fonti orali che potevano mescolare al testo, come abbiamo detto, ampliamenti di vario genere.<sup>46</sup>

---

musulmani avevano avuto accesso alla Bibbia e ai suoi commentari attraverso traduzioni "distributed in the Arabian Peninsula by merchants, traders and the like", conclude dicendo che il passo in arabo in questione rappresenta la fase finale di una "riscrittura" da parte musulmana, di una versione probabilmente siriana di un passo dell'Esodo (p. 277). Di procedimenti simili si è probabilmente trattato anche in altri casi di presunte citazioni bibliche.

43 Griffith 2005: 31 parla di una "doppia appropriazione" del materiale biblico da parte degli scrittori dell'islam primitivo: da un lato c'è il desiderio di invocare l'autorità della Bibbia a garanzia dell'autenticità scritturale di Muḥammad ("biblicizzazione" delle pretese profetiche dell'islam), dall'altro i sospetti di falsificazione delle scritture da parte di Ebrei e Cristiani conducono all'opposto processo di "islamizzazione" del materiale biblico; ambedue questi atteggiamenti hanno fondamenti coranici e non sono necessariamente in sequenza, v. i tipi di citazioni bibliche di un primo convertito come l'ebreo Ka'b al-Aḥbār (m. 35), che Khoury 1977: 272-275 esamina ordinandole secondo "un éloignement de la Bible qui va *crescendo*, pour aboutir dans le pur domaine islamique apologétique".

44 Griffith 2005: 32.

45 Mālik b. Dīnār racconta, secondo una tradizione riportata da Abū Nu'aym, *Hilya* II, 375, che al tempo di al-Ḥaḡḡāḡ si recò in un convento alla ricerca di libri, e che gliene fu tirato fuori uno, v. Khoury 1977: 275, Lazarus-Yafeh 1992: 115.

46 Pochissimi sono gli autori musulmani che fanno eccezione e che usano la Bibbia con cognizione di causa e ancora meno quelli che la usano a scopi non polemici; una notevole eccezione a questo proposito è il commentario coranico *Naẓm al-durar fī tanāsub al-āyāt wa-al-suwar* di Burhān al-dīn Ibrāhīm b. ʿUmar al-Biqāʿī (m. 885) che discute le copie arabe della

Se la lettera dei Vangeli risultava particolarmente sospetta per i passi che trattano questioni soggette a controversia, come la divinità di Gesù,<sup>47</sup> altri passi, più neutri da un punto di vista dottrinale, sono stati a loro volta riassunti nella figura “islamica” di Gesù e quindi ampliati o modificati, come nel caso nostro.

Per quello che riguarda il nostro passo, bisogna concludere che la frase con cui Miskawayh introduce la sua citazione: *ruwiya lanā wa-nuqila min luġatihī ilā luġatinā annahū* [= al-Masīh] *qāla*, lungi dall’indicare una traduzione testuale, ben si inquadra nella tipologia delle varie formule, elencate da Khoury, con cui Kaʿb al-Aḥbār introduceva la menzione del contenuto di un passo della Bibbia (*waġadtu o aġidu o maktūbun, fī al-tawrāti* “ho trovato, trovo nella Torà; è scritto nella Torà”), e che erano seguite da citazioni così da definite da Khoury stesso: “une espèce de paraphrase qui s’éloigne plus ou moins de son original pour emprunter un décor coranique”.<sup>48</sup> D’altra parte l’esame di Lazarus-Yafeh mostra che, se a partire dal XIII/XIV sec. della no-

---

Bibbia da lui usate e contiene larghe citazioni *verbatim* sia dell’Antico sia del Nuovo Testamento, v. Lazarus-Yafeh 1992: 127–129 e Saleh 2007.

- 47 Si vedano per esempio le letture possibili del vangelo di Giovanni, quello che meno si prestava all’immagine islamica di Gesù come semplice servitore subordinato a Dio, presso alcuni autori di età abbaside buoni conoscitori del cristianesimo, esaminate da Beaumont 2008: alcuni autori (al-Qāsim b. Ibrāhīm e il cristiano convertito ʿAlī al-Ṭabarī, ambedue del III sec.) che volevano dimostrare che i Vangeli sono in accordo con il dato coranico, si limitano a citare i passi di Giovanni che attribuiscono a Gesù un ruolo profetico, ignorando quelli che parlano esplicitamente della divinità di Gesù; altri (al-Bāqillānī, m. 403, e l’autore di un’opera di refutazione della divinità di Gesù attribuita a al-Ġazālī) danno un’interpretazione metaforica a quello che i Cristiani prendono alla lettera come prova in questo senso; infine quegli autori come Ibn Ḥazm (m. 456), che intendono rifiutare i Vangeli in toto mostrandone le contraddizioni, trovano ragioni convincenti per farlo a partire dalle affermazioni del quarto vangelo. Mentre questi autori non discutono le differenti modalità del *taḥrīf*, l’opera attribuita a al-Ġazālī è il miglior esempio nel periodo abbaside della corruzione del significato (*bi-al-maʿnā*); all’altro estremo, Ibn Ḥazm è un diretto sostenitore della corruzione del testo (*bi-al-laḥẓ*), perché considera che ben poco dei Vangeli è autentico. ʿAlī al-Ṭabarī tiene una via di mezzo perché cita numerosi passi come autentici, ma esclude quelli che i Cristiani leggono come prova della divinità di Gesù e così sembra affermare tutti e due i tipi di corruzione (Beaumont 2008: 196).
- 48 V. Khoury 1977: 272–274 per l’esame delle formule usate da Kaʿb, tratte dalla rubrica a lui dedicata da Abū Nuʿaym nella *Hilya*; la definizione si trova in Khoury 1977: 275. Simile era anche il metodo usato da Wahb b. Munabbih nel trattare il materiale biblico e da lui trasmesso ai posteri: citazioni iniziali abbastanza vicine al testo biblico, si sviluppano in un racconto sempre più libero, i cui contorni sono sempre più islamizzati, v. Khoury (1989: 557).

stra era cominciano ad essere più comuni nella letteratura musulmana le citazioni bibliche precise, perfino autori come Ibn Ḥaldūn (m. 780) e al-Maqrīzī (m. 845) non hanno consultato versioni scritte della Bibbia (Lazarus-Yafeh 1992: 125–126). Miskawayh si situa quindi in una tradizione ben stabilita e persistente, per cui, pur appartenendo all'élite colta e certo legata all'uso dei libri e pur non avendo intenti polemici, non ha sentita come necessaria la fedeltà alla lettera del testo biblico posseduto dai Cristiani in un passo evangelico che intendeva citare. Se la nostra ipotesi è corretta, il suo apporto di intellettuale si limita alla sostituzione che avrebbe compiuto nell'ampliamento della citazione stessa.

## BIBLIOGRAFIA

- Abbott, N. 1977, "Wahb b. Munabbih: a Review Article", *Journal of Near Eastern Studies* 36, pp. 103–112.
- Abū Nu'aym, Aḥmad b. 'Abd Allāh al-Iṣbahānī 1932–1938, *Ḥilyat al-awliyā' wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā'* I–X, al-Qāhira: Maṭba'at al-sa'āda.
- Arbache, S. 2007, "Bible et liturgie chez les Arabes chrétiens (VIe–IXe siècle)", in: D. Thomas (ed.) *The Bible in Arab Christianity = The History of Christian-Muslim Relations* 6, Leiden – Boston: Brill, pp. 37–48.
- Arkoun, M. 1961, "L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d'après le *Kitāb al-Hawāmīl wal-Šawāmīl*", *Studia Islamica* 14, pp. 73–108.
- Arkoun, M. 1962, "L'humanisme arabe au IVe/Xe siècle, d'après le *Kitāb al-Hawāmīl wal-Šawāmīl*", *Studia Islamica* 15, pp. 63–87.
- Asin et Palacios, M. 1919, *Logia et agrapha Domini Jesu apud Moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata* = *Patrologia Orientalis* 64, 13, Turnhout: Brepols.
- Asin et Palacios, M. 1926, *Logia et agrapha Domini Jesu apud Moslemicos scriptores, asceticos praesertim, usitata* = *Patrologia Orientalis* 94, 19, Turnhout: Brepols.
- al-Bayhaqī, Ibrāhīm b. Muḥammad 1922, *Kitāb al-maḥāsīn wa-al-masāwī*, ed. F. Schwally, Giessen: J. Ricker. 87
- Beaumont, M. 2008, "Muslim Readings of John's Gospel in the 'Abbasid Period", *Islam and Christian-Muslim Relations* 19, pp. 179–197.
- Bettini, L. 2009, "Una questione di filosofia morale, come considerare *al-istisāl ilā al-mawt*", *Islamochristiana* 35, pp. 141–152.
- Cook, D. 2006, "New Testament citations in the ḥadīth literature and the question of early Gospel Translations into Arabic", in: E. Grypeou – M. N. Swanson – D. Thomas (edd.), *The Encounter of Eastern Christianity with Early Islam = The History of Christian-Muslim Relations* 5, Leiden – Boston: Brill, pp. 185–223.
- Debru, A. 2008, "Physiology" in R.J. Hankinson (ed.), *The Cambridge Companion to Galen*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 263–282.
- Déclais, J.-L. 2001, *Un récit musulman sur Isaïe*, Paris: Cerf.
- Ferré, A. 1977, "L'historien al-Ya'qūbī et les Évangiles", *Islamochristiana* 3, pp. 65–83.
- Ferré, A. 2000, *L'histoire des Prophètes d'après al-Ya'qūbī d'Adam à Jésus*, testo arabo e traduzione di A. Ferré = *Études Arabes* 96, Roma: Pisai.

- Furley, D.J. – J.S. Wilkie 1984, *Galen on Respiration and the Arteries. An edition with English translation and commentary of De usu respirationis, An in arteriis natura sanguinis contineatur, De usu pulsum and De causis respirationis*, Princeton: Princeton University Press.
- al-Ġāhiz, Abū ‘Uṣmān ‘Amr 1898, *al-Kitāb al-musammā bi-al-maḥāsin wa-al-aḍḍād, al-mansūb li-*, ed. G. van Vloten, Leyde: Brill.
- al-Ġazālī, Abū Ḥāmid Muḥammad [no date], *Ihyā’ ‘ulūm al-dīn*, I–IV, al-Qāhira: Maṭba‘at al-istiḳāma.
- Gilliot, C. 1990, “Les débuts de l’exégèse coranique”, *Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée* 58, pp. 82–100.
- Graf, G. 1954, “Wie ist das Wort *al-Masīḥ* zu übersetzen?” *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 104, pp. 119–123.
- Griffith, S. H. 1985, “The Gospel in Arabic : an Inquiry into its Appearance in the First Abbasid Century”, *Oriens Christianus* 69, pp. 126–167.
- Griffith, S. H. 1988, “The Monks of Palestine and the growth of Christian literature in Arabic”, *The Muslim World* 78, pp. 1–28.
- Griffith, S. H. 1997, “From Aramaic to Arabic: the Languages of the Monasteries of Palestine in the Byzantine and Early Islamic Periods”, *Dumbarton Oaks Papers* 51, pp. 11–31.
- Griffith, S. H., 2004, “The Gospel, the Qur’ān and the Presentation of Jesus in Ya‘qūbī’s *Ta’rīkh*” in: J. C. Reeves (ed.), *Bible and Qur’ān, Essays in Scriptural Intertextuality* = Society of Biblical Literature, Symposium Series 24, Leiden – Boston: Brill, pp. 133–160.
- Griffith, S. H., 2005, “Arguing from Scripture: the Bible in the Christian/Muslim encounter in the Middle Ages”, in: T.J. Heffernan – T.E. Burman (eds), *Scripture and Pluralism, Reading the Bible in the religiously plural world of Middle Age and Renaissance* = Studies in the History of Christian Tradition 123, Leiden – Boston: Brill, pp. 29–58.
- Ḥunayn b. Ishāq, *Kitāb al-‘aṣr maqālāt fī al-‘ayn, al-mansūb li-*, in: Meyerhof 1928.
- Ibn Abī al-Dunya, Abū Bakr ‘Abd Allāh b. Muḥammad 1989, *Kitāb al-qanā’a wa-al-ta’affuf*, ed. M. F. al-Sayyid Ibrāhīm, al-Qāhira: Maktabat al-Qur’ān.
- Ibn ‘Asākir, Abū al-Qāsim ‘Alī b. al-Ḥasan al-Dimaṣqī 1996, *Sīrat al-sayyid al-masīḥ*, ed. S. ‘A. Murād, ‘Ammān-Rām Allāh: Dār al-ṣurūq.
- Ibn al-Mubārak, ‘Abd Allāh b. ‘Abd al-Raḥmān [1971?], *Kitāb al-zuhd wa-al-raqā’iq*, ed. H. al-A‘zamī, Bayrūt: Muḥammad ‘A. al-Zu‘bī.
- Khalidi, T. 2001, *The Muslim Jesus, Sayings and Stories in Islamic Literature*, Harvard–Cambridge Mass.–London: Harvard University Press.
- Khoury, R.G. 1977, “Quelques réflexions sur les citations de la Bible dans les premières générations islamiques du premier et du deuxième siècles de l’hégire”, *Bulletin des Études Orientales* 29, pp. 271–278.
- Khoury, R. G. 1978, *Les Légendes prophétiques dans l’Islam depuis le Ier jusqu’au IIIe siècle de l’Hégire, d’après le manuscrit d’Abū Rifā’a ‘Umāra b. Wathīma b. Mūsā b. al-Furāt al-Fārisī al-Fasawī, Kitāb bad’ al-ḥalq wa-qīṣaṣ al-anbiyā’* = Codices Arabici Antiqui 3, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Khoury, R. G. 1989, “Quelques réflexions sur la première ou les premières Bibles arabes”, in: T. Fahd (ed.), *L’Arabie préislamique et son environnement historique et culturel, Actes du Colloque de Strasbourg 24–27 juin 1987* = Université des Sciences humaines de Strasbourg, Travaux du centre de recherche sur le Proche-Orient et la Grèce antique 10, Leiden: Brill, pp. 549–561.
- Khoury, R.G. 2005, “Wahb b. Munabbih”, in: *Encyclopédie de l’Islam* II edizione, Leiden: Brill, s.v.

- de Koning, P. 1903, *Trois tractés d'anatomie arabes, par Muḥammad Ibn Zakariyyā al-Rāzī, 'Alī Ibn al-Abbās et 'Alī Ibn Sīnā*, Leiden: Brill.
- Lazarus-Yafeh, H. 1992, *Intertwined Worlds, Medieval Islam and Bible Criticism*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Lindsay, J.E. 1995, "'Alī Ibn 'Asākir as a Preserver of *Qīṣaṣ al-Anbiyā'*: The Case of David b. Jesse", *Studia Islamica* 82, pp. 45–81.
- al-Maḡūsī, 'Alī b. al-Abbās, *al-Maqāla al-tāniya min al-ḡuz' al-awwal min al-Kitāb al-kāmīl fī al-šinā'a al-ṭibbiyya (al-Kitāb al-malakī)*, edizione della parte anatomica, con traduzione francese, in: de Koning 1903, pp. 91–233.
- Meyerhof, M. 1928, *The Book of the ten treatises on the eye ascribed to Hunayn Ibn Iṣḥāq, The Arabic Text edited from the only two known Manuscripts, with an English Translation and Glossary*, Cairo: Government Press.
- Monferrer-Sala, J.P. 2004, "An Arabic-muslim quotation of a Biblical text: Ibn Kathīr's *al-Bidāya wa-l-nihāya* and the construction of the Ark of Covenant", in: R. Ebied - H. Teule (eds), *Studies on the Christian Arabic Heritage in Honour of Father Prof. Dr. Samir Khalil Samir* = Eastern Christian Studies 5, Leuven – Paris – Dudley Mass.: Peeters 2004, pp. 263–278.
- Mourad, S. 1966, "A twelfth-century Muslim biography of Jesus", *Islam and Christian-Muslim Relations* 7, pp. 39–45.
- al-Qurṭubī, Muḥammad Abū 'Abdallāh 2004, *al-Ġāmi' li-aḥkām al-Qur'ān*, 21 parti in 11 volumi, ed. S. M. al-Badrī, Bayrūt: Dār al-kutub al-ilmīyya.
- al-Rāzī, Ibn Zakariyyā, *al-Kitāb al-mawṣūm bi-al-manṣūrī fī al-ṭibb*, edizione e traduzione francese in: de Koning 1903, pp. 3–89.
- Reinert, B. 1968, *Die Lehre vom tawakkul in der klassischen Sufik*, Berlin: de Gruyter.
- Rosenthal, F. 1962, "The influence of the Biblical Tradition on Muslim Historiography", in: B. Lewis – P.M. Holt (eds), *Historians of the Middle East*, London – New York – Toronto: Oxford University Press, pp. 34–45.
- Saleh, W. 2007, "'Sublime in its Style, Exquisite in its Tenderness': The Hebrew Bible Quotations in al-Biqā'i's *Qur'ān Commentary*", in: Y.T. Langermann – J. Stern (eds), *Adaptations and Innovations-Studies on the Interaction between Jewish and Islamic Thought and Literature from the Early Middle Ages to the Late Twentieth Century, Dedicated to Professor Joel L. Kraemer*, Paris – Louvain – Dudley Mass.: Peters, pp. 331–347.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad, *Kitāb al-imtā' wa-al-mu'ānasa*, I–III, ed. A. Amīn-A. al-Zayn, riproduzione anastatica, Bayrūt-Ṣaydā: al-Maktaba al-ʿaṣriyya, s.d.
- al-Tawḥīdī, Abū Ḥayyān 'Alī b. Muḥammad – Miskawayh, Abū 'Alī Aḥmad b. Muḥammad 1951, *Kitāb al-hawāmīl wa-al-šawāmīl*, ed. A. Amīn-A. Ṣaqr, al-Qāhira: Maṭba'at laḡnat al-ta'līf wa-al-tarḡama wa-al-naṣr.
- Tottoli, R. 2002, *Biblical Prophets in the Qur'ān and Muslim Literature*, Richmond, Surrey: Curzon.
- Vajda, G. 1937, "Juifs et musulmans selon le *ḥadīṭ*", *Journal Asiatique* 229, pp. 57–127.
- al-Ya'qūbī, v. Ferré.
- Weninger, S. 1992, *Qanā'a (Genügsamkeit) in der arabischen Literatur - anhand des Kitāb al-Qanā'a wa-t-ta'afḥuf von Ibn Abī d-Dunyā* = Islamkundliche Untersuchungen 154, Berlin: Klaus Schwarz Verlag.

Lidia Bettini  
lid.bettini@gmail.com





ROBERT BEYLOT

### **L'archange ʾAfnin dans trois homélies**

La richesse de l'angélologie éthiopienne est un trait distinctif de cette chrétienté, autant que la place faite au culte de la Vierge.<sup>1</sup> Ce qui évoque la Nubie chrétienne.<sup>2</sup> La littérature copte connaît un très grand nombre d'anges et archanges, mais elle n'a conservé que quatre homélies célébrant trois grands archanges: Michel, Gabriel et Abbatôn, l'ange de la mort.<sup>3</sup> La littérature copte arabe a produit des homélies sur les archanges Michel, Gabriel, Raphaël et Souriel, les Quatre animaux de l'apocalypse de Jean, avec ses Vingt-quatre prêtres<sup>4</sup> et l'ange gardien.<sup>5</sup> Ces homélies rassemblent surtout des récits de miracles opérés par les archanges.

Outre des traductions du copte et de l'arabe, l'éthiopien fournit des homélies sur les archanges comme Ouriel, ʾAfnin, Ragouel, Saquouel<sup>6</sup> et d'autres, recensées dans le catalogue des mss. EMMML. Elles puisent à la fois aux sources arabes et dans la tradition locale.<sup>7</sup> La poésie éthiopienne sur les

---

1 Heyer 1971: 274–278 (“Engellehre”). Pour replacer ceci dans le contexte de l'Orient chrétien, voir: Zanetti 1994.

2 Jubinka 1976, Müller 1954: 98–180 (“Homilien über die Engel”).

3 Müller 1959, 1962, 1992. Budge 1894. – Sur Abbatôn: Budge 1914: liv-lxxii, 225–249, 474–496, 1913: xiv-xxix, 1–48, 179–230.

4 Vieillards ou Anciens.

5 Graf 1944: 541–545.

6 Säquʾel.

7 Amélineau 1888: 165–189 (“Histoire du roi Armenios”) fournit un exemple de récit sur saint Michel transmis à l'Éthiopie par un texte intermédiaire copte arabe. Le récit est présent dans certains mss. du *Dərsanā Mikaʾel*: Bachmann 1893: 20–24 (“VI. Dersân über den hl. Michael”). Galtier 1905: 190–195, reconnaît dans l'Histoire du roi Armenios une forme orientale de l'Histoire occidentale du pape Grégoire. Schick 1921: 376–416 republie cette version éthiopienne de l'Histoire de Thalassios, conte hagiographique byzantin. Voir Pee-

anges est abondante et peu étudiée.<sup>8</sup>

La dévotion aux anges fait l'objet d'une querelle au XIV<sup>e</sup> s. Celle-ci est mentionnée dans le *Kəbrä Nəgäšt* ou *Gloire des Rois* à propos de la vénération du tabot ou planchette d'autel et des marques de respect dues à la Vierge.<sup>9</sup> Le différend se comprend mieux si on se souvient que le tabot était souvent consacré à la Vierge ou à un archange. D'après l'ouvrage cité, le désaccord fut tranché sous un évêque nommé Gerällos (Cyrille).<sup>10</sup> On peut supposer que certains contestaient non seulement la vénération du tabot mais aussi celle qui était adressée aux représentations de la Vierge et des archanges dont les images sont placées traditionnellement aux abords de la partie la plus sacrée du sanctuaire. Le culte liturgique des archanges semble s'être développé en Éthiopie à cette époque, contemporaine d'un accroissement du culte de la Vierge. Ceci peut avoir commencé dès la fin du XIII<sup>e</sup> s. La *Gloire des Rois* est imprégnée d'une dévotion mariale qui préfigure celle du XV<sup>e</sup> s. Le ms. EMMML 1763 (1336/1337 ou 1339/1340), qui accorde une grande place à diverses homélies sur les anges et archanges, contient beaucoup de textes sur la Vierge. EMMML 1763 a aussi quatre homélies sur la fête de la Croix ou sur la Croix, et deux autres sur la découverte de la Vraie Croix et son apparition à Constantin. Le lien entre ces thèmes dans un même manuscrit montre l'accroissement de la dévotion à la croix dans la liturgie ainsi que le développement de la vénération des Éthiopiens pour la Vierge et les anges. Ce qui pourrait être l'une des causes liturgiques de la persécution des Stéphanites au XV<sup>e</sup> s., accusés de refuser de se prosterner devant la Vierge et la Croix<sup>11</sup> au cours des cérémonies.

Quand le roi Zär'a Ya'eqob (1434–1468) légifère sur le culte des anges et de Marie dans la liturgie éthiopienne, il semble se contenter de confirmer des dates de fêtes antérieures et de choisir parmi des usages encore mal fixés. Il énumère neuf fêtes d'archanges: Michel, le 12 de chaque mois; Gabriel, le 19 *taḥśaś*, ainsi que le 22<sup>12</sup> et le 26 *säne*; Raphaël<sup>13</sup> le 3 *pag<sup>w</sup>ämen*; Ragouel<sup>14</sup> le

ters 1913: 330. Conti Rossini 1950; Fiaccadori 1998; Caquot 1955, 1957; Cerulli, 1974; Grébaut 1913.

8 Chaîne 1913.

9 Chap. 104 de l'éd. Bezold, pp. 350–352 de notre traduction (Beylot 2008).

10 Gerällos est probablement à identifier au métropolitain qui ordonna prêtre Täklä Haymanot. Derat 2003: 94 et 104.

11 Allusion à une querelle liturgique.

12 Avec Däqsəyos.

13 Rufa'el.

1<sup>er</sup> *mäskäräm*; ʾAfnin le 8 *ḥadar*; Fanouel<sup>15</sup> le 3 *taḥśaś*; Souriel<sup>16</sup> le 27 *ṭərr*; Saquiel<sup>17</sup> le 8 *ḥamle*; et Ouriel<sup>18</sup> le 21 *ḥamle*.<sup>19</sup> Dès le XIV<sup>e</sup> s., on rencontre des textes consacrés à saint Michel, mais Zärʾa Yaʿəqob semble être le premier en Éthiopie à établir une liste de neuf archanges principaux. C. Conti Rossini<sup>20</sup> veut y voir une correspondance avec la répartition des neuf cieux. Celle des anges en neuf chœurs remonte au Pseudo-Denys l'Aréopagite. Un archange est, semble-t-il, affecté à chaque chœur. Parmi ces “chefs de chœur”, Zärʾa Yaʿəqob cite ʾAfnin.

Sur l'archange ʾAfnin, C. Conti Rossini a publié une Homélie d'après le seul ms. connu, l'Éth. D'Abbadie 94,<sup>21</sup> attribué au XIV<sup>e</sup> s. pour cette partie.<sup>22</sup> Le texte cite surtout 1Hen 40, 7; 40, 8–10; 46, 2. L'auteur est un certain Gäbrä Mānfäs Qəddus qui aurait trouvé à Jérusalem un document “hébreu” sur ʾAfnin, remontant à Jacques, l'apôtre de Jésus.<sup>23</sup> L'auteur cite 1Hen et raconte une révélation de l'archange Ouriel, puis invite à entendre la gloire de “l'archange Fanouel, c'est-à-dire ʾAfnin”, illustrée par un miracle d'une icône de l'archange dans une chapelle ou église d'Enṣina.<sup>24</sup> Pour C. Conti Rossini, ce ms. n'est pas postérieur au XV<sup>e</sup> s. Mais G. Fiaccadori relève au moins deux

14 Raguʾel.

15 Fanuʾel.

16 Suryal ou Suraʾel.

17 Säquʾel.

18 ʾUraʾel.

19 Wendt 1962: 20–21. Document repris par Zärʾa Yaʿəqob dans le *Mäṣḥafä Bərhan* = Conti Rossini 1964: 44–45. Le texte sur les anges et archanges est assez semblable dans les mss. EMMML 1835 et EMMML 1841.

20 Conti Rossini 1950: 428.

21 Fol. 57r<sup>o</sup>-62v<sup>o</sup>.

22 La fin de l'éthiopien, fol. 62v<sup>o</sup>, est publiée par Fiaccadori 1998: 48–49, 46.

23 Conti Rossini 1950: 424, relève la même légende à propos de l'*Homélie sur le Dimanche* attribuée à Esdras qui est attestée aussi dans des mss. syriaques et arabes où elle côtoie une *Apocalypse d'Esdras* sur la domination musulmane, connue en éthiopien, Chabot 1894: texte pp. 242–250, trad. pp. 333–334, commentaire pp. 341–346; Baethgen 1886: 193–211. La tradition sur la provenance de l'*Homélie sur le dimanche* et de l'*Homélie* Conti Rossini n'est pas due au hasard. En 4Esdr 10, 25–59, Ouriel est l'interprète de la vision.

24 A identifier à Anṣinā, nom arabe de l'ancienne ville grecque d'Antinoë ou Antinoopolis, fondée en 130 par Hadrien sur la rive est du Nil, à 9,5 km environ au nord de Mallawī, province d'Assiout (Asyut). Les ruines sont localisées à l'est de Sheikh-ʿAbada. Elle avait un évêché dès le IV<sup>e</sup> s. Au début du V<sup>e</sup> s., les monastères étaient innombrables dans la région: Stewart 1991; Timm 1984: 111–128.

écritures différentes dans le recueil, et que la graphie du *Därsanä ʾAfnin* semble dénoncer un *terminus ante quem* de la rédaction de l’homélie<sup>25</sup> au milieu du XIV<sup>e</sup> s. ou au plus tard sous le règne de ʿAmdä Şəyon (1314–1344). Or le scribe Ḥadāra Krəstos<sup>26</sup> copia ce ms. pour ʾabba Nob. Pour C. Conti Rossini, Ḥadāra Krəstos aurait été le supérieur de la communauté monastique éthiopienne de Jérusalem en 1426.<sup>27</sup> Ces conclusions de C. Conti Rossini ont été contestées par G. Fiaccadori. Nous nous rallions aux raisonnements de ce dernier. En effet, il fait remarquer que le ms. a appartenu au monastère de Daga ʿİstīfanos,<sup>28</sup> sur le lac Ṭana. Il viendrait de l’île de Däq,<sup>29</sup> et son commanditaire fut abba Nob de Rema.<sup>30</sup> Une note du ms. Eth. Conti Rossini 88 de l’Accademia Nazionale dei Lincei fait de Nob un disciple de Yasay de Mandəban,<sup>31</sup> c’est-à-dire Mandāmba, fondé par Yasay, fils de ʿAmdä Şəyon et disciple de Mādhaninā ʿĒgzi. Des notes des mss. Rema 2 et 3 confirment la fondation de Rema par Nob. Pour G. Fiaccadori, c’est bien ce Nob qui commanda le ms. de Paris contenant l’Homélie Conti Rossini en l’honneur de l’archange ʾAfnin. G. Fiaccadori voit dans la première partie du ms. éthiopien D’Abbadie 126 une commande du même Nob. Un colophon invoque les moines de Daga. D’après lui, c’est ce qui invalide l’identification faite par Conti Rossini de l’abba Nob des deux mss. de Paris avec le supérieur éthiopien de Jérusalem. G. Fiaccadori s’oppose aussi à C. Conti Rossini qui voit en abba Nob le Nəburəʾəd de Däbrä Damo rebellé contre Zärʾa Yaʿəqob et, pour lui, le miracle de l’archange à Anşina ne fait pas allusion à une étape de Gäbrä Mānfäs Qəddus en route pour les Lieux Saints – de fait, le nom d’Afnin semble inconnu des sources coptes et arabes. Il ajoute qu’il est “superflu de souligner les liens de Rema avec Daga”, connus par ailleurs,<sup>32</sup> et qu’en outre l’archange ʾAfnin figure parmi les dédicataires de deux tabot du XVI<sup>ème</sup> s. achetés sur place en 1908 et conservés au Museo Cristiano de la

---

25 Fiaccadori 1998: 45–46.

26 Lecture Conti Rossini, bien corrigée en Ḥarra Krəstos par Fiaccadori 1998: 46.

27 Conti Rossini 1948: 195; Id. 1950: 424.

28 C. Bosc-Tiessé, “Daga ʿİstīfanos”, *EAE* 2 (2005), pp. 57–59.

29 E. Balicka-Witakowska, “Däq”, *EAE* 2 (2005), p. 93.

30 V. Six, “Rema”, *EAE* 4 (2010), p. 364.

31 J. Persoon – E. Balicka-Witakowska, “Mändabba Mādhanē ʿAlām”, *EAE* 3 (2007), pp. 723–724.

32 Pour les liens, notamment iconographiques, entre Rema et Daga dès l’époque de Zärʾa Yaʿəqob, cf. Bosc-Tiessé 2008: 45–50, passim.

Bibliothèque Apostolique Vaticane.<sup>33</sup>

L'homélie attribue le miracle d'Anšinā à Fanouel identifié à ʾAfnin. Le vol. V du catalogue HMML signale deux nouvelles homélies sur ʾAfnin, la première plus récente que celle de Conti Rossini,<sup>34</sup> et la seconde, dont la composition n'est pas datée avec précision, mais semble à situer entre le XIV<sup>e</sup> et le XV<sup>e</sup> s., qui figure dans un recueil du Nāgārā Maryam.<sup>35</sup> L'archange ʾAfnin est encore invoqué dans une Prière magique énumérant ses noms secrets et suivie d'un *sālam*.<sup>36</sup> La prière éthiopienne pour les morts *Māngädä Sämäy*<sup>37</sup> mentionne elle aussi ʾAfnin, fêté le 8 *ḥädar* avec les Quatre animaux de l'apocalypse.<sup>38</sup> A la différence de l'*Homélie sur ʾAfnin* de Conti Rossini, le texte EML 1835 et 1841 ne rapporte pas de récit de miracle. Le copiste invoque l'archange sur "notre père Zakkäräyas et tous ses fils". Par contre, cette homélie est un témoin intéressant pour l'histoire du texte éthiopien d'Hénoch,<sup>39</sup> car elle cite (dans l'ordre) 1Hen 70, 3–4; 71, 1–8; 46, 1; 49, 1–4;

33 Hanssens–Raes 1951: 435–450, ici n°1 et 3, pp. 444 et 446.

34 Présente dans deux mss. d'un recueil sur les archanges: EML 1835, du règne de Zär'a Ya'eqob, commençant par des prières, puis une homélie sur St. Michel ainsi qu'un recueil de quarante miracles de ce dernier. Puis viennent une homélie sur les fêtes des archanges et de Marie identique à celles de Zär'a Ya'eqob sur ce sujet, et une homélie sur Gabriel avec vingt-deux miracles. L'homélie sur Gabriel est publiée par Getatchew Haile 1992: 15–60 (l'auteur utilise entre autres EML 1835 et 1841). Parmi les miracles de Gabriel, l'Histoire d'Awr et d'Absarit, relative au monastère égyptien de Naqlun, voir: Amélineau 1888: 109–143, "Histoire d'Aour" et Ten Hacken 2004. EML 1835 contient encore une *Homélie en l'honneur des vingt-quatre vieillards du ciel* et une autre *Sur les Quatre vivants de l'Apocalypse*. Ensuite une autre sur Raphaël, suivie de huit miracles, et d'autres textes encore sur Ouriel, Souriel, ʾAfnin, Ragouel, Saquouel, et enfin les anges ordinaires. Le copiste est Bärtolomeyos, mais on relève au moins deux écritures différentes. Le ms. a été offert par Zakkäräyas à Ḥaymätä Maryam. Dans son catalogue, Getatchew Haile propose d'identifier Zakkäräyas au Qäsis Ḥaṣäy Zakkäräyas de la cour de Zär'a Ya'eqob. Le second ms. du même recueil est EML 1841 du XVII<sup>e</sup> s. Le troisième témoin ms. connu de cette nouvelle homélie sur ʾAfnin est EML 60, du XIX<sup>e</sup> s., qui remplace le nom de Ragouel par celui d'Afnin.

35 Je suis reconnaissant à M. Enzo Lucchesi de m'avoir signalé ce texte.

36 Ceci figure dans un recueil magique conservé dans les mss. EML 1261, 1333, 1358, 1738 et 1757, tous du XX<sup>e</sup> s., qui s'adresse aussi à une série d'autres archanges.

37 Fusella 1994: 366: "Prière de la voie du ciel. Mika'el et Gäbrä'el, Séraphins et Chérubins, Ura'el, Rufa'el, ʾAfnin, Ragu'el et Šäqu'el, Anges du ciel, qu'ils prient pour nous afin que nous nous sauvions par votre prière".

38 Voir Colin 1988: texte p. 272, trad. p. 273. Trad. Budge 1928: 222.

39 Les éditions actuelles de 1Hen ne tiennent pas assez compte des variantes propres à la littérature sur les anges.

51, 1–5; 52, 1–9; 61, 1–13; 62; 63, 1–11; 71, 14–17; 71, 6–7; 61, 5; 20, 7; 40, 9; 10, 9.

D’où vient la dénomination d’Afnin? Les Coptes n’ont pas d’ange dont le nom corresponde sans équivoque à Ophaniel, peut-être à cause de la présence de l’ange Urfaniel.<sup>40</sup> Les textes éthiopiens citent <sup>ʾ</sup>Afna<sup>ʾ</sup>el/<sup>ʾ</sup>Efna<sup>ʾ</sup>el et <sup>ʾ</sup>Afnanyal, réductible à <sup>ʾ</sup>Afnayal.<sup>41</sup> Peut-être est-on passé d’une forme <sup>ʾ</sup>Afnil à <sup>ʾ</sup>Afnin, ce qui serait courant en sémitique. Dans EMMML 1835 et EMMML 1841 l’Homélie varie entre <sup>ʾ</sup>Afnin<sup>42</sup> et <sup>ʾ</sup>Ufanin,<sup>43</sup> qui figurent souvent indifféremment sur la même page. 1Hen nomme <sup>ʾ</sup>Ufanin les Ophanim d’Ez 1, 15–21. Il semble clair que la forme <sup>ʾ</sup>Afnin/<sup>ʾ</sup>Ufanin dérive d’Ophanim. <sup>ʾ</sup>Afnin ne se trouve qu’en éthiopien où il semble s’identifier à l’archange Ofaniel, chef des Ophanim, connu du Livre d’Hénoch hébreu ou 3Hen, appelé aussi Livre des Palais.<sup>44</sup> Ofaniel est célébré aux chap. 14 et surtout 17 et 25 de l’ouvrage:

“Voici les noms des princes qui conduisent le monde: ...Ophaniel qui est chargé des cycles de la lune<sup>45</sup> ... Sept sont les grands princes, les beaux, les révéérés, les merveilleux, les honorés, qui sont préposés aux sept firmaments. Ce sont Michaël, Gabriel, Chatquiel, Chahaquiel, Baradiel, Baraquiel, Sidriel. Tous sont des princes d’armée d’un firmament, chacun d’eux est accompagné de 496.000 myriades d’anges officiants<sup>46</sup> ...Au-dessous d’eux est le prince Galgaliel, préposé à l’orbe du soleil ...Au-dessous d’eux est le prince Ophaniel, préposé à l’orbe de la lune, il est accompagné de 88 anges, qui font courir l’orbe de la lune de 354.000 parasanges chaque nuit<sup>47</sup> ... Rabbi Ismaël dit: L’ange Métatron, le Prince de la Face me dit: Au-dessus d’eux est un prince grand, terrible, vaillant, glorieux, imposant et vénéré, ancien et hardi, Ophaniel YHVH est son nom. Il a seize faces, quatre faces de chaque côté et quatre faces de chaque côté. Cent ailes de chaque côté et cent ailes de chaque côté. Il a 8.766 yeux, correspondant au nombre des heures de l’année, 2.191 sur

40 “Le visage de Dieu est feu”, Clarysse 1986: 155.

41 Aescoly 1932: 96, renvoie à Aescoly 1951: 275; Basset 1896 (= 1980): 18 et 23 (Prières magiques); voir Id. 1895: 25 (= 1999: 181).

42 Fol. 200v<sup>a</sup>, 201v<sup>a</sup>, 209v<sup>a</sup>, 211r<sup>b</sup>, 218r<sup>b</sup>.

43 Fol. 200v<sup>a</sup>, 201v<sup>a</sup>, 209r<sup>b</sup>, 212r<sup>a</sup>, 217v<sup>a</sup>, 218r<sup>b</sup>.

44 Aux chap. 14 et surtout 17 et 25. Davidson 1967: 211–212: l’auteur précise: “Rashi, commentant Ézéchiél 1, 20, dit que <sup>ʾ</sup>Ophan, prince de cet ordre, est considéré par les anciens sages comme identique à Sandalphon”; Mopsik 1989: 111.

45 3Hen 14, 4. Hénoch, c’est Métatron, *ibid.*, p. 109.

46 3Hen 17, 1, *ibid.*, pp. 110–111, et n. pp. 249–250.

47 3Hen 17, 4–5, *ibid.*, p. 111 et n. p. 251.

chaque côté. Dans chaque paire d'yeux qu'il a sur chacune de ses faces, des éclairs éclatent. De chacun, des brandons fusent et personne ne peut les regarder, car quiconque les regarde est aussitôt consumé. La hauteur de sa taille est un voyage de 2.500 ans, aucun œil ne peut la voir. Et aucune bouche ne peut dire la force des vaillances de son pouvoir, hormis seulement le Roi des rois de rois, le Saint béni soit-il. Pourquoi porte-t-il le nom d'Ophaniel? Parce qu'il est préposé aux ophanim et les ophanim lui ont été confiés... Il se tient auprès d'eux chaque jour, il les sert et les magnifie: il exalte et arrange leur course... Tôt et tard, la nuit et le jour, il est auprès d'eux pour accroître leur beauté, pour magnifier leur majesté, afin de les rendre rapides dans la louange de leur Créateur"<sup>48</sup>...

On ne peut affirmer que les Éthiopiens aient connu littéralement cette tradition de 3Hen. Mais il est sûr que des traditions hénochiques non recensées dans 1Hen, dont il est difficile de repérer la provenance et le cheminement, ont circulé en Éthiopie...

#### Première homélie<sup>49</sup>

##### Traduction

(57r<sup>o</sup>) ...<sup>50</sup> Dieu que...<sup>51</sup> les créatures<sup>52</sup> et à qui<sup>53</sup> ... anges. Lui que chantent les langues de feu,<sup>54</sup> devant qui se prosternent les colonnes des éclairs, lui que servent la foudre, le tonnerre et les nuages, vers lui courent... Lui devant qui<sup>55</sup> ... mers crient de joie. Les arbres de la campagne et les plantes de la campagne l'applaudissent avec leurs branches,<sup>56</sup> ainsi que les arbres du Paradis<sup>57</sup>. C'est lui qui a étendu le ciel comme une tente.<sup>58</sup> Il a affermi la terre sur

48 3Hen 25, 1–5, *ibid.*, pp. 124–125 et n. pp. 279–281.

49 Ms. Éthiopien D'Abbadie 94, fol. 57r<sup>o</sup>a-62v<sup>o</sup>b. Conti Rossini 1950: 430–432, prend de grandes libertés avec le ms. Il supplée de longues lacunes sans l'indiquer.

50 Lacune.

51 Lacune d'une ligne.

52 Cf. Dan 3, 57–90.

53 Lacune d'une ligne.

54 Cf. Ps 103, 4.

55 Lacune d'une ligne.

56 Ps 96, 12; 1Paralip 16, 31–33.

57 Is 55, 12.

58 Ps 103, 2.



les abîmes<sup>59</sup>. C'est lui qui fait courir (57v°) le soleil sur le char des vents<sup>60</sup>, tandis que les anges l'entourent et que les étoiles le conduisent.<sup>61</sup> C'est lui qui a mélangé le lait de l'Évangile<sup>62</sup> avec le miel de la Loi.<sup>63</sup> C'est lui qui a composé le parfum de la prophétie des prophètes avec l'huile de la foi des apôtres. C'est lui qui donne la Loi et il est juge de la règle. Par l'addition des quatre évangiles, c'est lui qui a renouvelé l'Ancienne (Loi), pour qu'elle soit un guide pour les aveugles et la lampe de la sagesse<sup>64</sup> pour les gardiens de la maison. Gloire à Dieu qui nous a rendus dignes de la seconde Loi<sup>65</sup> et ne nous a pas fait sortir de la première, pour que nous grandissions et comprenions, intelligents, en suçant les deux mamelles<sup>66</sup> pour les siècles des siècles, amen.

Homélie que rédigea l'un des frères orthodoxes qui a été témoin de (58r°) la vision qu'il a entendu (rapporter) par des livres saints, au sujet de l'histoire du grand et illustre archange ʾAfnin, c'est-à-dire Fanouel, chef des Veilleurs.<sup>67</sup> Que l'intercession de sa clémence soit avec nous et qu'il nous garde comme la pupille de l'oeil<sup>68</sup>, avec le secours de l'Esprit Saint, tandis que nous croyons que le Seigneur aide et que sa parole affermit par le miracle qui suit, amen.

Celui qui rédigea cette homélie est un orthodoxe du nom de Gäbrä Mānfās Qəddus, serviteur fidèle; il (l')a trouvée dans le livre des prophètes, au sujet de cet archange, l'un des sept chefs d'entre les célestes. (C'est) elle qui est lue le 2 du mois de Ṭufa Śurtay<sup>69</sup> qui est ʾAlbəro<sup>70</sup> en hébreu, et en

---

59 Ps 135, 6.

60 1Hen 18, 3–4.

61 1Hen 72, 5; 82, 4.

62 1Co 3, 2; 1P 2, 2.

63 Cf. Ps 18, 10–11; 118, 102–103.

64 Sag 6, 12.

65 Cf. 2Co 3, 6.

66 De l'Ancienne et de la Nouvelle Loi.

67 1Hen 40, 1, 2 et 9.

68 Ps 16, 8.

69 Le nom de Ṭufa Śurtay est une déformation de l'expression éthiopienne *ṣəbḥa śaryat*: jour du pardon, de l'expiation, et renvoie aux jours épagomènes coptes et éthiopiens mis en rapport avec Yom Kippur et les dix "jours terribles" des juifs, à une époque où ils devaient être concomittants.

70 ʾAlbəro est à identifier avec le nom de *badər*, désignant la fête de l'expiation, signalée dans les listes éthiopiennes de fêtes juives, cf. Dillmann, *Lexicon*, col. 541: notamment le *Livre du Mystère*, attribué à Georges de Säglä; le *Livre des Mystères du Ciel et de la Terre*, Perru-

guèze Paḡ<sup>w</sup>əmen, dixième partie (?) des (58v°) mois, et chez nous la sixième partie.<sup>71</sup> Cette homélie est profit pour les auditeurs, vérité pour nos oreilles attentives. Il n'y a pas de tache pour celui qui l'aura acquise avec foi. Écoutons-la et nous en ferons l'acquisition en nous mettant à l'abri, pour obtenir la grâce au jour de la rétribution et du jugement et pour nous reposer de la tristesse. Sous les ailes de cet (être) céleste, lumineux, nous nous envelopperons d'un manteau solide et de la victoire inobservable à l'œil, pour les siècles des siècles, amen.

Celui qui a lu et écrit ce livre de sa main dit: "Je vous ferai connaître, frères, la façon dont j'ai trouvé à Jérusalem un document transcrit en langue hébraïque qui parle de la part de Jacques, apôtre de Notre Seigneur Jésus-Christ, et au sujet des miracles et des prodiges de l'histoire du grand et illustre (59r°) archange, parfait parmi ceux qui commandent, le chef ʾAfnin, dans la paix de Dieu, que sa bénédiction soit sur nous, amen et amen.

Ce fut avant le déluge, aux jours de notre père Hénoc, que ce grand et illustre archange ʾAfnin agit ainsi pour eux et qu'il montra des miracles pour ceux qui habitaient sur le sec, vers le bord de la mer. Il y avait une vieille femme veuve, aux jours des Voyants. Celle-ci craignait Dieu et s'étonnait beaucoup d'une parole qu'elle avait entendue de notre père Hénoc, qui disait: "Je me tournai pour voir cette voix qui parlait avec moi. Et quand je regardai, le quatrième parmi les archanges me montra aujourd'hui tous ceux qui accusaient les humains (59v°) devant Dieu<sup>72</sup>. Je demandai à l'ange qui me guidait, qui était avec moi, et lui dis: 'Qui est celui dont le visage a beaucoup plus de gloire que les anges saints? Pourquoi va-t-il avec l'Ancien des Jours? Et les quatre anges qui crient devant lui, qui sont-ils'<sup>73</sup>? Il me dit: 'Celui que

---

chon 1903: 70–71. Dans les Jubilés 34, 18–19, cette fête est rattachée au deuil et au jeûne de Jacob qui pleure son fils Joseph pendant ces dix jours. L'orthographe ʾalbəro transcrit vraisemblablement *badər*, précédé de l'article arabe. Je suis reconnaissant à U. Zanetti et M.-J. Pierre de leur aide pour ces identifications.

71 La date donnée pour la lecture de cette homélie sur ʾAfnin correspond au deuxième jour des épagomènes. En Egypte, puis en Éthiopie, ces jours complémentaires furent ajoutés à la suite d'une réforme du calendrier et placés sous le patronage des dieux évergètes. Dans le livre d'Hénoc (75, 13; 82, 10–12), ils sont sous le patronage des quatre archanges gardiens des portes du ciel et titulaires des quatre sièges. Or le texte lu le 3<sup>e</sup> jour épagomène dans le Synaxaire éthiopien est dédié au 3<sup>e</sup> archange, Raphaël (Rufaʾel), avec deux mentions de Michel et Gabriel. L'homélie pourrait témoigner d'un stade de la tradition où l'on célébrait successivement les quatre archanges aux quatre premiers jours épagomènes, Afnin apparaissant ici en seconde position, le 2 du mois de Ṭufa Śurtay, identifié à Paḡ<sup>w</sup>əmen.

72 1Hen 40, 7.

73 1Hen 40, 8.

tu vois et dont le visage a beaucoup plus de gloire que les anges saints est le Fils de l'Homme qui est égal par tout l'être avec son Père'.<sup>74</sup> Je connus avec certitude l'image de la Trinité, ici d'une manière différente. Cet ange m'instruisit et me dit à nouveau: 'Des quatre anges que tu as vu crier sans cesse d'une voix forte, le premier d'entre eux est Michel qui intercède pour ceux qui habitent sur le (60r°) sec. Le second d'entre eux est Raphaël qui enlève les blessures des blessés et implore la santé pour la vie<sup>75</sup> des humains. Le troisième d'entre eux est Gabriel qui présente la prière de tous les saints devant le Seigneur des esprits et invoque la clémence pour tous ceux qui habitent sur la terre.<sup>76</sup> Et le quatrième d'entre eux est Fanouel qui empêche les Satans d'accuser les fils de Dieu devant Lui.<sup>77</sup> Il obtient rémission des péchés pour les pécheurs qui invoquent son nom saint, et il efface l'œuvre des humains qui ont péché, ce qui est écrit dans ton livre,<sup>78</sup> depuis que tu as commencé à écrire par le commandement du Très-Haut, jusqu'au moment où il appartiendra au roi que tu (60v°) as vu de punir les peuples et le peuple, une tribu et des pays, et d'éteindre le nom des humains. Pour ceux qui espèrent en lui, pour eux il<sup>79</sup> se prosterne à genoux devant le Seigneur des esprits, pour le pardon des péchés de ceux qui demeurent sur la terre, pour ceux qui ont eu foi en lui et ont eu confiance en lui. Et avec le livre par lequel il combat les démons, il les empêche aussi de produire l'accusation devant Dieu. Pour le pardon de leurs péchés il supplie aussi jour et nuit et baisse la tête devant le visage du créateur, du matin au soir le mercredi<sup>80</sup> (et) du soir au matin, en suppliant pour ceux qui l'ont approché, et il invoque son nom avec foi. Pour eux, il plaide la clémence auprès du Très-Haut, pour qu'il leur fasse miséricorde, leur soit clément, et leur pardonne leurs (61r°) péchés en tout temps''.

Voici que (ceci) vous a été révélé et bien connu, par la bouche de celui qui lui est associé et partage avec lui dignité et grandeur, c'est-à-dire Ouriel

---

74 1Hen 46, 3 avec une addition chrétienne.

75 1Hen 40, 9.

76 1Hen 40, 9.

77 Cf. 1Hen 40, 7, interprété par 40, 9.

78 1Hen 40, 8–10.

79 Fanu'el.

80 Conti Rossini 1950: 432 et l. 1 ne reproduit pas dans son édition de l'éthiopien le signe **Ⲑ** transcrit *rabu*<sup>c</sup>, d'après les mots **ⲕⲁⲛⲏ ⲛⲓⲥⲁⲛ** : Leslau 1987: 460 donne à *rabu*<sup>c</sup> le sens de "mercredi", 4<sup>e</sup> jour. Ce rôle de Fanu'el comme archange célébrant du quatrième jour renforce ce qui a été dit des fêtes des archanges ou mois epagomène, Fanu'el étant assimilé à <sup>ⲁ</sup>Afnin.

qui a guidé Hénoc et lui a montré toutes les choses cachées. Il lui a dit sa grandeur: ange chef des chefs. D'autre part, nous avons entendu comment il est un grand ange et il lui a montré les prodiges qui sont dans sa main. Hénoc a fait son éloge et lui a donné un si grand honneur dans son livre qui ne ment pas<sup>81</sup>...la grandeur et l'histoire de cet archange.<sup>82</sup> Car il exerce un sacerdoce et il est (l'un) des (vingt-quatre) prêtres du ciel, des vieillards.<sup>83</sup> Que Dieu nous donne la bénédiction de l'archange<sup>84</sup>... c'est-à-dire (61v<sup>o</sup>) ʾAfnin. Que sa bénédiction soit sur nous pour les siècles des siècles, amen<sup>85</sup>... la grandeur de l'archange...<sup>86</sup> c'est-à-dire...<sup>87</sup> Il y avait une veuve pauvre qui avait voué son fils, unique pour elle, à devenir un serviteur pour la chapelle<sup>88</sup> de l'archange.<sup>89</sup> Après qu'elle l'eut voué, ce fils fut frappé d'une grave maladie et un démon s'empara de lui. Chaque jour il le suffoquait<sup>90</sup>... fois et le faisait tomber et se rouler par terre. Il soulevait une pierre par terre et se frappait la tête. Planté sur lui-même, il restait debout<sup>91</sup>... ou<sup>92</sup>... jours.<sup>93</sup> Alors qu'il souffrait de cette manière, cet homme mourut. Mais avant qu'il meure sa mère avait l'habitude, chaque jour, d'aller à l'église de l'archange.<sup>94</sup> Et elle priait, en se recommandant à lui, devant l'icône d'Afnin. Elle suppliait en disant: "Souviens-toi, mon Seigneur, je te (le) demande moi aussi, mon sauveur et mon ange, toi qui fais de grandes choses et des prodiges, au nom de ton Dieu vivant (62r<sup>o</sup>), pur, saint, et éloigné de tout péché. En raison de sa pureté, il ne rejette pas ceux qui sont souillés, car il est notre créateur, et ce n'est pas

---

81 Lacune d'une ligne.

82 Fanuʾel.

83 Cf. Ap 4, 4.

84 Lacune. Suppléer: Fanuʾel.

85 Lacune d'une ligne.

86 Lacune. Suppléer: ʾAfnin.

87 Lacune. Suppléer: Fanuʾel.

88 Le mot employé ici, mărtulu, est un calque du mot grec originel désignant un martyrion.

89 ʾAfnin.

90 Lacune.

91 Lacune.

92 Lacune.

93 Traduction de ce passage par Conti Rossini: "E (l'infermo), restando appeso col capo in giù, se ne stava per due o tre giorni."

94 ʾAfnin.

nous”. Elle disait cela tout le jour devant l’icône de l’archange.<sup>95</sup> Quand son fils mourut, elle ne prononça pas un seul mot dans sa maison, devant le corps de son fils unique pour elle, qu’elle lui avait confié en garde. Étant venue à l’église d’Enṣana,<sup>96</sup> qui est (dans) la région supérieure de l’Égypte, elle tomba devant l’icône de l’archange.<sup>97</sup> Avant qu’elle prononce un (seul) mot, l’icône leva les mains et lui dit devant les gens: “Moi j’aime beaucoup ton fils, parce qu’il est mien. Et maintenant lève-toi! Allons dans ta maison, pour que tu voies la merveille du Seigneur mon Dieu qu’il a faite par mes mains”. Et cela (62r<sup>o</sup>)<sup>98</sup> dit, l’icône marcha sur ses pieds, tandis que tout le peuple (la) voyait, jusqu’à ce qu’elle arrivât dans la maison de cette veuve. Et elle entra là où était le cadavre (de) celui qui était mort. À son ombre alors, ressuscita celui qui était mort. Il se tint debout sur ses pieds, se prosterna devant l’icône et échangea un salut (avec elle). Cette icône leva les mains et saisit le démon qui était en train de suffoquer ce fils. Elle le serra dans ses poings comme un oiseau et lui dit: “Sois détruit, destructeur de beaucoup d’âmes parmi les hommes, comme tu as suffoqué mon serviteur de trois suffocations par jour. Et moi, j’ordonne aux armées de la géhenne de te suffoquer trois millions de fois le double de lui”. Ceci dit, l’icône se tut et retourna à sa place, devant tout le peuple. Ce Satan, elle le lia et la terre ouvrit sa gueule et l’engloutit,<sup>99</sup> et elle l’intégra à sa masse, dans le tremblement de la géhenne. Que l’intercession du glorieux archange<sup>100</sup> soit avec nous, amen”.

## Deuxième homélie (inédite)<sup>101</sup>

### Texte

L’édition critique de la deuxième homélie se trouve à la fin de l’article, après la traduction de la troisième homélie et avant la bibliographie.

---

95 <sup>o</sup>Afnin.

96 Cf. *supra* n. 24–25.

97 <sup>o</sup>Afnin.

98 Cette fin du texte éthiopien est reproduite dans Fiaccadori 1998: 48–49.

99 Même thème dans Nb 16, 32; 26, 10 (fils de Coré); Dt 11, 6; Ps 106, 17 (Dathan et Abiram); Ap 12, 16 (fleuve du Dragon).

100 <sup>o</sup>Afnin.

101 Ms EML 1835, fol. 200v<sup>o</sup>a-218r<sup>o</sup>b avec les variantes des mss. EML 1841 (B), fol. 168r<sup>o</sup>a-182v<sup>o</sup>a et EML 60 (C), 10r<sup>o</sup>a-26v<sup>o</sup>b.

## Traduction

(200v<sup>o</sup>a) Au nom du trine saint, homélie lue lors de la fête du grand et illustre archange ʾAfnin, le 8 du mois de *ḥadar*, dans la paix de Dieu. Que sa prière et sa bénédiction soient avec notre père Zäkkarəyas et avec tous ses fils<sup>102</sup> pour les siècles des siècles, amen et amen.<sup>103</sup> Celui-ci est ʾUfanin, l'archange qui entre et sort de la maison de la gloire de Dieu et garde le trône de sa gloire<sup>104</sup> (b) avec les séraphins et les chérubins, comme dit Hénoc qui les a vus entourer cette maison: "Il me fit asseoir entre deux vents, entre le nord et l'ouest, où les anges prirent des cordes pour mesurer pour moi le séjour des élus et des justes. Ici je vis les premiers pères et les justes qui, depuis l'éternité, habitent dans le lieu."<sup>105</sup> Il arriva ensuite que mon esprit fut saisi et il monta aux cieux.<sup>106</sup> (201r<sup>o</sup>a) Je vis les fils des anges saints. Ils foulaient la flamme du feu. Leurs vêtements étaient blancs, ainsi que leur tunique, et la lumière de leur visage était comme la neige. Et je vis deux fleuves de feu. La lumière de ce feu brillait comme l'hyacinthe. Je tombai sur ma face devant le Seigneur des esprits,<sup>107</sup> et l'ange Michel, un des archanges, me saisit par la main droite, et me releva et me fit sortir auprès de tous les secrets.<sup>108</sup> Il me montra tous les secrets<sup>109</sup> (b) des extrémités du ciel, et tous les réservoirs des étoiles et les luminaires, et d'où sortent toutes choses à la face des saints. Et il cacha mon esprit et<sup>110</sup> Hénoc dans le ciel des cieux,<sup>111</sup> et je vis ici au milieu de cette lumière, comme quelque chose en elle de construit<sup>112</sup> de pierres de glace,<sup>113</sup> et entre ces pierres, des langues de feu<sup>114</sup> vivant. Mon esprit vit<sup>115</sup> un cercle. Du

---

102 B om. et avec tous ses fils.

103 B om. et amen.

104 Cf. Mt 19, 28; 25, 31.

105 1Hen, 70, 3–4.

106 1Hen 71, 1. La variante "fut saisi" semble préférable à "fut caché", du texte reçu.

107 C Dieu.

108 B et dans tous les secrets...

109 B om. Et il me montra tous les secrets...

110 Suppléer ici: moi.

111 B add. Et Hénoc dit.

112 B et en lui (quelque chose) était construit...

113 C de la couleur de la glace.

114 C om. de feu.

115 C et la vision de mon esprit (fut).

feu entourait<sup>116</sup> cette maison et, des quatre extrémités de celle-ci, des fleuves pleins de feu vivant (201v<sup>o</sup>a) entouraient cette maison. Et autour d'elle, il y avait des séraphins, des chérubins et des 'ufanin'.<sup>117</sup> Ce sont ceux qui ne dorment pas et gardent le trône de sa gloire. Et je vis des anges innombrables, des milliers de milliers et des myriades de myriades entouraient cette maison.<sup>118</sup> C'est cet 'Ufanin<sup>119</sup> que vit Hénoch<sup>120</sup> avec les séraphins et les chérubins, les grands<sup>121</sup> archanges. Bienheureux le chrétien qui célèbre sa fête en (b) donnant une aumône avec joie et allégresse. Tout homme qui donne une aumône au nom de l'archange 'Afnin,<sup>122</sup> celui-ci donc obtiendra un trésor dans les cieux, où ni mite ni blatte ne le corrompt, où les voleurs ne le percent pas.<sup>123</sup> Bienheureux le chrétien qui célèbre la fête de l'archange 'Ufanin,<sup>124</sup> en venant à l'église de bon matin et en faisant une prière, lors de l'élévation du sacrifice et de la réception du corps et du sang de Jésus-Christ (202r<sup>o</sup>a), le grand chef des prêtres. Et en ce monde il sera sauvé de l'épreuve de Satan et de la tromperie des démons, et dans le monde qui vient<sup>125</sup> sa part sera avec l'Élu<sup>126</sup>. Hénoch le vit avec son père, la Tête des jours, dans une grande gloire.<sup>127</sup> Venez, disons tous: "La communauté de l'Église<sup>128</sup> est une assemblée des apôtres.<sup>129</sup> Priez pour nous, vous tous l'assemblée des anges qui habitent dans la demeure de la lumière, où les ténèbres ne l'atteignent pas, pour que (b) notre part soit avec l'Élu<sup>130</sup> qui est Notre Seigneur Jésus-Christ, qui s'est livré lui-même pour nous à la mort, en revêtant la nature humaine, lui

---

116 C Six (ou « sept ») feux entouraient.

117 C des séraphins, des chérubins et Ragu'el.

118 1Hen 71, 1-8.

119 C C'est Ragu'el.

120 BC add. qui était.

121 C om. grands.

122 C Ragu'el.

123 Mt 6, 19. B où il n'y a ni mite ni blatte, et elle ne le corrompt pas et les voleurs ne le percent pas...

124 C Ragu'el.

125 C Ici-bas et dans le monde qui vient.

126 BC avec l'Élu que vit Hénoch, avec son Père...

127 Cf. 1Hen 46.

128 BC l'assemblée des chrétiens...

129 Cf. Eph 2, 20.

130 Cf. Lc 9, 35; 23, 35.

qui les a libérés par sa résurrection de l'esclavage du péché". Aux premiers et aux derniers, Hénoch dit ce qui le concerne. Et au sujet de son Père: "Qu'il soit béni, le nom du Seigneur des esprits.<sup>131</sup> Car l'esprit a été répandu comme l'eau, ainsi que la gloire qui ne passera pas devant lui, pour les siècles des siècles.<sup>132</sup> Car la puissance est en tous les secrets de justice<sup>133</sup> et l'iniquité (202v<sup>o</sup>a) passera comme l'ombre et n'aura pas de refuge.<sup>134</sup> Car l'Élu<sup>135</sup> se tient debout devant le Seigneur des esprits,<sup>136</sup> et sa gloire (est) pour les siècles des siècles et sa puissance pour les générations des générations. Et en lui demeure l'esprit de sagesse et l'esprit qui donne l'intelligence, et l'esprit de science et de force, et l'esprit de ceux qui se sont endormis dans la justice et il est celui des choses secrètes. Et personne ne pourra dire de parole vaine<sup>137</sup> devant lui. Car l'Élu est devant le Seigneur des esprits,<sup>138</sup> comme celui-ci l'a voulu".<sup>139</sup>

(b) Et Hénoch dit à nouveau, au sujet de Notre Seigneur Jésus-Christ qui a été nommé l'Élu avant son Incarnation: "L'Élu siègera en ces jours sur mon trône, et tous les secrets de la sagesse sortiront de sa pensée. Car le Seigneur des esprits lui a donné ceci et l'a glorifié. En ces jours, les montagnes sauteront comme des béliers et les collines bondiront comme des agneaux<sup>140</sup> rassasiés de lait. Ils deviendront tous des anges dans le ciel et leur visage (203r<sup>o</sup>a) brillera de joie,<sup>141</sup> car en ces jours l'Élu se sera levé. Et la terre se réjouira, et les justes<sup>142</sup> habiteront sur elle et les élus marcheront sur elle.<sup>143</sup> Et après ces jours, en ce lieu où<sup>144</sup> j'avais vu toutes les visions de ce qui est caché – car

---

131 C du Seigneur Dieu. 1Hen 48, 10.

132 1Hen 49, 1; cf. Hab 2, 14; Is 11, 9 et 44, 3–4.

133 Sag 12, 16.

134 1Hen 49, 2; voir Sag 5, 8–10.

135 C om. l'Élu.

136 C le Seigneur des seigneurs.

137 C de parole en secret.

138 C le Seigneur Dieu.

139 1Hen 49, 2–4.

140 Cf. Ps 113A, 4.

141 BC leur visage brillera plus que le soleil, en raison de la joie... Cf. Mt 13, 43.

142 B à cause des justes...

143 1Hen 51, 3–5.

144 B auprès de lui je vis...



j'avais été enlevé par le tourbillon<sup>145</sup> des vents et ils m'avaient conduit vers l'ouest, là aussi mes yeux virent tous les secrets du ciel qui doivent arriver: une montagne de fer, une montagne de cuivre, une montagne d'argent et une montagne d' (b) or, une montagne d'étain et une montagne de plomb. Je m'adressai à l'ange qui marchait avec moi et l'interrogeai, en disant: "Quelles sont ces choses que j'ai vues dans le secret?" Il me dit: "Toutes ces choses que tu as vues et entendues seront, pour que le pouvoir de son messie soit fort et puissant sur<sup>146</sup> la terre". Cet ange de paix s'adressa aussi à moi en me disant: "Attends un peu, et tout ce qui est caché qui entoure le Seigneur des esprits te sera révélé. Et ces (203v<sup>o</sup>a) montagnes que tes yeux ont vues: la montagne de fer, la montagne de cuivre, la montagne d'argent, la montagne d'or,<sup>147</sup> la montagne d'étain et la montagne de plomb seront toutes devant lui, l'Élu, comme la cire d'abeille devant le feu et comme l'eau qui descend<sup>148</sup> d'en haut sur ces montagnes, et elles deviendront molles à ses pieds. Il adviendra en ces jours qu'on ne sera sauvé ni par l'or ni par l'argent, et on ne pourra pas fuir. Il n'y aura ni fer pour la guerre ni étoffe pour la cuirasse de la (b) poitrine. Le bronze sera sans utilité, l'étain ne servira à rien et ne comptera plus, et le plomb ne sera plus recherché. Toutes ces choses seront refusées et détruites<sup>149</sup> de la face de la terre, quand<sup>150</sup> l'Élu apparaîtra devant le Seigneur des esprits".<sup>151</sup> Hénoch dit à nouveau, au sujet du Père de Notre Seigneur Jésus-Christ et à son sujet: "Je vis en ces jours, et il fut donné à ces anges de longues cordes. Et ils prirent pour eux des ailes et s'envolèrent et s'en allèrent (204r<sup>o</sup>a) vers le nord. J'interrogeai l'ange en disant: 'Pourquoi<sup>152</sup> ont-ils pris ces cordes<sup>153</sup> et sont-ils partis?' Et il me dit: 'Ils sont allés mesurer'. L'ange qui allait avec moi me dit: 'Ceux-ci apportent les mesures des justes et les liens des justes, pour qu'ils s'appuient sur le nom du Seigneur des esprits<sup>154</sup> pour les siècles des siècles.<sup>155</sup> Les élus commenceront à habiter avec

---

145 C les tourbillons.

146 C en disant: ces choses seront pour qu'il soit fort sur.

147 C la montagne de cuivre, la montagne d'or et la montagne d'argent; cf. Mich 1, 4.

148 B comme l'eau qui descend...

149 C seront foulées aux pieds et détruites.

150 B om. quand...

151 1Hen 52, 1-9.

152 B om. Pourquoi...

153 B Ils ont tous pris des cordes...

154 C de Dieu.

les élus et ces mesures sont celles qui (b) seront données avec la foi et affermiront l'œuvre de justice. Et ceux-ci pourront révéler les mesures de tous les secrets de l'abîme de la terre et ceux qui ont péri par l'abîme, et ceux qui ont été engloutis par les réservoirs et ceux qui ont été dévorés par les poissons de la mer, pour qu'ils reviennent et qu'ils s'appuient sur le jour de l'Élu. Car il n'y a rien qui périsse devant le Seigneur des esprits<sup>156</sup> et il n'y a rien qui puisse périr. Et tous ceux qui sont en haut du ciel<sup>157</sup> (204v<sup>o</sup>a) ont reçu un ordre, une puissance et une seule voix et une seule lumière comme du feu. Et lui d'abord, la Parole, ils le béniront, l'exalteront et le glorifieront avec sagesse, et ils deviendront sages par la Parole et par l'Esprit de vie. Le Seigneur des esprits a fait asseoir l'Élu sur son trône. Il jugera toutes les œuvres des saints en haut du ciel et pèsera leurs œuvres dans la balance. Quand il lèvera son visage pour juger leur voie (b) qui est cachée, par la parole du nom du Seigneur des esprits<sup>158</sup>, et leur sentier par la voie du juste jugement du Seigneur des esprits,<sup>159</sup> et ils parleront d'une seule voix et béniront, glorifieront, exalteront et sanctifieront le nom du Seigneur des esprits.<sup>160</sup> Et ils (le) proclameront, toute l'armée des cieux et tous les saints d'en haut, et tous les anges de puissance, et tous les anges et les seigneuries et l'Élu,<sup>161</sup> et l'autre puissance de ceux qui sont dans le sec (et) sur (205r<sup>o</sup>a) l'eau. En ce jour, ils élèveront la voix et elle le glorifiera<sup>162</sup> et ils l'exalteront dans l'esprit de prophétie et de foi, l'esprit de sagesse et de patience, et dans l'esprit de miséricorde<sup>163</sup> et dans l'esprit de justice, et dans la paix et l'esprit de bonté, ils diront tous d'une (seule) voix: ("Il est béni) et qu'il soit béni le nom du Seigneur des esprits,<sup>164</sup> pour les siècles et jusque dans l'éternité". Et ils le béniront tous ceux qui ne dorment pas, en haut des cieux aussi. (b) Ils le béniront, tous les saints qui sont dans le ciel, tous ceux qui demeurent dans le jardin des délices et de la vie, et tout esprit de lumière qui pourra bénir, glorifier et exal-

---

155 B le nom du Seigneur des esprits du monde...

156 C Dieu.

157 C son ordre, ces anges du ciel.

158 C de Dieu.

159 C de Dieu. Cf. Ap 22, 6.

160 C de Dieu.

161 B Et tous les anges, les Seigneuries et l'Élu... B om. de puissance...

162 C ils le glorifieront.

163 B l'esprit de sagesse et de patience, l'esprit de miséricorde...

164 C de Dieu.

ter ton nom béni, et tout ce qui est chair, qui bénira et glorifiera au-delà de ses forces ton saint nom, pour les siècles des siècles. Car elle est grande la miséricorde du Seigneur des esprits,<sup>165</sup> et il a tout révélé, selon sa parole, aux justes et aux élus, au nom du Seigneur (205v<sup>o</sup>a) des esprits”.<sup>166</sup>

Ainsi ordonna le Seigneur aux rois, aux puissants, aux grands et à ceux qui habitent sur la terre, en disant: “Ouvrez vos yeux et élevez vos cornes, vous qui pouvez reconnaître l’Élu”. Et le Seigneur des esprits<sup>167</sup> s’assit sur le trône de sa gloire et l’esprit de justice fut répandu sur lui, et la parole de sa bouche tuait les pécheurs et tous les méchants étaient détruits devant sa face. (b) Tous les rois, les puissants et les grands se tiendront debout en ce jour. Et ceux qui possèdent la terre le verront<sup>168</sup> aussi et le reconnaîtront, comme il siègera sur<sup>169</sup> le trône de sa gloire. La justice (sera) devant lui et il jugera tout. Et il n’y aura personne devant lui qui trompe avec des paroles vaines. La douleur viendra sur eux, comme à une femme en travail et qui peine à enfanter. Quand vient l’enfant<sup>170</sup> à l’ouverture de la matrice, (206r<sup>o</sup>a) elle est en travail pour enfanter. La moitié d’entre eux verra (l’autre) moitié d’entre eux, et ils seront effrayés et ils baisseront le visage. La douleur les saisira, quand ils verront ce Fils de l’Homme<sup>171</sup> assis sur le trône de sa gloire. Et les rois, les puissants et tous ceux qui possèdent la terre béniront, glorifieront et exalteront celui qui règne sur tout ce qui est secret. Car, depuis le commencement, le Fils de l’Homme est caché et le Très-Haut l’a gardé<sup>172</sup> (b) devant sa puissance et l’a révélé aux élus. Et, communauté des élus et des saints, sème!<sup>173</sup> Et tous les élus se tiendront debout devant lui en ce jour, et tous les rois, les puissants et les grands qui règnent sur la terre (tomberont)<sup>174</sup> devant lui sur leur face. Et ils adoreront et espéreront en ce Fils de l’Homme et demanderont et imploreront miséricorde auprès de lui. Ce Seigneur des esprits les pressera, pour qu’ (206v<sup>o</sup>a) ils se hâtent de sortir de devant son visage. Et il remplira de honte

---

165 C de Dieu.

166 C de Dieu; 1Hen 61, 1–13.

167 C de Dieu.

168 C le considéreront.

169 B pour qu’il siège sur...

170 C viennent les enfants.

171 C Fils de la Femme.

172 B Car, le Fils de l’Homme qui fut caché autrefois, le Très-Haut le garda aussi...

173 B Et cette vision est la communauté des élus et des saints...; C Et elle est semée.

174 B tomberont. Pas de lacune dans B.

leur visage et il accumulera les ténèbres (sur) leur visage. Tu les livreras aux anges pour le châtement: qu'ils tirent vengeance d'eux qui ont opprimé ses fils et ses élus. Et ils seront en spectacle pour les justes et ses élus.<sup>175</sup> Ils seront en spectacle pour les justes. Ils se réjouiront à leur sujet, parce que la colère du Seigneur des esprits<sup>176</sup> reposera sur eux et son épée s'enivrera sur eux. Mais les justes (b) et les élus seront sauvés en ce jour, et ils ne verront plus désormais<sup>177</sup> le visage des pécheurs (et) des méchants. Le Seigneur des esprits<sup>178</sup> demeurera sur eux<sup>179</sup> avec ce Fils de l'Homme, et ils mangeront, se coucheront et se lèveront<sup>180</sup> pour les siècles des siècles. Les justes et les élus se lèveront de la terre et cesseront de baisser le visage et ils revêtiront un vêtement de gloire. Et que ceci soit votre vêtement, le vêtement de vie auprès du Seigneur des esprits et (207r<sup>o</sup>a) vos vêtements ne vieilliront pas et votre gloire ne passera pas devant<sup>181</sup> le Seigneur des esprits.<sup>182</sup> En ces jours, les rois puissants qui possèdent le sec supplieront les anges du châtement, à qui ils ont été livrés, de leur donner un peu de repos, pour qu'ils tombent et se prosternent devant le Seigneur des esprits et pour qu'ils confessent leurs péchés devant lui. Et ils béniront et glorifieront le Seigneur des esprits<sup>183</sup> et diront: "Béni (b) soit le Seigneur des esprits et le Seigneur des rois, le Seigneur des puissants et le Seigneur de la richesse, le Seigneur de gloire et le Seigneur de sagesse, et il brille dans tout ce qui est secret.<sup>184</sup> Ta puissance (est) pour les générations des générations et ta gloire pour les siècles des siècles. Tes secrets sont profonds et sans nombre, et ta justice est incommensurable. À partir de maintenant, nous reconnaissons que nous devons glorifier et bénir le Seigneur des rois et celui qui règne sur tous les rois". Et ils diront: (207v<sup>o</sup>a) "Qui nous donnera du repos pour glorifier, rendre grâce et confesser devant ta gloire? Maintenant il nous arrive (de) soupirer après un peu de repos et nous ne (le) trouvons pas. Nous sommes chassés et ne possédons (rien). La lumière

---

175 B om. Et ils seront en spectacle pour les justes et ses élus.

176 C de Dieu.

177 C maintenant.

178 C Dieu.

179 B Le visage du Seigneur des esprits demeurera maintenant sur eux.

180 B et ils mangeront, boiront, se lèveront et se coucheront.

181 C de devant.

182 1Hen 62; C Dieu.

183 C le Seigneur des seigneurs.

184 B et tout ce qui est secret brille.

s'est évanouie devant nous et les ténèbres sont notre demeure<sup>185</sup> pour les siècles des siècles. Car autrefois nous n'avons pas confessé ni glorifié le nom du Seigneur des rois et nous n'avons pas glorifié Notre Seigneur, mais (notre) espérance (était) dans le trône de notre royauté et dans notre gloire. Et, au jour de notre affliction et de notre tribulation, (b) il ne nous a pas sauvés et nous ne trouvons pas de repos pour confesser que Notre Seigneur est fidèle en toutes ses voies, en toutes ses œuvres, dans son jugement et sa justice, et (que) ses jugements ne font pas acception de personne. Et nous passons loin de son visage à cause de nos actions, et pour notre péché il a été compté avec justice". Ils leur diront maintenant: "Notre âme est rassasiée des biens de l'iniquité, mais ils ne nous empêchent pas de descendre de leur cœur dans le tourment du shéol. Après ceci, il remplira leur visage de ténèbres et (208r<sup>o</sup>a) de confusion devant ce Fils de l'Homme et ils seront chassés<sup>186</sup> de devant son visage et l'épée demeurera devant son visage au milieu d'eux".<sup>187</sup>

Hénoch, l'homme juste, l' élu et le prophète, le spectateur des secrets, dit au sujet de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Verbe de Dieu, comment il vit et entendit ses anges le glorifier. Il dit: "Ils bénissaient, glorifiaient et exaltaient la première Voix".<sup>188</sup> La première Voix est Notre Seigneur Jésus-Christ, il est la Parole de Dieu. Jean l'évangéliste, fils du tonnerre, prêtre et prophète, dans une parole à l'unisson d'Hénoch, dit au sujet de cette première parole, au commencement de son Évangile: "Au commencement était la Parole, et la Parole était auprès de Dieu et la Parole était Dieu".<sup>189</sup> Et de même: "Il était au commencement<sup>190</sup> auprès de Dieu, et tout fut par lui et sans lui rien ne fut, pas la moindre chose".<sup>191</sup> Et Hénoch dit encore au sujet de la Tête des jours (208v<sup>o</sup>a) qui est le Père comment il lui assigna de rester avec ce Fils de l'Homme qui est<sup>192</sup> Notre Seigneur Jésus-Christ, et aussi à ceux qui marchent dans la voie de sa justice, comment il assigna à Hénoch de rester avec lui: «Cette Tête des jours vint auprès de moi et me salua de sa voix et me dit: 'Tu es un fils d'homme, (toi) qui as été enfanté dans la justice et la justice reste

---

185 C et ce sont les ténèbres à partir de notre demeure.

186 C et il (les) chassera.

187 1Hen 63, 1–11.

188 Cf. 1Hen 40, 4.

189 1Jn 1.

190 C devant lui.

191 Jn 1, 1–3.

192 C c'est-à-dire.

sur toi et la justice de la Tête des jours ne t'abandonnera pas'. Il me dit: 'Il invoquera sur toi la paix en son nom (b), pour les siècles des siècles. Ce qui sera, car la paix est sortie d'ici depuis la création du monde, et ainsi elle sera sur toi pour les siècles et les siècles des siècles, et tout marchera sur ta voie qui est justice. La justice ne t'abandonnera pas, elle sera avec toi. Avec toi sera leur demeure et avec toi sera leur part. Elles ne seront pas séparées de toi pour les siècles et les siècles des siècles. Et (il se passera) ainsi de longs jours avec ce Fils de l'Homme et la paix sera aux justes au nom (209r<sup>o</sup>a) du Seigneur des esprits,<sup>193</sup> pour les siècles des siècles. – Ce qui se produira, car c'est d'ici qu'est sortie la paix depuis la création du monde. Et ainsi elle sera sur toi pour les siècles et les siècles des siècles. Et toute (paix) marchera sur ta voie, celle de la justice. La justice ne t'abandonnera jamais. Leur demeure sera avec toi pour les siècles, et avec toi sera leur part. Ils ne seront pas séparés de toi pour les siècles et les siècles des siècles. Et il se passera ainsi de longs jours avec ce Fils de l'Homme, et la paix sera aux justes, au nom du Seigneur des esprits,<sup>194</sup> pour les siècles des siècles'''.<sup>195</sup> Ainsi parla Hénoc au sujet de ce Fils de l'Homme, c'est-à-dire Notre Seigneur Jésus-Christ, en annonçant par avance, au sujet de son Incarnation de Notre Dame Marie, deux fois Vierge, Vierge par la chair et Vierge par la pensée.<sup>196</sup>

C'est Hénoc qui vit l'archange ʾAfnin<sup>197</sup> avec les chérubins et les séraphins archanges,<sup>198</sup> tandis qu'ils entouraient le temple de la sainteté de Dieu et gardaient (b) le trône de sa gloire. Car il dit: "Depuis ses quatre extrémités, ces fleuves pleins de feu<sup>199</sup> vivant, et ils entouraient ainsi cette maison. Autour, des séraphins, des chérubins et des ʾufanin. Et ce sont eux qui ne dorment pas et gardent le trône de sa gloire".<sup>200</sup> Et à nouveau, Hénoc entendit cet ʾUfanin invoquer sa gloire et la puissance de Dieu. Comme dit Hénoc lui-même: "Et l'armée de Dieu, les chérubins, les séraphins et les ʾufanin".<sup>201</sup>

---

193 C de Dieu.

194 C de Dieu.

195 1Hen 71, 14–17.

196 B Notre Dame Marie deux fois Vierge dans sa chair et sa pensée.

197 C Raguʾel.

198 C les archanges ʾAfnin et Suryal.

199 BC Depuis ses quatre extrémités qui sont des fleuves pleins de feu.

200 1Hen 71, 6–7.

201 1Hen 61, 10; B: et les ʾafnin.

(209v<sup>o</sup>a) Ces ʿufanin sont comme les archanges pour connaître.<sup>202</sup> Hénoch dit au sujet de l’archange Gabriel: “L’un des archanges saints, préposé aux dragons et aux chérubins”.<sup>203</sup> Si Gabriel est l’archange préposé aux chérubins, ʿAfnin est aussi archange. Car il dit: “Avec les séraphins et les chérubins”,<sup>204</sup>. Si les séraphins sont des archanges, (ʿUfnin aussi)<sup>205</sup> est archange. Car Hénoch le vit dans une gloire égale<sup>206</sup> (b) à celle des chérubins et des séraphins, tandis qu’ils entouraient le trône de la gloire du Très-Haut et qu’ils gardaient la demeure de sa sainteté. Et comment les séraphins sont-ils des archanges? Jean ʿAbu Qälämsis, fils du tonnerre,<sup>207</sup> évangéliste, dit dans sa vision: “Après ceci, je vis une porte ouverte dans le ciel et j’entendis la première voix comme une trompette. Elle parlait avec moi et me disait: ‘Monte ici et je te montrerai ce qui doit arriver (210r<sup>o</sup>a) aussi ensuite’. Et aussitôt, je fus (ravi) en esprit. Et voici qu’un trône était placé dans le ciel. Et celui qui y était assis, sa couleur ressemblait à une pierre de jaspe et de sardoine. Et les prêtres qui entouraient ce trône avaient une couleur semblable à l’émeraude, et vingt-quatre trônes entouraient ce trône. Et sur ces trônes étaient assis vingt-quatre vieillards, et ils étaient vêtus de vêtements blancs, et sur leurs têtes étaient des couronnes d’or”.<sup>208</sup> Et ces vingt-quatre vieillards (b) que vit Jean ʿAbu Qälämsis sont les prêtres du ciel, selon Jean ʿAbu Qälämsis qui a expliqué que ceux-ci étaient prêtres en disant: “Et quand il reçut ce livre, ces vingt-quatre vieillards et ces quatre animaux se prosternèrent devant cet agneau en son honneur. Ils tenaient tous des coupes pleines de parfum et une lyre<sup>209</sup> (pour chanter) un psaume”.<sup>210</sup> Voyez donc qu’ils sont prêtres, car il dit au sujet des vingt-quatre vieillards: “Ils tenaient tous (210v<sup>o</sup>a) des coupes pleines de parfum”.<sup>211</sup> Le prophète Isaïe déclare que les prêtres sont des séraphins,<sup>212</sup>

---

202 B om. cette phrase.

203 IHen 20, 7.

204 IHen 61, 10.

205 B ʿAfnin aussi.

206 C dans sa vision de gloire.

207 Cf. Mc 3, 17.

208 Ap 4, 1–4.

209 Mäsənqo. Ceci traduit avec un à peu près le terme employé pour “lyre” par Ap 5, 8.

210 Ap 5, 8.

211 Ap 5, 8.

212 Ce symbolisme familier aux Pères de l’Église a été développé en particulier en Égypte, puis en Éthiopie. Beylot 2011: 129–136.

en disant: “Après ceci, l’année de la mort du roi Ozias, je vis Dieu; il était assis sur son trône élevé et très haut, et la maison était pleine de sa gloire, et des séraphins se tenaient autour de lui. Et chacun avait six ailes: avec deux ils couvraient leur visage, avec deux ils couvraient leurs pieds et avec deux ils volaient. Et ils criaient l’un à l’autre en disant:<sup>213</sup> ‘Saint, saint, saint est Dieu<sup>214</sup> (b). Ta gloire emplit toute la terre’.<sup>215</sup> Ensuite, le linteau de la porte s’éleva au son des paroles qu’ils criaient et la fumée de sa gloire emplit la maison et je dis: ‘Moi, je suis perdu, car je (suis) un homme’. Car j’étais terrifié. ‘Car mes lèvres sont impures et moi, je me trouve au milieu d’un peuple aux lèvres impures. Et voici que j’ai vu de mes propres yeux Dieu Sabaoth, le roi’. Et l’un des séraphins fut envoyé vers moi, et dans sa main (il y avait) un charbon ardent qu’il avait pris de l’autel avec une pince (211r<sup>o</sup>a). Il me toucha les lèvres en me disant: ‘Voici que je t’ai touché les lèvres avec ceci et que j’ai écarté ton péché, ce qui purifie ta faute’.<sup>216</sup> Vous voyez donc que les prêtres sont les séraphins qui exercent le sacerdoce par l’offrande du charbon ardent. Car le prophète Isaïe dit: “Et un des séraphins fut envoyé vers moi, et dans sa main il y avait un charbon ardent qu’il avait pris de l’autel avec une pince, et il me toucha les lèvres”.<sup>217</sup> Et il dit encore au sujet de la fumée de leur encens: “Ensuite, le linteau de la porte s’éleva au son de ce qu’ils (b) criaient et la fumée emplit la maison”.<sup>218</sup> Nous disons donc en conséquence.<sup>219</sup> “ʿAfnin<sup>220</sup> est un archange”. Car Hénoc vit ʿAfnin<sup>221</sup> avec les chérubins et les séraphins (qui sont des) archanges. Nous, nous savons qu’ʿAfnin est un archange parce que Hénoc le vit avec les chérubins, les séraphins (qui sont de) grands archanges. Et Hénoc est un homme juste, un prophète et un fidèle, ayant contemplé l’Incarnation du Fils avant qu’elle n’advienne. Son livre dit au sujet (211v<sup>o</sup>a) de l’Incarnation de Notre Seigneur Jésus-Christ, le Sauveur: “Nous confessons<sup>222</sup> que Notre Sauveur, Notre Seigneur<sup>223</sup> est fidèle

---

213 B et ils criaient chacun et disaient avec l’autre...

214 B Dieu Sabaoth...

215 B ta gloire a rempli tous les cieux et la terre...

216 Is 6, 1–7.

217 Is 6, 6–7; B et il me toucha les lèvres.

218 Is 6, 4.

219 C C’est pourquoi il dit.

220 C que Raguʿel.

221 C Raguʿel.

222 B om. Nous confessons.



en toutes ses voies, en toutes ses actions, dans son jugement et sa justice”.<sup>224</sup> Et Jean fils du tonnerre, l’évangéliste, déclare dans sa vision et à l’unisson de la parole du Livre d’Hénoch qu’il est fidèle, en disant: “À vous grâce et paix,<sup>225</sup> de la part de celui qui est et sera et qui viendra, des sept esprits<sup>226</sup> qui sont devant son trône, (b) (de) Notre Seigneur Jésus-Christ, qui est le témoin, le fidèle”.<sup>227</sup> Jean dit à nouveau, à l’unisson avec les paroles d’Hénoch: “Il est fidèle, Notre Seigneur Jésus-Christ”.<sup>228</sup> “Après quoi, le ciel s’ouvrit et un cheval blanc sortit, et celui qui le montait avait pour nom fidèle et juste, (lui) qui juge avec justice et fait la guerre”.<sup>229</sup> Hénoch a nommé ‘fidèle’ Notre Seigneur avant son Incarnation, et (c’est) donc Jean fils du tonnerre qui a nommé (ainsi) Notre Seigneur<sup>230</sup> (212r<sup>a</sup>) après son Incarnation. Voici donc que Hénoch et Jean s’accordent sur Notre Seigneur Jésus-Christ en tant que ‘fidèle’. C’est Hénoch, homme juste et prophète, voyant des secrets, qui a dit la grandeur des vieillards et des saints, les anges et les archanges, qui a vu l’archange ‘Ufanin’<sup>231</sup> avec les archanges<sup>232</sup> chérubins et séraphins. Bienheureux qui connaît la grandeur et la gloire de l’archange ‘Ufanin’<sup>233</sup> et de tous les archanges, (b) et qui célèbre leur fête pour qu’ils lui viennent en aide, les priant de le délivrer de tout mal par leur intercession. Car ils sont proches du Seigneur leur Dieu et ils ne s’écarteront de lui ni jour ni nuit, et sa sanctification par leur bouche n’a pas de cesse.<sup>234</sup> Leur prière est acceptée auprès de lui, parce qu’il leur a fixé pour règle de le supplier selon leurs ordres pour le salut du genre humain (212v<sup>a</sup>), selon leurs classes. Et ce sont les archanges qui demandent miséricorde pour les fils des hommes, comme ils en ont reçu l’ordre auprès de Dieu.

Michel (est) l’archange qui demande miséricorde pour les fils des

---

223 B Notre Sauveur et Notre Seigneur.

224 1Hen 63, 8.

225 B et sa paix.

226 B aussi des sept esprits.

227 Ap 1, 4; B le témoin du fidèle; C du fidèle.

228 Cf. 1Jn 1, 9.

229 Ap 19, 11.

230 B Et Jean, fils du tonnerre a aussi nommé...

231 C Ragu’el.

232 B et les chérubins, les séraphins, l’archange; C: les séraphins et Afnin, les archanges.

233 C de l’archange Ragu’el, des archanges.

234 C et ils ne cessent pas de le sanctifier.

hommes, comme (le) dit Hénôch: “Michel, l’un des saints anges – car, en tant que commandant du peuple”,<sup>235</sup> il est préposé à ce qui est le meilleur pour les hommes”. A nouveau Hénôch, au sujet de Michel: “Et il me dit: ‘Celui-ci, le premier, est Michel, le miséricordieux et éloigné de la colère’”.<sup>236</sup> Hénôch dit encore comment celui-ci enchaîna les veilleurs qui avaient péché et s’étaient souillés avec des femmes, et comment il détruisit par le commandement de Dieu tous les esprits de volupté. Et Hénôch dit de lui: “Le Seigneur dit à Michel: ‘Va, fais connaître à Səməyazä et aux autres qui sont avec lui, qui se sont unis<sup>237</sup> aux femmes pour se corrompre avec elles dans toute leur impureté. Enchaîne-les pour soixante-dix générations sous les collines de la terre, jusqu’au jour de leur jugement<sup>238</sup> et détruis tous les esprits de (213r<sup>o</sup>a) volupté, les enfants des veilleurs. Car ils ont opprimé les hommes. Détruis toute oppression de la face de la terre. Que toute œuvre mauvaise cesse, qu’apparaisse la plante de justice et de vérité, et elle sera en bénédiction. L’œuvre de justice et la vérité seront plantées dans la joie pour les siècles’”.<sup>239</sup> C’est saint Michel qui a fait comprendre à Hénôch (ce qu’est) l’arbre odorant. Comme il dit lui-même: “Alors saint Michel, (l’un) des anges saints et glorieux me répondit, tandis qu’il était avec moi; il était (b) leur préposé et me dit: “Hénôch, pourquoi m’interroges-tu au sujet du parfum de cet arbre et cherches-tu à savoir”,<sup>240</sup>? C’est Michel qui écarta la peur d’Hénôch, comme il (le) dit lui-même: “Mais Michel envoya un autre ange d’entre les saints, et il me releva et mon esprit revint. Michel me dit: ‘Pourquoi es-tu ainsi troublé de ce que tu as vu? Le jour de sa miséricorde (est) jusqu’aujourd’hui’<sup>241</sup>”. C’est Michel qui montra les secrets à Hénôch, comme (213v<sup>o</sup>a) lui-même (le) dit: “Et me prenant<sup>242</sup> la main droite, il me fit lever et sortir vers tous les secrets de la miséricorde, et il me montra tous les secrets de la justice; il me montra tous les secrets des extrémités du ciel<sup>243</sup> et tous les

---

235 1Hen 20, 5.

236 1Hen 40, 9.

237 C là où ils se sont unis. – Il n’est pas indifférent que l’histoire de Səməyazä, l’ange déchu, soit évoquée au chap. 100 de la *Gloire des Rois* ou *Kəbrä Nəgäst*. Ceci est un nouveau témoignage de la vigueur des traditions hénôchiques dans l’Éthiopie médiévale.

238 1Hen 10, 11–12.

239 1Hen 10, 15–16.

240 1Hen 24, 6–25, 1.

241 1Hen 60, 4–5.

242 C Il me prit.

243 C des extrémités de la terre.

réservoirs des étoiles et de tous les luminaires, d'où elles se lèvent devant le visage des saints. Et il cacha mon esprit".<sup>244</sup> Et il dit encore à Daniel ce qu'il lui fit savoir, quand il jeûna trois semaines de jours au milieu du grand fleuve<sup>245</sup> (b) en disant: "Et voici que Michel, l'un des premiers anges, vint m'aider".<sup>246</sup> Il dit à nouveau: "Et il me commanda ce qu'on lui avait annoncé dans un livre véridique. Il n'y a personne qui me résiste là-dessus, si ce n'est votre ange Michel".<sup>247</sup> Il dit encore: "Et ce jour-là se lèvera Michel, le grand ange qui se tient pour les fils de ton peuple".<sup>248</sup> C'est Michel qui a vaincu Satan, comme dit Jean fils du tonnerre, dans sa vision (214r<sup>o</sup>a): "Et Michel et ses armées faisaient la guerre dans le ciel à ce dragon. Ce dragon et ses anges leur firent la guerre et ils furent impuissants. Et donc, il ne trouva plus place dans le ciel, et ce grand dragon tomba sur la terre. Le grand dragon est celui qui autrefois séduisit le monde entier, dont le nom est Satan, et il est tombé sur terre et ses anges tombèrent avec lui sur terre".<sup>249</sup> C'est Michel qui n'osa pas prononcer une parole de malédiction contre Satan, mais il lui dit: "Que Dieu te blâme!" comme (le) déclare l'apôtre Jude quand il dit: "L'archange Michel, quand il contestait avec Satan au sujet du corps de Moïse, n'osa pas prononcer une parole de malédiction, mais lui dit: 'Que Dieu te blâme'".<sup>250</sup>

Et Gabriel (est) l'un des archanges (qui) demandent miséricorde<sup>251</sup> pour les fils des hommes, pour qu'ils entrent dans le Paradis et qu'il les garde de la méchanceté des dragons".<sup>252</sup> Gabriel aussi est doté d'autorité, lui qui est préposé aux chérubins, comme (le) dit Hénoch à son sujet: "Gabriel, l'un des anges (214v<sup>o</sup>a) saints, préposé au Paradis aux dragons et aux chérubins".<sup>253</sup> Et Hénoch dit à nouveau au sujet de l'archange Gabriel: "Le préposé à toute l'armée est Gabriel".<sup>254</sup> C'est Gabriel qui toucha Daniel au moment du sacrifice du soir, comme (le) dit Daniel lui-même: "Tandis que je disais ma prière,

---

244 1Hen 71, 3–5.

245 Cf. Dan 10, 4 combiné avec la leçon de Dan 8, 16.

246 Dan 10, 13.

247 Dan 10, 21.

248 Dan 12, 1.

249 Ap 12, 7–9.

250 Jude 9.

251 C II demande.

252 Ou: des serpents, cf. 1Hen 20, 7.

253 1Hen 20, 7.

254 1Hen 40, 9.

vint l'homme Gabriel que j'avais vu voler au début et il me toucha, à l'heure du sacrifice du soir, et il m'ouvrit l'intelligence et parla avec moi. Et Gabriel me dit: 'Je suis aussi venu t'ouvrir l'intelligence'".<sup>255</sup> (b) C'est Gabriel qui expliqua la vision à Daniel, comme (le) dit Daniel lui-même: "J'entendis une voix d'homme, au milieu de l'ʾUbäl. Il appela et dit: 'Gabriel, fais-lui comprendre cette vision'".<sup>256</sup> C'est Gabriel dont Hénoc dit: "Et à Gabriel, le Seigneur dit: 'Va vers les bâtards,<sup>257</sup> les réprouvés, et vers les enfants des prostituées, et fais périr leurs enfants et les enfants des vieillards d'entre les hommes'".<sup>258</sup> C'est Gabriel qui est apparu à Zacharie: "Et il lui répondit (215r<sup>o</sup>a) et lui dit: 'Je suis Gabriel qui me tiens devant Dieu, et j'ai été envoyé près de toi pour te parler et t'annoncer. Et voici que tu seras muet et incapable de pouvoir parler jusqu'au moment où cela arrivera. Parce que tu n'as pas cru à ma parole qui arrivera et s'accomplira en son temps et moment'".<sup>259</sup> Ce qui arriva et s'accomplit comme Gabriel l'avait annoncé à Zacharie.

Raphaël (est) l'un des saints anges et archanges,<sup>260</sup> doté de pouvoir de par Dieu pour garder (b) du péché les esprits des hommes,<sup>261</sup> comme (le) dit Hénoc à son sujet: "Raphaël est l'un des saints anges, celui des esprits des hommes".<sup>262</sup> Il dit en outre au sujet de Raphaël: "L'archange préposé à toutes les maladies et blessures des enfants des hommes, c'est Raphaël".<sup>263</sup> Observez donc que Raphaël a le pouvoir de demander auprès de Dieu, pour tous les hommes malades, de guérir de la maladie de leur âme et de leur corps. L'archange Raphaël a encore pouvoir (215v<sup>o</sup>a) sur toutes les blessures des enfants des hommes, pour les guérir de la blessure de leur corps, quelle qu'en soit la cause, que la blessure résulte d'un coup de lance ou d'une volée de coups de bâton ou de toute cause ayant blessé le corps; et pour guérir encore ceux dont l'âme a été blessée par le péché. Raphaël est l'archange qui lia ʿAsmodée,<sup>264</sup> le méchant démon qui avait persisté à tuer les sept maris de Sara

---

255 Dan 9, 21–22.

256 Dan 8, 16.

257 C les magnifiques.

258 1Hen 10, 9.

259 Lc 1, 19–20.

260 C un ange d'entre les saints et un archange...

261 Cf. 1Hen 20, 3.

262 1Hen 20, 4.

263 1Hen 40, 9.

264 C ʿAständəs.

la fille de (b) Ragouel, qui s'étaient tout à tour fiancés avec elle. Quand ils voulaient l'approcher, il les tuait dans leur lit. Et ils moururent l'un après l'autre, jusqu'à ce qu'ils atteignent le nombre de sept. On prépara Sara, pour qu'elle devînt la femme de Tobie. En outre Raphaël est l'archange qui ouvrit les yeux à Tobit, après que la lumière de ses yeux se fut éteinte pendant huit ans, quand leur prière à eux deux fut entendue devant la gloire de la majesté du Saint. Et Raphaël fut envoyé (216r<sup>o</sup>a) à tous deux pour les guérir, à Tobit pour éloigner la fumée de ses yeux, et à Sara la fille de Ragouel, pour la donner comme femme à Tobie fils de Tobit, et lier le méchant démon<sup>265</sup> Asmodée.<sup>266</sup>

Ouriel (est) l'un des archanges; (c'est) le tremblement de sa sanctification qui retentit dans le temple du ciel. Les démons tremblent de la terreur qu'il inspire quand il est envoyé nuit et jour au secours<sup>267</sup> des hommes, comme (le) dit Hénoc: "Ouriel est l'un des (b) archanges saints, car il est celui du tonnerre et du tremblement".<sup>268</sup> Il est de plus celui qui souffla sur Hénoc, pour le remplir de grâce sur grâce et de l'esprit de prophétie.<sup>269</sup> Et il a en outre pouvoir sur tous les luminaires du ciel, sur le soleil, la lune et les étoiles;<sup>270</sup> et c'est encore lui qui fut envoyé auprès du prophète Esdras, pour révéler les secrets.<sup>271</sup>

Fanouel (est) l'un des archanges, qui a pouvoir de par Dieu de convertir les pécheurs à la pénitence par son intercession, pour (216v<sup>o</sup>a) qu'ils héritent la vie éternelle, comme le dit Hénoc: "Celui qui préside au repentir pour (donner) espoir à ceux qui hériteront la vie éternelle, (c'est celui) dont le nom est Fanouel".<sup>272</sup> Il est en outre celui qui chasse les Satans, et ne les laisse pas entrer auprès du Seigneur des esprits<sup>273</sup> pour accuser ceux qui habitent sur le sec.<sup>274</sup> Voyez quelle est la grandeur de l'archange Fanouel qui aide tant les hommes, pour empêcher les démons de les accuser auprès du Seigneur des

---

265 Tobie 11, 12.

266 C ° Aständəyos.

267 C au service et au secours.

268 1Hen 20, 2.

269 1Hen 82, 7.

270 1Hen 75, 3.

271 Cf. 4Esdr 4–5, 1–20; 10, 28–59.

272 1Hen 40, 9.

273 C Seigneur des seigneurs.

274 1Hen 40, 7.

esprits, une grandeur telle (b) qu'elle a été exprimée par la bouche d'Hénoch plein de prophétie.<sup>275</sup>

Saqouel, (est) l'un des archanges, qui a pouvoir de par Dieu d'intercéder en faveur de ceux dont l'âme a besoin de respirer sous le poids de la maladie et de la tristesse, et de recevoir l'Esprit Saint du fait de leurs péchés, comme (le) dit Hénoch: "Saqouel, l'un des anges saints, préposé aux esprits du genre humain qui pèchent contre les esprits".<sup>276</sup> C'est lui qui garda<sup>277</sup> Job par son intercession, pour l'empêcher de blasphémer contre Dieu par révolte, sous le poids de sa maladie. Par son intercession, il le guérit en outre de sa maladie corporelle.

Souriel (est) l'un des archanges, qui fut envoyé de par Dieu à Noé (comme) messenger de sa délivrance de l'eau du déluge,<sup>278</sup> comme le dit Hénoch: "Alors le Très-Haut, le Grand et le Saint parla et envoya ʿAsarəy<sup>wa</sup>lyar<sup>279</sup> auprès du fils de Lamech, en disant: 'Par mon nom, cache-toi! Et révèle-lui la fin qui vient'.<sup>280</sup> (b) Car toute la terre va périr et l'eau du déluge va venir sur toute la terre, et tout ce qui est sur elle périra. Et maintenant donc, instruis-le<sup>281</sup> pour qu'il subsiste et que sa descendance échappe pour toutes les générations".<sup>282</sup>

Ragouel (est) l'un des archanges qui a pouvoir de par Dieu de tirer vengeance de ce monde et des luminaires, c'est-à-dire d'éloigner les cieux et la terre, le soleil et la lune et les étoiles, comme (le) dit Hénoch: "Ragouel (est) l'un des (217v<sup>o</sup>a) anges saints, qui tire vengeance du monde et des luminaires".<sup>283</sup> Après que le monde prostitué se sera retiré au commandement de Dieu, adviendra un monde nouveau qui ne passera pas grâce à l'intervention de Ragouel, comme dit le Livre: 'Nous attendons de nouveaux cieux et une nouvelle terre sur laquelle habitera la justice'".<sup>284</sup>

---

275 C om. prophétie.

276 1Hen 20, 6 l'appelle ʿAraqaʿel ou Sāraqaʿel.

277 C: il gardait.

278 C avec Raguʿel.

279 C ʿAsəryalyar.

280 C Cache ta perfection et révèle la consommation qui vient.

281 C om. instruis-le.

282 1Hen 10, 1–3.

283 1Hen 20, 4.

284 2P 3, 13.

ʾUfanin,<sup>285</sup> (est) l'un des archanges qui est autorisé par Dieu à être toujours avec les chérubins et les séraphins, tandis (b) qu'il garde avec eux le trône de la gloire de Dieu,<sup>286</sup> comme (le) dit Hénoc: "Et à partir de ses quatre extrémités, (il y avait) des fleuves pleins de feu vivant, et ils entouraient cette maison; et autour d'elle, les séraphins, les chérubins et les ʾufanin;<sup>287</sup> ils sont ceux qui ne dorment pas et gardent le trône de sa gloire".<sup>288</sup>

Tels sont les neuf archanges de Dieu, qui sont au nombre de neuf comme les ordres de l'Église sont au nombre de neuf. (218r<sup>o</sup>a) Ceux-ci ont pouvoir de par Dieu sur toutes les créatures pour les garder; et surtout ils veillent jour et nuit sur les enfants des hommes, demandant miséricorde de par Dieu, tandis qu'ils chassent les démons pour qu'ils n'entrent pas auprès du Seigneur des esprits, pour qu'ils ne les accusent pas. Soyons donc zélés, avec un cœur ardent et avec une pensée lumineuse, à célébrer la fête de ces archanges, pour être sauvés de toute (b) tentation par leur intercession; et ne cessons pas de faire mémoire d'eux à toute heure, pour qu'ils fassent mémoire de nous, eux qui sont sans cesse devant Dieu Sabaoth. Et faisons-(le) aujourd'hui pour ʾAfnin,<sup>289</sup> en donnant des aumônes, en venant tôt à l'église et en recevant des aumônes.

Que la bénédiction de saint ʾUfanin<sup>290</sup> l'archange et la bénédiction de ses compagnons les archanges soient avec notre père Zäkkarəyas et avec tous ses fils sans exception,<sup>291</sup> pour les siècles des siècles, amen et amen.<sup>292</sup>

### Troisième homélie

La troisième Homélie sur l'archange ʾAfnin se trouve à la fin du ms. du Nāgärä Maryam reproduit<sup>293</sup> et traduit par Stefan Bombeck.<sup>294</sup> Cette homélie

285 C ʾAfnin.

286 1Hen 71, 7.

287 C des chérubins, Raguʾel et ʾAfnin.

288 1Hen 71, 6–7.

289 C Et célébrons aujourd'hui la fête de l'illustre ange Raguʾel.

290 C de Raguʾel.

291 C avec notre roi Šahlä Maryam et avec notre reine Wälättä Mikaʾel, et avec celui qui l'a fait écrire Gäbrä Səllase, et avec tous les auditeurs et avec son copiste Wäldä Maryam.

292 B add. au-dessus de la ligne: Ô ʾAfnin, pour ton serviteur le nazaréen (= le chrétien), je me suis moi-même confié à toi.

293 Bombeck 2005: ms. XIV<sup>e</sup>-début XV<sup>e</sup> s., provenant de l'église de Betä Ləhem près de Däbrä Tabor. Reproduction photographique pp. 476a–481b.

est attribuée à ʾAtenya, évêque d'une ville qui doit être Constantinople. Malgré ceci, il doit s'agir d'Athanase d'Alexandrie auquel les mss. coptes arabes attribuent une homélie sur un miracle de l'archange saint Michel.<sup>295</sup> On notera que cette homélie sur ʾAfnin voit en lui l'archange de la bienveillance et de la miséricorde envers les pécheurs. Elle reprend implicitement l'identification de cet archange avec Fanouel, attestée par l'homélie Conti Rossini, et se termine comme elle par un récit de miracle. Les deux textes relèvent de la même tradition. Notre traduction suit au plus près le ms. photographié par S. Bombeck, en le suivant jusque dans certaines incohérences.

### Traduction

(476a) Au nom du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, un seul Dieu. Voici le livre de l'homélie sur l'ange ʾAfnin, l'ange de la bienveillance et de la miséricorde. Qu'il demande pardon pour tous ceux-ci de la part des anges qui se tiennent debout devant le trône du Seigneur Tout-Puissant. Que sa prière, sa bénédiction et son intercession dans la paix de Dieu le Père soient avec nous pour les siècles des siècles.

Écoutez donc, frères bien-aimés de Dieu, ce livre et cette homélie du livre d'Afnin, l'ange de la grâce et de la miséricorde, que composa ʾAtenya,<sup>296</sup> évêque de la ville de Constantinople.<sup>297</sup> Dieu lui montra aussi des miracles et lui accorda le don de l'Esprit Saint. Au sujet de la grandeur, de la gloire et de l'intercession de l'ange ʾAfnin, et au sujet de la rédemption des pécheurs, gloire pour les justes, espoir des saints, (b) il transcrivit ainsi tous les miracles qu'il avait vus pour le pardon des péchés: "Frères bien-aimés de Dieu, parmi tous les anges et archanges, (il est) l'ange de la bienveillance de celui qui détient toute<sup>298</sup> la création. Gardien du trône de gloire,<sup>299</sup> il prie, in-

294 *Ibid.*, II: chap. 18, sans n° de pagination.

295 Précisément le récit de l'histoire de Thalassios, publié en arabe in: Schick 1912: 338–365 ("Glückskind") cité dans Graf 1944: 542.

296 Bien qu'il soit qualifié d'évêque de Constantinople, le nom d'Atenya semble évoquer une déformation de celui d'Athanase. En effet les manuscrits coptes-arabes attribuent déjà à ce dernier un récit de miracle sur St Michel archange. D'autre part, le ms. éthiopien D'Abbadie 96, Livre d'Athanase et Antiochos, attribué déjà par les mss. arabes à Athanase d'Alexandrie, l'appellent tantôt ʾAtenasis, tantôt ʾAtenasyos. Mais ici, Athanase usurpe la place d'Anastase le Sinaïte dont l'œuvre imprègne complètement l'ouvrage en question.

297 Q<sup>w</sup>stənya.

298 Le Pantocrator.

299 Jr 14, 21; 17, 12. Thématique du char d'Ezéchiél.



tercède pour le pardon des péchés de toute âme triste et affligée qui est pleine d'humilité, bien disposée; (c'est) lui qui fit un miracle dans la ville sainte de Constantinople<sup>300</sup> [pour racheter une créature].<sup>301</sup> L'armée des anges de feu (se mit) à glorifier et à chanter toute la journée le nom de Dieu, en voyant son intercession pour le rachat d'un grand nombre. Et cet ange <sup>3</sup>Afnin est l'ange de la bienveillance. Du matin au soir son visage est incliné pour le pardon des péchés des hommes, et ses ailes sont déployées dans le ciel, et sa prière est acceptée jusqu'au ciel le plus élevé. Et quand tous les camps le voient, toutes les armées (p. 477a) des anges spirituels qui sont représentés par des flammes et couronnés de puissance, les saints du Très-Haut,<sup>302</sup> les chérubins et les séraphins qui ont des ailes, le proclament tous bienheureux et lui disent: 'Ange <sup>3</sup>Afnin, un pacte t'a été donné de la part du Sauveur du monde entier. Aie pitié et intercède pour tout homme, pour ceux qui invoquent ton nom, qui célèbrent notre commémoration, ceux qui ont foi et confiance en notre prière'. [Et notre homélie est difficile à lire]<sup>303</sup> Il parle et chante lors de notre fête, pour qu'on soit sauvé de la main de Satan et des démons cruels qui accusent et tirent l'âme par la porte du tribunal; et celui-ci est l'ange <sup>3</sup>Afnin. Ils crient, disant: 'Dieu de miséricorde, Dieu des dieux, Roi des rois, Seigneur des seigneurs'<sup>304</sup> et Prince de toute créature, Guide de vie, Dispensateur de lumière, Trésor de miséricorde, Dispensateur de bonheur immortel, Dieu (b) de miséricorde,<sup>305</sup> incline ton oreille vers la parole de ma bouche.<sup>306</sup> Regarde-moi, écoute ma prière, mon intercession. Accueille ma prière et qu'elle soit agréable devant toi, devant ton Père céleste et par ton Esprit Saint vivifiant, pour tes serviteurs et tes servantes. Et à celui-ci dont toute la pensée (est) en toi, tu donneras ce qui fera désirer aux anges de le visiter, ainsi qu'à ceux qui le servent (et) sont flamme de feu. Ô Dieu d'Adam, dispensateur de la grâce pour le croyant, donne-nous Seigneur ton pacte, pour les pauvres, ton peuple, et pour tous ceux qui invoquent ton nom saint et béni. Fais-moi entendre la voix de ta miséricorde et envoie sur eux ta bienveillance et ta miséricorde.

---

300 Q<sup>w3</sup> s̥təntənya.

301 Add. supra lin.

302 Dan 7, 18.

303 Insertion de copiste?

304 Ps 135, 2–3.

305 9 invocations correspondant sans doute aux 9 chœurs des anges.

306 Ps 77, 1.

Comme la rosée de l'Hermon qui descend sur les montagnes de Sion,<sup>307</sup> fais descendre la rosée de ta bénédiction sur ceux (qui sont) tes serviteurs'. Il est aussi un bon ange et la prière de l'ange ʾAfnin est acceptée auprès de Dieu. L'Ange de la bienveillance intercède pour le pardon des péchés, comme sainte Marie qui prie pour la miséricorde et comme Michel archange et Gabriel, messenger de joie, annonciateur de la bonne nouvelle de la Nativité, et comme (p. 478a) les justes et les martyrs. Il intercède en tout temps, en tout temps et à toute heure. Et cet ange crie en disant: "Saint, saint, saint est Dieu, Seigneur de tout. Écoute ma prière pour ceux qui invoquent ton nom, et ceux qui célèbrent ma commémoration et reçoivent les indigents et les pauvres avec du pain ou de l'eau fraîche; et s'ils portent une offrande à la sainte Église – de la belle fleur de farine, de l'encens pur et une lampe allumée, et des beignets – accorde-leur Seigneur ton royaume. Et après leur avoir accordé ta justice, qu'ils reçoivent en partage l'héritage avec tous tes saints. Bénis, Seigneur, tes serviteurs et tes servantes, ainsi que moi ton serviteur'. (Dieu) l'appela, disant: 'Je t'ai donné mon alliance que j'ai donnée à Marie ma mère, et à Michel, l'ange (b) de mon alliance, et à mes quatre animaux porteurs de mon trône. Celui qui célèbre ma commémoration et celui qui a confiance en ta prière entrera dans la vie avec tous les saints et les martyrs, jusque dans les siècles des siècles, amen'. L'ange ʾAfnin, c'est l'ange de la bienveillance du Créateur, le proche des séraphins, le gardien du trône de gloire, l'auteur de miracles à Constantinople. Il prie, intercède, glorifie et chante en faveur des hommes auprès du Dieu miséricordieux. Pour demander pardon de tous les péchés, il rend grâce, bénit et glorifie Dieu. Il a fait des allées et venues auprès d'Hénoch en disant:<sup>308</sup> 'Paix à toi, bien-aimé de Dieu, homme bon et savant; efface pour eux ce livre des péchés'. Mais Hénoch, le vieillard juste et pur qui accomplit le commandement de Dieu, répondit en disant: 'Qui est comme toi (p. 479a) parmi tous les anges représentés par une flamme de feu? Dans leurs mains sont des épées. Ils ne peuvent effacer ce livre des péchés. Mais pour ceux-ci, le livre écrit (contenant) l'œuvre des péchés et de la justice de toute la création – des rois et des princes, des prêtres et des diacres, des serviteurs et des servantes, et tout ce (qui concerne) les péchés des âmes des hommes – les anges élevés représentés par la flamme du feu ne peuvent pas effacer ce qui a été écrit'. Que la prière et l'intercession de ces êtres spirituels, lumineux, les anges illustres, nous soient un guide sur le chemin de la vie qui conduit et mène à la joie, dans le royaume des cieux pour les siècles

---

307 Ps 132, 3.

308 Il se conduit envers Hénoch comme envers un intercesseur supérieur aux anges.

(b) des siècles, amen.”

Et donc l'évêque ʾAtenya dit aux fils de Dieu: “Moi, j'ai vu des miracles en plein milieu du territoire de Constantinople. Il y avait un homme du nom de Réfan, la bouche pleine de malédiction et de tromperie. Et il avait sur la langue l'épreuve et la souffrance qui produisait tout le fruit du péché, et la violence, la tromperie et le blasphème, et beaucoup de fornication. Quand ils le virent, tous les saints évêques réunis en assemblée le haïrent, le méprisèrent et le rejetèrent en lui disant: ‘Le menteur ne connaît aucune parole des livres. Il préfère toute parole de blasphème, le faux témoignage, la calomnie, l'assassinat, l'oppression, car il a le coeur épais et la nuque dure comme la pierre’ (p. 480a). Il ne faisait aucune des belles actions sauf une: la commémoration de l'ange ʾAfnin, (à son) jour. Et ʾAfnin, l'ange de la bienveillance, le chef des veilleurs, s'inclinant pour le pardon du péché des hommes, reçut la rémunération des péchés, le Pacte de miséricorde, et il effaça pour Réfan tout le livre de sa dette. Et celui-ci devint un homme craignant Dieu et qui lui plaisait. Il en fit un chrétien. Il l'ombragea de lumière; et sa bonté et sa foi apparurent de loin comme une lampe. ʾAfnin a multiplié tout bien, plus que tous les saints. Quand ils virent sa bonté supérieure (à celle) de tous les saints, les évêques rendirent grâce et glorifièrent Dieu. Et ils chantèrent son nom et célébrèrent la fête de l'ange ʾAfnin, le chef des veilleurs. Et maintenant frères fils de Dieu, le 27 du mois de Ṭarr, célébrez (b) la fête d'Afnin, l'ange de la bienveillance, pour être sauvés de tout mal, de toute erreur, de la géhenne de feu, et qu'on ne trouve pas d'excuse pour les propos d'indiscrétion et de dispute. L'âme dira: Malheur à moi! Malheur à moi qui suis restée dans la paresse. Et la langue de chair dira vraiment les péchés qu'elle a commis pendant sa vie. Frères qui restez dans ce monde, apprenez, vous tous, à pratiquer la justice et aimez votre prochain comme vous mêmes. Mais honorez-le d'un coeur humble plus que vous mêmes. Ne convoitez pas pour vous seuls, car Dieu couvre de honte les orgueilleux et honore ceux qui s'humilient eux-mêmes. Et bienheureux l'homme qui met sa confiance dans le nom de Dieu, ne regarde pas le néant et célèbre sa fête, ainsi que ceux qui invoquent son nom et celui qui a confiance dans sa prière. Celui qui a fait écrire le livre de l'homélie sur l'ange ʾAfnin, l'ange de la bienveillance (p. 481a) et de la miséricorde, sera sauvé de la mort du péché dans la tente du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et il obtiendra en outre la vie immortelle, le repos éternel; et il recevra en outre la récompense d'en-haut avec les bénis et en compagnie des élus. Et sa tête recevra l'onction d'huile de l'Esprit Saint et il bénira ses fils et son bien. Et par la prière d'Afnin, l'ange de la bienveillance, gloire au Père qui nous a donné l'ordre; gloire au Fils qui nous a conduits sur le chemin de la vie; gloire à l'Esprit Saint qui (nous est venu) en aide; gloire à lui qui est

digne de l'honneur de la royauté du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, dès maintenant et pour les siècles, amen. Seigneur des vivants et des morts et Dieu de toute créature, nous nous confions en secret, nous tes serviteurs, en ton nom ineffable, et ouvertement en ton nom inexplicable (b) en ce monde. Délivre-moi de la main de l'adversaire et de la main de l'ennemi, des mains des fils de l'étranger; et dans le monde à venir, du shéol amer. Accorde-nous sans retard, Seigneur, la réunion avec les bénis, et bénis nos enfants pour la commémoration. Gloire à Dieu dans les cieux et paix sur la terre. Gloire au Fils, maître de toute créature. Gloire à l'Esprit Saint égal en gloire, depuis maintenant jusque dans les siècles des siècles, amen et amen, fiat, fiat, pour celui qui a écrit, celui qui a fait écrire, celui qui lit, celui qui explique et celui qui écoute ce livre de l'homélie sur ʾAfnin, l'ange de la bienveillance et de la miséricorde. Délivre ton serviteur du jour mauvais, du coup de lance et des lions, et moi (aussi) le scribe de sa commémoration, par votre prière, mes pères et frères."

Texte de la deuxième homélie

(À partir de la page suivante.)

- በስም ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ድርሳን ፡ ዘይትነበብ ፡ አመ ፡ በዓሉ ፡ ለሊ 200v<sup>a</sup>  
 ቀ ፡ መላእክት ፡ አፍኒን ፡ ዐቢይ ፡ ወክቡር ፡ አመ ፡ ፰ ፡ ለወርህ ፡ ጎ  
 ዳር ፡ በሰላመ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጸሎቱ ፡ ወበረከቱ ፡ የሀሉ ፡ ምስለ ፡  
 አቡነ ፡ ዘክርያስ ፡ ወምስለ ፡ ኩሎሙ ፡ ደቂቁ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አ  
 5 ሜን ፡ ወአሜን ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ ኡፋኒን ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ፡ ዘ  
 ይበውእ ፡ ወይወፅእ ፡ እምነ ፡ ቤተ ፡ ስብሐቲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡  
 ወየዐቅብ ፡ መንበረ ፡ ስብሐቲሁ ፡ ምስለ ፡ ሱራፌል ፡ ወኪሩቤል ፡ 200v<sup>b</sup>  
 በከመ ፡ ይቤ ፡ ሄኖክ ፡ ዘርእዮሙ ፡ እንዘ ፡ የአውድዎ ፡ ለውእቱ ፡ ቤ  
 ት ፡ ወአንበረኒ ፡ ማእከለ ፡ ክልኤ ፡ መንፈሳት ፡ ማእከለ ፡ መስዕ ፡  
 10 ወዐረብ ፡ በጎበ ፡ ነሥኡ ፡ መላእክት ፡ አሕበለ ፡ ከመ ፡ ይስፍሩ ፡ ሊ  
 ተ ፡ መካነ ፡ ለጎሩ[ያ]ን ፡ ወለጸድቃን ፡ ወበህየ ፡ ርኢኩ ፡ ወክን ፡ ቀ  
 ደምተ ፡ ወጸድቃን ፡ እለ ፡ እምዓለም ፡ በውስተ ፡ መካን ፡ እለ[ ፡ ] የጎ  
 ድሩ ፡ ወኮነ ፡ እምድጎረዝ ፡ ከመ ፡ ተረክበት ፡ መንፈስየ ፡ ወተዐር  
 15 ግ ፡ ውስተ ፡ ሰማያት ፡ | ወርኢክዎሙ ፡ ለውሉዶሙ ፡ ለመላእክት ፡  
 ቅዱሳን ፡ ይከይዱ ፡ ላዕለ ፡ ላህበ ፡ እሳት ፡ ወአልበሶሙ ፡ ጸዓዳ ፡ ወዐ  
 ጽፎሙ ፡ ወብርሃነ ፡ ገጽሙ ፡ ከመ ፡ በረድ ፡ ወርኢኩ ፡ ክልኤቱ ፡  
 አፍላገ ፡ እሳት ፡ ወብርሃነ ፡ ዝኩ ፡ እሳት ፡ ከመ ፡ ያክንት ፡ ያበርህ ፡  
 ወወደቁ ፡ በገጽየ ፡ ቅድመ ፡ እግዚአ ፡ መንፈሳት ፡ ወመልአክ ፡ ሚካ  
 20 ኤል ፡ ፩ ፡ እምአርእስተ ፡ መላእክት ፡ አሐዘኒ ፡ በእዴየ ፡ ዘየማን ፡  
 ወአንሥኢኒ ፡ ወአውፅኢኒ ፡ ጎበ ፡ ኩሉ ፡ ጎቡአት ፡ ወአርአየኒ ፡ ኩ  
 ሎ ፡ ጎቡአት ፡ | አጽናፈ ፡ ሰማይ ፡ ወኩሎ ፡ መዛግብተ ፡ ከዋክብት ፡  
 ወብርሃናት ፡ ወኩሎሙ ፡ እምጎበ ፡ ወፅኡ ፡ ለገጸ ፡ ቅዱሳን ፡ ወከበ  
 ቶ ፡ መንፈስየ ፡ ወሄኖክ ፡ ውስተ ፡ ሰማየ ፡ ሰማያት ፡ ወርኢኩ ፡ በህ  
 25 የ ፡ ማእከለ ፡ ዝኩ ፡ ብርሃን ፡ ከመ ፡ ቦቱ ፡ ዘይትነደቅ ፡ እምእብነ ፡  
 አስሐትያ ፡ ወማእከሌሆሙ ፡ ለእሙንቱ ፡ አእባን ፡ ልሳናተ ፡ እሳ  
 ት ፡ ሕያው ፡ ወርእየት ፡ መንፈስየ ፡ አውዶ ፡ የአውዶ ፡ ለውእቱ ፡  
 ቤት ፡ እሳት ፡ ወእም[ ፡ ] ፬[ ፡ ] አጽናፊሁ ፡ ለውእቱ ፡ አፍላግ ፡ ምሉ  
 28 አነ ፡ እሳት ፡ ሕያው ፡ | የአውድዎ ፡ ለውእቱ ፡ ቤት ፡ ወአውዶ ፡ ሱ  
 ራፌን ፡ ወኪሩቤል ፡ ወኡፋኒን ፡ ወእሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ ኢይነው  
 30 ሙ ፡ ወየዐቅቡ ፡ መንበረ ፡ ስብሐተ ፡ ዚአሁ ፡ ወርኢኩ ፡ መላእክ

Testes: A B C (EMML<sup>1835</sup> (A), fol. 200v<sup>a</sup>-218r<sup>b</sup> avec les variantes des mss. EMML<sup>1841</sup> (B), fol. 168r<sup>a</sup>-182v<sup>a</sup> et EMML<sup>60</sup> (C), fol. 10r<sup>a</sup>-26v<sup>b</sup>).

1 በስም ፡] በስመ ፡ B 4 ወምስለ ፡ ኩሎሙ ፡ ደቂቁ ፡] om. B 5 ወአሜን ፡] om. B 7 ወየዐቅ  
 ብ ፡] ዘየዓቅብ ፡ B 9 ወአንበረኒ ፡ ማእከለ ፡] አንበረኒ ፡ ማእከለ ፡ C | መንፈሳት ፡] መናፍሳት ፡  
 B | ማእከለ ፡<sup>2</sup>] ማዕከለ ፡ C 10 ወዐረብ ፡] ወዓረብ ፡ B | በጎበ ፡ ነሥኡ ፡] ጎበ ፡ ይነሥኡ ፡ B | አ  
 ሕበለ ፡] አህባለ ፡ C 11 አበወ ፡ ቀደምተ ፡] አበው ፡ ቀደምት ፡ B 12 የጎድሩ ፡] የጎድሩ ፡ B C  
 13 ወተዐርግ ፡] ወተዓርግ ፡ B 15 ጸዓዳ ፡] ጸዓዳ ፡ B | ወዐጽፎሙ ፡] ወዓፅፎሙ ፡ B,  
 ወየአጽፎሙ ፡ C 16 ክልኤቱ ፡] ክልኤተ ፡ B 18 እግዚአ ፡ መንፈሳት ፡] እግዚአ ፡  
 መናፍሳት ፡ B, እግዚአብሔር ፡ C | ወመልአክ ፡] መልአክ ፡ B C 20 ኩሉ ፡] ወበኩሉ ፡ B | ወ  
 አርአየኒ ፡ ...21 ጎቡአተ ፡] om. B 22 ለገጸ ፡] በገጸ ፡ B 23 ወሄኖክ ፡] ወሄኖክ ፡ ይቤ ፡ B | ወር  
 ኢኩ ፡] ርኢኩ ፡ C 24 ማእከለ ፡] ማዕከለ ፡ C | ዘይትነደቅ ፡] ወቦቱ ፡ ዘትነደቅ ፡ B 25 አስሐ  
 ትያ ፡] እምጎብረ ፡ አስሐትየ ፡ C | ወማእከሌሆሙ ፡] ወማዕከሌሆሙ ፡ C | አእባን ፡] አዕባን ፡ C  
 26 ወርእየት ፡] ወርእየተ ፡ C 27 ቤት ፡] ቤት ፡ ፮ ፡ (ou ፮ ፡) እሳት ፡ C | ወእም[ ፡] ወእምነ ፡ B  
 28 ሱራፌን ፡] ሱራፌል ፡ B, ሱራፌል ፡ ወኪሩቤል ፡ ወራጉኤል ፡ C 30 ወየዐቅቡ ፡] ወየዓቅቡ ፡ B

	ተ ፡ እለ ፡ ኢይትጌለቁ ፡ አእላፊ ፡ አእላፍ ፡ ወትእልፊተ ፡ አእልፊ ት ፡ የአውድዎ ፡ ለውእቱ ፡ ቤት ። ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ ኡፋኒን ፡ ዘርእ ዮ ፡ ሄኖክ ፡ ምስለ ፡ ሱራፌን ፡ ወኪሩቤን ፡ ሊቃነ ፡ መላእክት ፡ ዐበ ይት ። ብፁዕ ፡ ውእቱ ፡ ክርስቲያኖዊ ፡ ዘይገብር ፡ በዓሎ ፡ በ	
201v <sup>b</sup>	ውሂበ ፡ ምጽዋት ፡ በፍሥሐ ፡ ወበሐሢት ፡ ኩሉ ፡ ዘይሁብ ፡ መጽ ዋተ ፡ በስመ ፡ አፍኒን ። ሊቀ ፡ መላእክት ፡ ውእቱኬ ፡ ይረክብ ፡ መ ዝገበ ፡ በሰማያት ፡ ኀበ ፡ አልቦ ፡ ኢጸጼ ፡ ወኢቀኝቀኝ ፡ ኢያማስ ኖ ፡ ኀበ ፡ ኢይክርይዎ ፡ ሰረቅት ። ብፁዕ ፡ ውእቱ ፡ ክርስቲያኖዊ ። ዘይገብር ፡ በዓሎ ፡ ለኡፋኒን ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ፡ በገይስ ፡ ቤተ ፡ ክ ርስቲያን ፡ ወበገቢረ ፡ ጸሎት ፡ በአዕርጎ ፡ መሥዋዕት ፡ ወበተመጥ	35
202r <sup>a</sup>	ዎ ፡ ሥጋሁ ፡ ወደሙ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡   ዐቢይ ፡ ሊቀ ፡ ካህኖ ት ። በዝኒ ፡ ዓለም ፡ ይድኅን ፡ እመክራሁ ፡ ለሰይጣን ፡ ወእምትምይ ንቶሙ ፡ ለኢጋንንት ። ወበዘይመጽእኒ ፡ ዓለም ፡ ይከውን ፡ ክፍሉ ፡ ምስለ ፡ ኀሩይ ፡ ወርእዮ ፡ ሄኖክ ፡ ምስለ ፡ አቡሁ ፡ ርእስ ፡ መዋዕል ፡ በዐቢይ ፡ ስብሐት ። ንዑኬ ፡ ንበል ፡ ኩልነ ፡ መኅበረ ፡ ቤተ ፡ ክርስ ቲያን ፡ አሐቲ ፡ ጉባኤ ፡ እ[ን]ተ ፡ ሐዋርያት ። ሰአሉ ፡ ለነ ፡ ኩልክ ሙ ፡ ማኅበረ ፡ መላእክት ፡ እለ ፡ ተኅድሩ ፡ ውስተ ፡ ማኅደረ ፡ ብር	40
202r <sup>b</sup>	ሃን ፡ ኀበ ፡ ኢይረክቦ ፡ ጽልመት ፡ ከመ ፡ ይኩን ፡   ክፍልነ ፡ ምስለ ፡ ኀሩይ ። ዘውእቱ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘመጠወ ፡ በእን ቲአነ ፡ ነፍሶ ፡ ለሞት ፡ በለቢስ ፡ ትስብእት ፡ በትንሣኤሁ ፡ ዘአገአዞ ሙ ፡ እምግብርናተ ፡ ኀጢአት ። ለቀደምት ፡ ወለደኅርት ፡ ዘበእን ቲአሁ ፡ ይቤ ፡ ሄኖክ ፡ ወበእንተ ፡ አቡሁ ። ይትባረክ ፡ ስሙ ፡ ለእግ ዚአ ፡ መናፍቅት ፡ እስመ ፡ መንፈስ ፡ ክዕው ፡ ከመ ፡ ማይ ፡ ወስብ ሐት ፡ ዘኢተኅልቅ ፡ ቅድሚሁ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። እስመ ፡ ኀይል ፡	50
202v <sup>a</sup>	ውእቱ ፡ በኩሉ ፡ ኀቡአተ ፡ ጽድቅ ። ወዓመፃ ፡ ከመ ፡ ጽላሎት ፡ ተ ሀልፍ ፡ ወምቅዎም ፡ አልቦ ፡ እስመ ፡ ኀሩይ ፡ ቆመ ፡ ቅድመ ፡ እግዚ አ ፡ መናፍቅት ፡ ወስብሐቲሁኒ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። ወኀይሉኒ ፡ ለት ውልደ ፡ ትውልድ ፡ ወቦቱ ፡ የኀድር ፡ መንፈስ ፡ ጥብብ ፡ ወመንፈ ስ ፡ ዘያሌቡ ፡ ወመንፈስ ፡ ትምህርተ ፡ ወኀይል ፡ ወመንፈስ ፡ እለ ፡	55

31 ኢይትጌለቁ ፡] ኢይጌለቁ ፡ B | አእላፍ ፡] አእላፋት ፡ C | አእልፊት ፡] አእላፋት ፡ B  
32 የአውድዎ ፡] የዓውድዎ ፡ C | ውእቱ ፡ ኡፋኒን ፡] ውእቱ ፡ ራጉኤል ፡ C 33 ምስለ ፡]  
ዘምስለ ፡ B | ሱራፌን ፡ ወኪሩቤን ፡] ሱራፌል ፡ ወኪሩቤል ፡ C | ዐበይት ።] om. C 34 በዓሎ ፡]  
በዐሎ ፡ B, በዓሎ ፡ በውሂብ ፡ ወበምጽዋተ ፡ C 35 ዘይሁብ ፡] ዘኩሎ ፡ ዘይሁብ ፡ B  
36 አፍኒን ።] በስሙ ፡ ለራጉኤል ፡ C 37 ኢጸጼ ፡] ኢፃፂ ፡ B, ኢፃፂ ፡ ወኢቀንቀኒ ፡ C  
38 ኢይክርይዎ ፡] ወኢያማስኖ ፡ ወኢይክርይዎ ፡ B | ሰረቅት ።] ሠረቅት ፡ B 39 በዓሎ ፡]  
በዐሎ ፡ B | ለኡፋኒን ፡] ለራጉኤል ፡ C 41 ኢየሱስ ፡] ለኢየሱስ ፡ B | ዐቢይ ፡] ዓቢይ ፡ C  
42 ይድኅን ፡] ወይድኅን ፡ C 43 ዓለም ፡] በዝየኒ ፡ ወበዘይመጽእ ፡ ዓለም ፡ C 44 ወርእዮ ፡]  
ዘርእዮ ፡ B 45 ክርስቲያን ፡] ማኅበረ ፡ ክርስቲያን ፡ B 46 ጉባኤ ፡] ጉባኤ ፡ B 47 ተኅድሩ ፡]  
ዘተሓድሩ ፡ B, ተኃድሩ ፡ C 49 ዘመጠወ ፡] ዘመጠወ ፡ ነፍሶ ፡ B, ዘመጠወ ፡ ነፍሶ ፡ ለሞት ፡  
በእንቲአነ ፡ C 50 ዘአገአዞሙ ፡] አግዓዞሙ ፡ B 51 ኀጢአት ።] ኃጢአት ፡ B | ወለደኅርት ፡]  
ወለደኃርት ፡ B C 52 ለእግዚአ ፡...53 መናፍቅት ፡] እግዚአብሔር ፡ C 53 ክዕው ፡]  
ተክዕው ፡ C 54 ዘኢተኅልቅ ፡] ዘኢየሐልቅ ፡ B C | ኀይል ፡] ኃይል ፡ B 55 ተሀልፍ ፡]  
ተሐልፍ ፡ B 56 ኀሩይ ፡] om. C 57 መናፍቅት ፡] እግዚአ ፡ አጋእዝት ፡ C | ወስብሐቲሁኒ ፡]  
ወስብሐቲሁ ፡ B | ወኀይሉኒ ፡] ወኃይሉኒ ፡ B C 58 የኀድር ፡] የኃድር ፡ B C 59 ትምህርተ ፡]  
ትምህርት ፡ B | እለ ፡] ወኃይል ፡ B C

- 60 ኖሙ ፡ በጽድቅ ፡ ወውእቱ ፡ ዘኅቡአት ፡ ወነገረ ፡ በክ ፡ አልቦ ፡ ዘይ ክል ፡ ብሂለ ፡ በቅድሚያ ፡ እስመ ፡ ጎሩይ ፡ ወእቱ ፡ በቅድመ ፡ እ ግዚአ ፡ መኖሩስት ፡ በከመ ፡ ወእቱ ፡ ፈቀደ ፡ ወካዕበ ፡ ይቤ ፡ ሄኖ ክ ፡ በእንተ ፡ እግዚእን ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘተሰምየ ፡ ጎሩየ ፡ እ ምቅድመ ፡ ስጋዊሁ ፡ ወጎሩይ ፡ በእመንቱ ፡ መዋዕል ፡ ዲበ ፡ መንበ 202v<sup>b</sup>
- 65 ርየ ፡ ይነብር ፡ ወኩሉ ፡ ጎቡአተ ፡ ጥበብ ፡ እምሕሊናሁ ፡ ይወፅእ ፡ እስመ ፡ እግዚአ ፡ መኖ[ፍ]ስት ፡ ወእቱ ፡ ወሀቦ ፡ ወስብሐ ፡ በእማን ቱ ፡ መዋዕል ፡ ይዘፍኑ ፡ አድባር ፡ ከመ ፡ ሐራጊት ፡ ወአውግርኒ ፡ የንፈርዕፁ ፡ ከመ ፡ መሕሰእ ፡ አባግዕ ፡ ጽጉባን ፡ ሐሊብ ፡ ወይከው ኑ ፡ ኩሉ ፡ መላእክት ፡ በሰማይ ፡ | ይበርህ ፡ ገጸሙ ፡ በፍሥሐ ፡ እስ 203r<sup>a</sup>
- 70 መ ፡ በእማንቱ ፡ መዋዕል ፡ ጎሩይ ፡ ተንሥእ ፡ ወምድር ፡ ትትፌሣ ሕ ፡ ወጸድቃን ፡ ዲቤሃ ፡ የሐድሩ ፡ ወጎሩያን ፡ ዲቤሃ ፡ የሐውሩ ፡ ወእምድጎረ ፡ እማንቱ ፡ መዋዕል ፡ በውእቱ ፡ መካን ፡ በጎበ ፡ ርኢ ኩ ፡ ኩሎ ፡ ራእያተ ፡ ዘበጎቡእ ፡ እስመ ፡ ተመሰጥኩ ፡ በመንኰራ ኩረ ፡ ነፋሳት ፡ ወወሰዱኒ ፡ መንገለ ፡ ዐረብ ፡ ወበህየ ፡ ርእየ ፡ አዕይ 203r<sup>b</sup>
- 75 ንትየ ፡ ኩሎ ፡ ጎቡአተ ፡ ሰማይ ፡ ዘይከውን ፡ ሀሎ ፡ ደብረ ፡ ጎጲን ፡ ወደብረ ፡ ጸሪቅ ፡ ወደብረ ፡ ብሩር ፡ ወደብረ ፡ | ወርቅ ፡ ወደብረ ፡ ነ ጠብጣብ ፡ ወደብረ ፡ ዐረር ፡ ወአውሣእክዎ ፡ ለመልአክ ፡ ወተሥእ ልክዎ ፡ ዘምስሌየ ፡ የሐውር ፡ እንዘ ፡ እብል ፡ ምንት ፡ ወእቱ ፡ እ ሙንቱ ፡ እለ ፡ በጎቡእ ፡ ርኢኩ ፡ ወይቤለኒ ፡ እሉ ፡ ኩሎሙ ፡ ዘር 203v<sup>a</sup>
- 80 ኢከ ፡ ወዘ[ሰ]ማዕከ ፡ ስልጣን ፡ መሲሐ ፡ እሙንቱ ፡ ይከውኑ ፡ ከመ ፡ የአዝዝ ፡ ወይትጎዩል ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡ ወአውሥኢኒ ፡ ወይቤለኒ ፡ ወእቱ ፡ መልአክ ፡ ሰላም ፡ ጽናጎ ፡ ንስቲተ ፡ ወይትከሠት ፡ ለክ ፡ ኩሉ ፡ ዘጎቡእ ፡ ዘከለለ ፡ እግዚአ ፡ መኖሩስት ፡ ወእሉንቱ ፡ | አድባ 203v<sup>a</sup>
- 85 ር ፡ ዘርእየ ፡ አዕይንቲክ ፡ ደብረ ፡ ጎጲን ፡ ወደብረ ፡ ጸሪቅ ፡ ወደ ብ[ረ] ፡ [ብ]ሩር ፡ ወደብረ ፡ ወርቅ ፡ ደብረ ፡ ነጠብጣብ ፡ ወደብረ ፡ ዐረር ፡ እሉ ፡ ኩሎሙ ፡ ቅድሚሁ ፡ ለጎሩይ ፡ ይከውኑ ፡ ከመ ፡ መ ፡ ፃረ ፡ ግራ ፡ በቅድመ ፡ እሳት ፡ ወከመ ፡ ማይ ፡ ዘይ[ወ]ርድ ፡ እምላዕ ሉ ፡ ዲበ ፡ እሙንቱ ፡ አድባር ፡ ወይከውኑ ፡ ድኩማን ፡ በቅድመ ፡

60 ዘጎቡአት ፡] ዘጎቡአት ፡ B C | በክ ፡] ወነገረ ፡ በክቡት ፡ C 61 እግዚአ ፡ መኖሩስት ፡] እግዚአብሔር ፡ C 64 ስጋዊሁ ፡] ሥጋዊሁ ፡ B | በእመንቱ ፡] በእማንቱ ፡ B 65 ጎቡአተ ፡] ጎቡዓተ ፡ C | እምሕሊናሁ ፡] እምሀሊናሁ ፡ C 66 እግዚአ ፡] ይወጽእ ፡ C 68 የንፈርዕፁ ፡] ያንፈርዕፁ ፡ B | መሕሰእ ፡] መጎስእ ፡ B, መሐስእ ፡ C 69 መላእክት ፡] መላእክተ ፡ B ገጸሙ ፡] ገጸሙ ፡ እምፀሓይ ፡ B 70 ተንሥእ ፡] ይትነሣእ ፡ B 71 ወጸድቃን ፡] በጸድቃን ፡ B | የሐድሩ ፡] የጎድሩ ፡ B C 72 በጎበ ፡] በጎቤሁ ፡ B 73 ዘበጎቡእ ፡] ዘጎቡእ ፡ B, ዘበጎቡዕ ፡ C | ተመሰጥኩ ፡] ተመሠጥኩ ፡ B 74 ወወሰዱኒ ፡] በመንኰራኩራተ ፡ C | ወወሰዱኒ ፡] ወሰዱኒ ፡ C | ዐረብ ፡] ዓረብ ፡ B C | ርእየ ፡] ርእያ ፡ B C 75 ጎቡአተ ፡] ጎቡዓተ ፡ C 76 ወደብረ ፡] ጎጲን ፡ ደብረ ፡ B, ሐፂን ፡ C 77 ዐረር ፡] ዓረር ፡ B C | ወተሥእልክዎ ፡] ወተስእልክዎ ፡ B C 78 እንዘ ፡] ለዘምስሌየ ፡ C | እሙንቱ ፡] እሞንቱ ፡ B 79 በጎቡእ ፡] በጎቡዕ ፡ C | ኩሎሙ ፡] ዘርኢከ ፡ ወዘ[ሰ]ማዕከ ፡ ስልጣን ፡ መሲሐ ፡] om. C 81 ወይትጎዩል ፡] ወይትጎዩል ፡ B | ወአውሥኢኒ ፡] ወአውሥኢኒ ፡ B 82 መልአክ ፡] ወይቤለኒ ፡ B | ጽናጎ ፡] ጽናሕ ፡ B, ጽናህ ፡ C 83 ዘጎቡእ ፡] ዘጎቡዕ ፡ C | ዘከለለ ፡] ዘከለሎ ፡ C | ወእሉንቱ ፡] ወእልንቱ ፡ B, ወእሎንቱ ፡ C 84 ዘርእየ ፡] ዘርእያ ፡ B C | ጎጲን ፡] ጎፂን ፡ B, ሐፂን ፡ C | ጸሪ ቅ ፡] ፀሪቅ ፡ B, ደብረ ፡] ጸሪቅ ፡ ወደብረ ፡ ወርቅ ፡ ወደብረ ፡ ብሩር ፡ C 86 ዐረር ፡] ዓረር ፡ B C 87 ወከመ ፡] ከመ ፡ B | እምላዕሉ ፡] እምላእሉ ፡ C

203v <sup>ob</sup>	<p>እገሪሁ ። ወይከውን ፡ በእማንቱ ፡ መዋዕል ፡ ኢይድኅኑ ፡ ኢበወር  ቅ ፡ ወኢበብሩ[ር] ፡ ወኢይክሉ ፡ ገብይ ፡ ወኢይከውን ፡ ጎጂን ፡ ለጸ 90  ብእ ፡ ወኢልብስ ፡ ለድርክ ፡ እንግድክ ፡ ኢይበቀኑ ፡ ብርት ፡ ወና  እክ ፡ ኢይበቀኑ ፡ ወኢይጌለቀኑ ፡ ወኢዐረር ፡ ወኢይትፈቀድ ። እ  ሉ ፡ ኩሎሙ ፡ ይትከኅዱ ፡ ወይትሐገሎ ፡ ሀለው ፡ እምገጸ ፡ ምድ  ር ፡ ሶበ ፡ ያስተርኢ ፡ ጎሩይ ፡ በቅድመ ፡ እግዚአ ፡ መናፍስት ። ወካ  ዕበ ፡ ይቤ ፡ ሄኖክ ፡ በእንተ ፡ አቡሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶ 95  ስ ፡ ወበእንቲአሁ ፡ ወርኢኩ ፡ በእማንቱ ፡ መዋዕል ፡ ወተወሀበ ፡ ለእ  ልኩ ፡ መላእክት ፡ አሕባል ፡ ነዋኝን ፡ ወነሥኡ ፡ ሎሙ ፡ ክንፈ ፡ ወ  ሰረሩ ፡ ወሐሩ ፡ ፡ ለመንገል ፡ መስዕ ። ወተስእልክዎ ፡ ለመልአክ ፡ እ  ንዘ ፡ እብል ፡ ለምንተ ፡ ነሥኡ ፡ እሉ ፡ አሕባል ፡ ወሐሩ ፡ ወይቤለኒ ፡  ሐሩ ፡ ከመ ፡ ይመጥኑ ። ወይቤለኒ ። መልአክ ፡ ዘምስሌየ ፡ የሐው 100  ር ። እሉ ፡ እሙንቱ ፡ አምጣነ ፡ ጳድቃን ፡ ወማእሰረ ፡ ጳድቃን ፡ ያ  መጽኡ ፡ ለጳድቃን ፡ ከመ ፡ ይትመረገውዮ ፡ ዲበ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአ ፡  መናፍስተ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ። ይዌጥኑ ፡ ወየኅድሩ ፡ ጎሩያን ፡ ምስ  ለ ፡ ጎሩያን ። ወእሉ ፡ አምጣናት ፡ እለ ፡ ፡ ይትወሀቡ ፡ በሃይማኖት ፡  ወያጽንዕዋ ፡ ለምግባረ ፡ ጽድቅ ፡ ወእሉ ፡ ይከሥቱ ፡ አምጣነ ፡ ይክ 105  ሉ ፡ ኩሎ ፡ ጎ[ቡ]አተ ፡ ለዕመቀ ፡ ምድር ፡ ወእለ ፡ ተሐገሎ ፡ እ  ም[እ]በዱ ፡ ወእለ ፡ ተበልዑ ፡ እመዛግብት ፡ ወእለ ፡ ተበልዑ ፡ እም  ዓሣተ ፡ ባሕር ፡ ከመ ፡ ይግብኡ ፡ ወይትመረገውዮ ፡ በእለተ ፡ ጎሩይ ፡  እስመ ፡ አልቦቱ ፡ ዘይትሐገሎ ፡ በቅድመ ፡ እግዚአ ፡ መናፍስት ፡  ወአልቦ ፡ ዘይክል ፡ ተሐገሎተ ። ወነሥኡ ፡ ትእዛዘ ፡ እለ ፡ መልዕ 110  ልተ ፡ ሰማይ ፡ ፡ ኩሎሙ ፡ ጎይል ። ወቃለ ፡ አሐዱ ፡ ወብርሃን ፡ አ  ሐዱ ፡ ከመ ፡ እሳት ፡ ወለውእቱ ፡ መቅደመ ፡ ቃል ፡ ይባርኩ ፡ ወያ  ሌዕሉ ፡ ወይሴብሐ ፡ በጥበብ ፡ ወይጠበቡ ፡ በነገር ፡ ወበመንፈስ ፡  ሕይወት ። ወእግዚአ ፡ መናፍስት ፡ ዲበ ፡ መንበሩ ፡ አንበሮ ፡ ለጎሩ 115  ይ ፡ ወይኳንን ፡ ኩሎ ፡ ግብሮሙ ፡ ለቅዱሳን ፡ በመልዕልተ ፡ ሰማ  ይ ፡ ወበመዳልው ፡ ይደለው ፡ ምግባሮሙ ። ወሶበ ፡ ያሌዕል ፡ ገጸ ፡  ከመ ፡ ይከዕንን ፡ ፍኖቶሙ ፡ ፡ እንተ ፡ ጎቡእ ፡ በነገረ ፡ ስሙ ፡ ለእግ</p>	90
204r <sup>oa</sup>		100
204r <sup>ob</sup>		105
204v <sup>oa</sup>		110
204v <sup>ob</sup>		115

90 ወኢይክሉ ፡] ወኢይክል ፡ B; A (EMML 1835) hésite entre les deux graphies | ጎጂን ፡] ሐጺን ፡ B, ሐፂን ፡ C | ለጸብእ ፡] ለፀብእ ፡ B 91 ለድርክ ፡ እንግድክ ፡] ለድርዓ ፡ እንግድዓ ፡ B | ወናእክ ፡] ወናእኩ ፡ C 92 ወኢይጌለቀኑ ፡ ወኢዐረር ፡] ወኢይጌልቁ ፡ ኢይበቀኑ ፡ ወኢዐረር ፡ B, ወኢይትጌ[ለ]ቀኑ ፡ ወኢአረር ፡ C | ወኢይትፈቀድ ።] ኢይትፈቀድ ፡ B C 93 ይትከኅዱ ፡] ይትከሐዱ ፡ B, ይትከየዱ ፡ C | ወይትሐገሎ ፡] ወይትኃገሎ ፡ C 94 ሶበ ፡] om. B 96 ለእልኩ ፡] ለእልክቱ ፡ B 97 አሕባል ፡ ነዋኝን ፡] C አህባል ፡ ነዋሃን ፡ 99 ለምንተ ፡] om. B | ለምንተ ፡ ... አሕባል ፡] ለምንት ፡ ነሥኡ ፡ አህባል ፡ C | እሉ ፡] ኩሎ ፡ B 102 ለእግዚአ ፡ መናፍስተ ፡] ለእግዚአብሔር ፡ C 103 ለዓለመ ፡] ለዓለም ፡ B 105 ወያጽንዕዋ ፡] ወያጽንዕዋ ፡ C 106 ጎ[ቡ]አተ ፡ ለዕመቀ ፡] ጎቡዓተ ፡ ለእመቀ ፡ C | እም[እ]በዱ ፡] እምእበዱ ፡ B, ወእለ ፡ ይትኃገሎ ፡ እምበድው ፡ C 107 እምዓሣተ ፡] ይበልዑ ፡ እምዓሣ ፡ C 108 በእለተ ፡] በዕለተ ፡ B, በእንተ ፡ ጎሩይ ፡ C 109 እግዚአ ፡ መናፍስት ፡] እግዚአብሔር ፡ C 110 ተሐገሎተ ።] ተኃገሎተ ፡ C | ትእዛዘ ፡ እለ ፡ መልዕልተ ፡ ሰማይ ፡] ትእዛዛ ፡ እሉ ፡ መላእክተ ፡ ሰማይ ፡ C 111 ጎይል ።] ኃይል ፡ C | ወቃለ ፡] ወቃል ፡ B | ወብርሃን ፡] ወብርሃነ ፡ C 112 መቅደመ ፡] መቅድመ ፡ B 114 ወእግዚአ ፡ መናፍስት ፡] ለእግዚአብሔር ፡ C 115 በመልዕልተ ፡] በመልዕ[ል]ተ ፡ B 116 ያሌዕል ፡] ወያሌዕል ፡ C 117 ጎቡእ ፡] ጎቡዕ ፡ C ለእግዚአ ፡ መናፍስት ።] ለእግዚአብሔር ፡ C



- ዚአ ፡ መናፍስት ። ወአሰረ ፡ ዚአሆሙ ፡ በፍኖት ፡ ኩነኔ ፡ ጽድቅ ፡  
 120 ዘእግዚአ ፡ መናፍስት ። ወይትናገሩ ፡ ፩ ፡ ቃል ፡ ወይባርኩ ፡ ወይሴ  
 ብሔ ፡ ወያሌዕሉ ፡ ወይቄድሱ ፡ ለስሙ ፡ ለእግዚአ ፡ መናፍስት ።  
 ወይጼውዑ ፡ ኩሎ ፡ ኀይለ ፡ ሰማያት ፡ ወኩሎ ፡ ቅዱሳን ፡ ዘመልዕ  
 ልት ፡ ወኩሎ ፡ መላእክተ ፡ ኀይል ፡ ወኩሎ ፡ መላእክት ፡ ወአጋእዝ  
 ት ፡ ወኀይል ። ወካልዕ ፡ ኀይል ፡ እለ ፡ ውስተ ፡ የብስ ፡ ዲበ ፡ | ማ 205r<sup>a</sup>  
 ይ ፡ በይእቲ ፡ ዕለት ። ወይነሥኡ ፡ ፩ ፡ ቃል ፡ ወይሴብሔ ፡ ወያሌዕ  
 125 ልዎ ፡ በመንፈስ ፡ ትንቢት ፡ ወሃይማኖት ፡ ወመንፈስ ፡ ጥበብ ፡ ወት  
 እግስት ፡ ወበመንፈስ ፡ ምሕረት ፡ ወበመንፈስ ፡ ኩነኔ ፡ ወበሰላም ፡  
 ወበመንፈስ ፡ ኀይሩት ፡ ይብሉ ፡ ኩሎሙ ፡ ፩ ፡ ቃል ፡ ቡሩክ ፡ ወይ  
 ትባረክ ፡ ስሙ ፡ ለእግዚአ ፡ መናፍስት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ወእስከ ፡  
 ለዓለም ። ይባርክዎ ፡ ኩሎሙ ፡ እለ ፡ ኢይናውሙ ፡ ወበመልዕል  
 130 ት ፡ ዘሰማያት ፡ ይባርክዎ ፡ ኩሎሙ ፡ ቅዱሳን ፡ እለ ፡ ውስተ ፡ ሰ  
 ማይ ፡ ወኩሎሙ ፡ እለ ፡ የኃድሩ ፡ ውስተ ፡ ገነተ ፡ ትፍሥሕት ፡ ወ  
 ሕይወት ፡ ወኩሎ ፡ መንፈስ ፡ ብርሃን ፡ ዘትክል ፡ ባርኮ ፡ ወስብሐ ፡  
 ወአልዕሎተ ፡ ስመክ ፡ ቡሩክ ። ወኩሎ ፡ ዘሥጋ ፡ ዘፈድፋድ ፡ እምነ  
 ይላት ፡ ትሴብሐ ፡ ወትባርኮ ፡ ለስምክ ፡ ቅዱስ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ።  
 135 እስመ ፡ ብዙኀ ፡ ምህረቱ ፡ ለእግዚአ ፡ መናፍስት ፡ ወኩሎ ፡ አም  
 ማነ ፡ ነገሩ ፡ ከሰተ ፡ ለጻድቃን ፡ ወለኅሩያን ፡ በስሙ ፡ ለእግዚአ ፡  
 መናፍስት ። ወከመዝ ፡ አዘዘ ፡ እግዚእ ፡ ለነገሥት ፡ ወለአዚዛን ፡ ወ  
 ለልዑላን ፡ ወለእለ ፡ የኃድርዋ ፡ ዲበ ፡ ምድር ። ወይብል ፡ ክስቱ ፡  
 አዕይንቲክሙ ፡ ወአንሥኡ ፡ አቅር[ን]ቲክሙ ፡ እለ ፡ ትክሉ ፡ አእ  
 140 ምሮቶ ፡ ለኅሩይ ። ወነበረ ፡ እግዚአ ፡ መናፍስት ፡ ዲበ ፡ መንበረ ፡  
 ስ[ብ]ሐቲሁ ፡ ወመንፈስ ፡ ጽድቅ ፡ ተክእወ ፡ ዲቤሁ ፡ ወነገረ ፡ አፋ  
 ሁ ፡ ይቀትል ፡ ኀጥኣነ ። ወኩሎሙ ፡ አማፂያን ፡ እምገጹ ፡ ይትሐ  
 ገጦሉ ፡ ወይቀውሙ ፡ ኩሎሙ ፡ ነገሥት ፡ ወአዚዛን ፡ ወልዑላን ፡  
 205v<sup>a</sup>  
 በይእቲ ፡ ዕለት ። ወእለ ፡ ይእኅዝዋ ፡ ለምድር ፡ ወይሬእይዎ ፡ ወይ

119 ዘእግዚአ ፡ መናፍስት ። ዘእግዚአብሔር ፡ C | ፩ ፡] በ፩ ፡ C | ወይባርኩ ፡ ወይሴብሔ ፡  
 ወያሌዕሉ ፡] ይባርኩ ፡ ወይሴብሔ ፡ ያሌዕሉ ፡ C 120 ለስሙ ፡ ለእግዚአ ፡ መናፍስት ።]  
 ለስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ C 121 ወይጼውዑ ፡ ኩሎ ፡ ኀይለ ፡] ይጼውኡ ፡ ኩሎ ፡ ኀይለ ፡ C  
 ወኩሎ ፡ ቅዱሳን ፡] ወኩሎሙ ፡ ቅዱሳን ፡ C 122 ወኩሎ ፡] ወኩሎሙ ፡ C | ኀይል ፡] om.  
 ኀይል ፡ B, ኀይል ፡ C 123 ወኀይል ።] ወኀይል ፡ C | ወካልዕ ፡] ወካልእ ፡ B  
 124 ወይነሥኡ ፡] ወይትነሥኡ ፡ C | ወይሴብሔ ፡] ይሴብሔዎ ፡ C 125 ወትእግስት ፡]  
 ወትዕግሥት ፡ B 126 ወበመንፈስ ፡] ወመንፈስ ፡ B 127 ይብሉ ፡] ወይብሉ ፡ C | ቃል ፡] በ፩ ፡  
 ቃል ፡ C 128 ለእግዚአ ፡ መናፍስት ፡] ለእግዚአብሔር ፡ C 129 ኢይናውሙ ፡] ኢይናውሙ ፡  
 B C 130 ይባርክዎ ፡] ወበመልዕልት ፡ B, በመልዕልተ ፡ C 131 የኃድሩ ፡] የኃድሩ ፡ C  
 132 ዘትክል ፡] ዘይክል ፡ C | ወስብሐ ፡] ወስብሐ ፡ B C 133 ወአልዕሎተ ፡] ወዓልዕሎቶ ፡ C  
 ስመክ ፡] ስምክ ፡ B | ቡሩክ ።] ቡሩክ ፡ B | እምነይላት ፡ ትሴብሐ ፡ ወትባርኮ ፡] እምነይለ ፡  
 ይሴብሐ ፡ ወይባርኮ ፡ C 135 ብዙኀ ፡] ብዙኀ ፡ B | ምህረቱ ፡] ምሕረቱ ፡ B | ለእግዚአ ፡  
 መናፍስት ፡] ለእግዚአብሔር ፡ C 136 ነገሩ ፡ ከሰተ ፡] ነገር ፡ ከሠተ ፡ C | ለእግዚአ ፡  
 መናፍስት ።] ለእግዚአብሔር ፡ C 137 አዘዘ ፡] አዛዘሙ ፡ C | ወለአዚዛን ፡] ወለዐዚዛን ፡ B  
 ወለልዑላን ፡] ወልዑላን ፡ B 138 የኃድርዋ ፡] የኃድሩ ፡ C 139 ወአንሥኡ ፡ አቅ  
 ር[ን]ቲክሙ ፡] ወአልዕሉ ፡ አቅርንቲክሙ ፡ C 140 እግዚአ ፡ መናፍስት ፡] እግዚአብሔር ፡ C  
 141 ተክእወ ፡] ተክዕወ ፡ B 142 ይትሐገጡ ፡] ይትኃገጡ ፡ C 143 ወአዚዛን ፡] ወዐዚዛን ፡ B,  
 አዚዛን ፡ C 144 ወይሬእይዎ ፡] ወይሬስይዎ ፡ B | ወይእምርዎ ፡] ወየአምርዎ ፡ B C

- እምርዎ፡ ከመ፡ ይነበር፡ ዲበ፡ መንበረ፡ ስብሐቲሁ፡ ወጽድቅ፡ 145  
 ቅድሚሁ፡ ወይኳንን፡ ኩሎ፡ ወነገረ፡ በከ፡ አልቦ፡ ዘይትሐበል፡  
 በቅድሚሁ፡ ወይመጽእ፡ ዲቤሆሙ፡ ሕማም፡ ከመ፡ ብእሲት፡ እ  
 ንት፡ ውስተ፡ ማሕም፡ ወየአጽባ፡ ወሊድ፡ ሶበ፡ ይመጽእ፡ ውሉ  
 206r<sup>a</sup> ድ፡ በእፎ፡ ማገፀን፡ | ተዐፅብ፡ ለወሊድ፡ ወይፊእዩ፡ መንፈቆ  
 ሙ፡ ለመንፈቆሙ፡ ወይደነግ፡ ወያቲሕቲ፡ ገጸሙ፡ ወይእንዝ  
 150 ሙ፡ ሕማም፡ ሶበ፡ ይፊእዩ፡ ለዝኩ፡ ወልደ፡ ብእሲ፡ እንዝ፡  
 ይነበር፡ ዲበ፡ መንበረ፡ ስብሐቲሁ፡ ወይባርክዎ፡ ወይሴብሐዎ፡  
 ወያሌዕልዎ፡ ነገሥት፡ ወወዚዛን፡ ወኩሎሙ፡ እለ፡ ይእንዝዋ፡ ለ  
 206r<sup>b</sup> ምድር፡ ለዘይመልክ፡ ኩሎ፡ ዘኅቡእ፡ እስመ፡ እምቀዲሙ፡ ኅቡ  
 ኦ፡ ኮነ፡ ወልደ፡ እንለ፡ እመሕያው፡ ወዐቀቦ፡ ልዑል፡ በቅድመ፡ 155  
 ኅይሉ፡ ወከሠቶ፡ ለኅሩያን፡ ወዝራእ፡ ማኅበረ፡ ኅሩያን፡ ወቅዱሳ  
 ን፡ ወይቀውሙ፡ ቅድሚሁ፡ ኩሎሙ፡ ሕሩያን፡ ወበይእቲ፡ ዕለ  
 ት፡ ወይወድቁ፡ ኩሎሙ፡ ነገሥት፡ ወወዚዛን፡ ወልዑሳን፡ እለ፡  
 ይመልክዋ፡ ለምድር፡ በቅድሚሁ፡ በገጸሙ፡ ወይሰግዱ፡ ወይሴፈ  
 ውዎ፡ ለዝኩ፡ ወልደ፡ እንለ፡ እመሕያው፡ ወይስእሉ፡ ወያስተበ  
 160 ቀው፡ በኅቤሁ፡ መሕረተ፡ ወያጌጉኦሙ፡ ውእቲ፡ እግዚአ፡ መ  
 206v<sup>a</sup> ናፍስት፡ ከመ፡ ያፍጥኑ፡ ወይዓኡ፡ እምቀድመ፡ ገጽ፡ ወገጸሙ፡  
 ይመልእ፡ ኃፍረተ፡ ወጽልመተ፡ ይትዌስክ፡ ገጸሙ፡ ወሚጥከ  
 ሙ፡ ለመላእክት፡ በመቅሰፍት፡ ከመ፡ ይትፈደዩ፡ እምኔሆሙ፡ ዘ  
 165 ገፍዕዎሙ፡ ለደቂቁ፡ ወለኅሩያን፡ ዚአሁ፡ ወይከውኑ፡ አርአያ፡  
 ለጸድቃን፡ ወለኅሩያን፡ ዚአሁ፡ ወይከውኑ፡ አርአያ፡ ለጸድቃን፡  
 በሙ፡ ይትፈሥሐ፡ እስመ፡ መዐቲ፡ ለእግዚአ፡ መናፍቅት፡ ዲ  
 206v<sup>b</sup> ቤሆሙ፡ ታዐርፍ፡ ወመጥባሳቲ፡ ዲቤሆሙ፡ ትስክር፡ ወጸድቃ  
 ን፡ ወኅሩያን፡ ይድኅኑ፡ በይእቲ፡ ዕለት፡ ወገጸሙ፡ ለኃጥአን፡ ወ  
 ለዐማጊያን፡ ኢይፊእዩ፡ እምይእዜ፡ እግዚአ፡ መናፍቅት፡ ዲቤሆ  
 170 ሙ፡ የኅድር፡ ምስለ፡ ዝኩ፡ ወልደ፡ እንለ፡ እመሕያው፡ ወይበል  
 ዑ፡ ወይስከቡ፡ ወይትነሥኡ፡ ለዓለመ፡ ዓለም፡ ወተንሥኡ፡ ጸድ  
 ቃን፡ ወኅሩያን፡ እምድር፡ ወኅደጉ፡ አትሕቶ፡ ገጽ፡ ወለብሱ፡ ል

145 ይነበር፡] ይንበር፡ B 146 ወይኳንን፡] ወይኩንን፡ B | ወነገረ፡ በከ፡] ወነገረ፡ በከ፡ C  
 148 ማሕም፡] ማሕምም፡ B C | ወየአጽባ፡] ወየዐጽባ፡ B | ይመጽእ፡] ይመጽኡ፡ C  
 149 ተዐፅብ፡] ተዓፅቦ፡ C | ወይፊእዩ፡] ወይፊኢዩ፡ B 150 ወይደነግ፡] ወይደነግጽ፡ C  
 151 ወልደ፡ ብእሲ፡] ወልደ፡ ብእሲት፡ C 152 ወይባርክዎ፡] ይባርክዎ፡ C 153 ወወዚዛን፡]  
 ዓዚዛን፡ C 154 እምቀዲሙ፡ ኅቡኦ፡] ዘቀዲሙ፡ ሕቡኦ፡ B, ኅቡዓ፡ C 155 ወዐቀቦ፡]  
 ወዓቀቦ፡ B C 156 ኅይሉ፡] ኃይሉ፡ B C | ወዝራእ፡] ወዝራእይ፡ B, ወዝሩዕ፡ C | ወ  
 ቅዱሳን፡] ማኅበረ፡ C 157 ሕሩያን፡] ኅሩያን፡ B 158 ወዓዚዛን፡] ዓዚዛን፡ C 159 በገጸ  
 ሙ፡] በገጸሙ፡ ወድቁ፡ B, በገገራሙ፡ C 160 ወይስእሉ፡] ይስዕሉ፡ C 161 በኅቤሁ፡] ኅቤ  
 ሁ፡ B | ወያጌጉኦሙ፡] ወያጌጉኦሙ፡ C 162 ወይዓኡ፡] ወይጸኡ፡ B | ወገጸሙ፡]  
 ይመልእ፡] ወገገራሙ፡ ይመልዕ፡ C 163 ይትዌስክ፡] ሐፍረተ፡ B 164 በመቅሰፍት፡]  
 ለመቅሠፍት፡ B 166 አርአያ፡] om. B 167 መዐቲ፡] መዓቲ፡ B | ለእግዚአ፡ መናፍቅት፡]  
 ለእግዚአብሔር፡ C 168 ታዐርፍ፡] ተዓርፍ፡ B, ተአርፍ፡ ወመጥባሕተ፡ C 169 ወገጸሙ፡]  
 ወገገራሙ፡ C | ወለዐማጊያን፡] ለኃጥአን፡ ወለዓማፅያን፡ B C 170 እምይእዜ፡] ገጸ፡ ይእዜ፡  
 B | እግዚአ፡ መናፍቅት፡] እግዚአብሔር፡ C 171 የኅድር፡] የሐድር፡ B, የኃድር፡ C  
 እንለ፡] እንለ፡ deux fois B | ወይበልዑ፡ ወይስከቡ፡] ወይባልዑ፡ ወይሰትዩ፡ ወይሰክቡ፡ B  
 173 ወኅደጉ፡ አትሕቶ፡] ወሐደጉ፡ አትኅቶ፡ B

- ገበሬ ስብሐት ፡ ወውእቱ ፡ ይኩን ፡ ልብስክሙ ፡ ልብስ ፡ ሕይወት ፡  
 175 በጎበ ፡ እግዚአ ፡ መናፍቅት ፡ ወገልባሲክሙኒ ፡ ኢይበልያ ፡ ወስ 207r<sup>a</sup>  
 ብሐቲክሙኒ ፡ ኢየሳልቅ ፡ በቅድመ ፡ እግዚአ ፡ መናፍቅት ፡ በእማ  
 ንቱ ፡ መዋዕል ፡ ወያስተበቅዑ ፡ ወዐዚዛን ፡ ነገሥት ፡ እለ ፡ ይእንዝ  
 ዋ ፡ ለየብስ ፡ እመላእክተ ፡ መቅሰፍቱ ፡ በጎበ ፡ ሀለው ፡ ምጥዋን ፡  
 ከመ ፡ የሀቦሙ ፡ ዕረፍተ ፡ ንስቲተ ፡ ከመ ፡ ይደቁ ፡ ወይስግዱ ፡ በቅ  
 180 ድመ ፡ እግዚአ ፡ መናፍቅት ፡ ወይትአመኑ ፡ ንጢአቶሙ ፡ በቅድ  
 ሜሁ ፡ ወይባርክዎ ፡ ወይሴብሐዎ ፡ ለእግዚአ ፡ መናፍቅት ፡ ወይብ  
 ሉ ፡ ቡሩክ ፡ ውእቱ ፡ እግዚአ ፡ መናፍቅት ፡ ወእግዚአ ፡ ነገሥት ፡ 207r<sup>b</sup>  
 እግዚአሙ ፡ ለዐዚዛን ፡ ወእግዚአ ፡ ለብዕል ፡ ወእግዚአ ፡ ስብሐት ፡  
 ወእግዚአ ፡ ጥብብ ፡ ወይበርህ ፡ በኩሉ ፡ ንቡእ ፡ ንይልክ ፡ ለትውል  
 185 ደ ፡ ትውልድ ፡ ወስብሐቲክ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ዕሙቅ ፡ ውእቱ ፡  
 ንቡአተ ፡ ዚአከ ፡ ወኖልቁ ፡ አልቦሙ ፡ ወጽድቀ ፡ ዚአከ ፡ ንሰበ ፡  
 አልቦ ፡ እምይእዜ ፡ አእመርነ ፡ ከመ ፡ ንሰብሐ ፡ ወንባርክ ፡ ለእግዚ  
 አሙ ፡ ለነገሥት ፡ ወለዘይነግሥ ፡ ንበ ፡ ኩሎሙ ፡ ነገሥት ፡ ወይቤ  
 ሉ ፡ መኑ ፡ ወሀበነ ፡ ዕረፍተ ፡ ከመ ፡ ንሰብሐ ፡ ወናእኩት ፡ ወንእ 207v<sup>a</sup>  
 190 መን ፡ ቅድመ ፡ ስብሐቲክ ፡ ይእዜ ፡ ረከብነ ፡ ንስቲተ ፡ ዕረፍተ ፡ ን  
 ትሜነይ ፡ ወኢንረክብ ፡ ንሰደድ ፡ ወኢንእሕዝ ፡ ወብርሃን ፡ ቅድሜ  
 ነ ፡ ሐለፈ ፡ ወጽልመት ፡ ምንበረነ ፡ ለዓለመ[ ፡ ] ዓለም ፡ እስመ ፡ ቀ  
 ዲሙ ፡ ኢአሙነ ፡ ወኢሰባሕነ ፡ ለሰሙ ፡ ለእግዚአ ፡ ነገሥት ፡ ወኢ  
 ሰባሕኖሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወተሰፋ ፡ ኮነ ፡ ዲበ ፡ መንበረ ፡ መንግሥት  
 195 ነ ፡ ወዲበ ፡ ስብሐቲክ ፡ ወበዕለተ ፡ ስራሕነ ፡ ወምንዳቤነ ፡ ኢያድኅነ 207v<sup>b</sup>  
 ነ ፡ ወኢንረክብ ፡ ዕረፍተ ፡ ንእመን ፡ እስመ ፡ መሀይምን ፡ ውእቱ ፡  
 እግዚእነ ፡ በኩሉ ፡ ፍናዊሁ ፡ ወበኩሉ ፡ ምግባሩ ፡ ወኩነኔሁ ፡ ወጽ  
 ድቁ ፡ ወገጸ ፡ ኩነኔሁ ፡ ኢይነሥኡ ፡ ወነሐልፍ ፡ እምገጽ ፡ በእንተ ፡  
 ምግባሪነ ፡ ወበእንተ ፡ ንጢአትነ ፡ በጽድቅ ፡ ተኖለቁ ፡ ይእዜ ፡ ይ  
 200 ብልዎሙ ፡ ትጽግብ ፡ ነፍሰነ ፡ እምነዋየ ፡ ዐመፃ ፡ ወኢትክልእ ፡ ወ  
 ሪዶተነ ፡ እምልባ ፡ ለክበደ ፡ ሲኦል ፡ ወእምድኅረዝ ፡ ይመልእ ፡ ገጸ  
 ሙ ፡ ጽልመተ ፡ ወሐፍረተ ፡ በቅድመ ፡ ዝኩ ፡ ወልደ ፡ እንለ ፡ እ 208r<sup>a</sup>

175 በጎበ ፡] በጎበ ፡ B 176 ኢየሳልቅ ፡ በቅድመ ፡ እግዚአ ፡ መናፍቅት ፡] ኢየሐልቅ ፡  
 በቅድመ ፡ እግዚአብሔር ፡ C | በቅድመ ፡] ወስብሐቲክሙ ፡ ኢየሐልቅ ፡ እምቅድመ ፡ B,  
 እግዚአብሔር ፡ C 177 ወዐዚዛን ፡] ወዓዚዛን ፡ B, ወኢዚዛን ፡ C | ይእንዝዋ ፡] ዘይእንዝዋ ፡ B C  
 178 ለየብስ ፡] ለየብስ ፡ C | እመላእክተ ፡] እመ ፡ ላእክት ፡ B | ሀለው ፡] በጎበ ፡ ሀለው ፡ B  
 179 ወይስግዱ ፡] ይደቁ ፡ ወይስግዱ ፡ C 180 እግዚአ ፡ መናፍቅት ፡ ወይትአመኑ ፡] እ  
 ግዚአብሔር ፡ ወይትዓመኑ ፡ C | ንጢአቶሙ ፡] ንጢአቶሙ ፡ B 181 ለእግዚአ ፡ መናፍቅ  
 ት ፡] እግዚአ ፡ አጋእዝት ፡ C 183 ለዐዚዛን ፡] ለዓዚዛን ፡ B, ለኢዚዛን ፡ C | ለብዕል ፡] ለብሔ-  
 ል ፡ C 184 ወይበርህ ፡] ወይበርሕ ፡ C | በኩሉ ፡] ኩሉ ፡ B | ንቡእ ፡] ንቡዕ ፡ C | ንይልክ ፡] ን  
 ይልክ ፡ B 186 ንቡአተ ፡] ንቡዓ ፡ C | ወኖልቁ ፡] ወኑልቁ ፡ C | ንሰበ ፡] ሐሳበ ፡ B, ንሳበ ፡ C  
 187 ለእግዚአሙ ፡] እግዚአሙ ፡ C 189 ዕረፍተ ፡] እረፍተ ፡ C 191 ንሰደድ ፡] ንሰደድ ፡ B  
 ወኢንእሕዝ ፡] ወኢነሐዝብ ፡ C 192 ወጽልመት ፡ ምንበረነ ፡] C ጽልመት ፡ እምንበርነ ፡  
 193 ኢአሙነ ፡ ወኢሰባሕነ ፡] ኢእሙን ፡ ወኢሰባሕነ ፡ B, ኢአመነ ፡ C 195 ስራሕነ ፡]  
 ሥራህነ ፡ C 196 ንእመን ፡] ንዕመን ፡ C | መሀይምን ፡] መሃይምን ፡ B, መሐይምን ፡ C  
 199 ምግባሪነ ፡] ምግባሪነ ፡ B | ንጢአትነ ፡] ንጢአትነ ፡ B, ንጢአትነ ፡ C | ተኖለቁ ፡] ተኑለ  
 ቁ ፡ B, ዘበጽድቅ ፡ ተኑለቁ ፡ C 200 ነፍሰነ ፡] ነፍሰ ፡ C | እምነዋየ ፡] እምነዋየ ፡ C | ዐመፃ ፡]  
 ዓመፃወኢትክልእ ፡ B, ዓመፃ ፡ ኢትክልዕ ፡ C 201 ይመልእ ፡] ገጸሙ ፡] ገጸሙ ፡ C

- መሕያው ፡ ወእምቅድመ ፡ ገጹ ፡ ይሰደዱ ፡ ወሰይፍ ፡ የሐድር ፡ ቅ  
ድመ ፡ ገጹ ፡ ማዕከሎሙ ፡ ይቤ ፡ ሄኖክ ፡ ብእሲ ፡ ጸድቅ ፡ ወሕሩ  
ይ ፡ ወነቢይ ፡ ረአየ ፡ ኅቡአት ፡ በእንተ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስ  
ቶስ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዘከመ ፡ ርእየ ፡ ወሰምዐ ፡ እንዘ ፡ ይባር  
ከም ፡ መላእክቲሁ ፡ ይቤ ፡ ወለውእቱ ፡ መቅድመ ፡ ቃል ፡ ይባር  
ኩ ፡ ወያሌዕሉ ፡ ወይሴብሉ ፡ ወመቅድመ ፡ ቃልሰ ፡ እግዚእነ ፡ ኢ  
የሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ የሐንሰኒ ፡ ወን  
ጌላዊ ፡ ወልደ ፡ ነጐድጓድ ፡ ካህን ፡ ወነቢይ ፡ እንዘ ፡ የሐብር ፡ ቃ  
ለ ፡ ምስለ ፡ ሄኖክ ፡ በእንተ ፡ ውእቱ ፡ መቅድመ ፡ ቃል ፡ ይቤ ፡ በር  
እስ ፡ ወንጌሉ ፡ ቀዳሚሁ ፡ ቃል ፡ ውእቱ ፡ ወውእቱ ፡ ቃል ፡ ኀብ ፡  
እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ወእግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ቃል ፡ ወከማ  
ሁ ፡ ቀዳሚሁ ፡ ኀብ ፡ እግዚአብሔር ፡ ውእቱ ፡ ወኩሉ ፡ ቦቱ ፡ ኮነ ፡  
ወዘእንበሌሁስ ፡ አልቦ ፡ ዘኮነ ፡ ወኢምንተኒ ፡ ወአዲ ፡ ይቤ ፡ ሄኖክ ፡  
በእንተ ፡ ርእሰ ፡ መዋዕል ፡ ዘውእቱ ፡ አብ ፡ ዘከመ ፡ ከፈሎ ፡ ሕዲ  
ረ ፡ ምስለ ፡ ዝኩ ፡ ወልደ ፡ እንለ ፡ እመሕያው ፡ ዘውእቱ ፡ እግዚእ  
ነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ወለእለኒ ፡ የሐውሩ ፡ በፍኖተ ፡ ጽድቁ ፡ ለ  
ሄኖክ ፡ ዘከመ ፡ ከፈሎ ፡ ኀዲረ ፡ ምስሌሁ ፡ ወመጽአ ፡ ኀቤየ ፡ ውእ  
ቱ ፡ ርእሰ ፡ መዋዕል ፡ ወበቃሉ ፡ አምኃኒ ፡ ወይቤለኒ ፡ አንተ ፡ ውእ  
ቱ ፡ ወልደ ፡ ብእሲ ፡ ዘተወልድክ ፡ በጽድቅ ፡ ወጽድቅ ፡ ኀደረ ፡ ላ  
ዕሌከ ፡ ወጽድቁ ፡ ለርእሰ ፡ መዋዕል ፡ ኢየጎድገከ ፡ ወይቤለኒ ፡ ይጼ  
ወዕ ፡ ለከ ፡ ሰላመ ፡ በስሙ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ዘይከውን ፡ እስመ ፡  
እምህየ ፡ ወፅእ ፡ ሰላም ፡ እምፍጥረተ ፡ ዓለም ፡ ወከመዝ ፡ ይከውን ፡  
ለከ ፡ ለዓለም ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ወኩሉ ፡ የሐውር ፡ ዲበ ፡ ፍኖት  
ከ ፡ እንተ ፡ ጽድቅ ፡ ጽድቅ ፡ ኢየጎድገከ ፡ ለዓለም ፡ ምስሌከ ፡ ይከ  
ውን ፡ ማጎደፊሆሙ ፡ ወምስሌከ[ ፡ ይከ]ውን ፡ ክፍሎሙ ፡ እምኔከ ፡  
ኢይትሌለዩ ፡ ለዓለም ፡ ወለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ወከመዝ ፡ ኖኅ ፡ መዋዕ  
ል ፡ ምስለ ፡ ውእቱ ፡ ወልደ ፡ እንለ ፡ እመሕያው ፡ ወሰላም ፡ ይከው  
ን ፡ ለጸድቃን ፡ በስመ ፡ እግዚአ ፡ መኖፍስት ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ ከ  
መዝ ፡ ነገረ ፡ ሄኖክ ፡ በእንተ ፡ ዝንቱ ፡ ወልደ ፡ እንለ ፡ እመሕያው ፡  
ዝውእቱ ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ እንዘ ፡ ያቀድም ፡ ዜንዎ ፡  
በእንተ ፡ ትስብእቱ ፡ እምእግዝእትነ ፡ ማርያም ፡ በክልኤ ፡ ድንግ  
ል ፡ ድንግል ፡ በሥጋ ፡ ወድንግል ፡ በሕሊን ፡ ወውእቱ ፡ ሄኖክ ፡ ዘ  
ርእዮ ፡ ለአፍኒን ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ፡ ምስለ ፡ ኪሩቤል ፡ ወሱራፌል ፡

203 ይሰደዱ ፡] ይሰድድ ፡ C 204 ማዕከሎሙ ፡] ማእከሎሙ ፡ B | ወሕሩይ ፡] ወኅሩይ ፡ B  
206 ወሰምዐ ፡] ወሰምዓ ፡ B, ወሰምአ ፡ C 208 ወመቅድመ ፡] እምቅድመ ፡ C 210 የሐብር ፡]  
ዘየሐብር ፡ B, የኃብር ፡ C 213 ወከማሁ ፡] ከማሁ ፡ B 214 ቀዳሚሁ ፡] ቅድሚሁ ፡ C | ወኩ  
ሉ ፡] ኩሉ ፡ B 215 ወአዲ ፡] ወዓዲ ፡ B C 216 ዘከመ ፡] B በከመ ፡ | ሕዲረ ፡] ሐዲረ ፡ B, ኃ  
ዲረ ፡ C 217 ዘውእቱ ፡] ዝውእቱ ፡ B 219 ኀዲረ ፡] ኃዲረ ፡ B 221 ዘተወልድክ ፡] ዘተወለድ  
ከ ፡ C | ኀደረ ፡] ኃደረ ፡ በላእሌከ ፡ C 222 ኢየጎድገከ ፡] ኢየኃድገከ ፡ C | ይጼወዕ ፡ ለከ ፡ ሰላ  
መ ፡] ይጼ ፡ B, ይጼውእ ፡ ስመከ ፡ ሰላመ ፡ C 224 ወፅእ ፡] ወጽአ ፡ C 226 ጽድቅ ፡ ጽድቅ ፡  
ኢየጎድገከ ፡] ጽድቅ ፡ ወጽድቅ ፡ ኢየኃድገከ ፡ C 227 ማጎደፊሆሙ ፡] መጎደፊሆሙ ፡ B  
ማጎደፊሆሙ ፡ ወምስሌከ[ ፡ ይከ]ውን ፡] ማጎደሪሆሙ ፡ ምስሌከ ፡ ወይከውን ፡ C 228 ኖኅ ፡]  
ኖኃ ፡ C 230 እግዚአ ፡ መኖፍስት ፡] እግዚአብሔር ፡ C 234 ድንግል ፡] om. B | በሕሊን ፡]  
ወበሕሊናሃ ፡ B, በሕሊና ፡ C 235 ለአፍኒን ፡] ራጉኤል ፡ C | ወሱራፌል ፡] ወሱራፌል ፡  
አፍኒን ፡ ወሱርያል ፡ C

- ሊቃነ፡ መላእክት፡ እንዘ፡ የአውድዎ፡ ለጽርጎ፡ ቅድሳቲሁ፡ ለእግ  
 ዘሊብሔር፡ ወየዐቅቡ፡ መንበረ፡ ስብሐቲሁ፡ እስመ፡ ይቤ፡ ወእ  
 240 ም፡ ፬፡ አፅናፊሁ፡ ለውእቱ፡ አፍላግ፡ ምሉአነ፡ እሳት፡ ሕያው፡  
 ወየአውድዎ፡ ለውእቱ፡ ቤት፡ ዐውዶ፡ ሱራፌል፡ ወኪሩቤል፡ ወ  
 ኡፋኒን፡ ፡ ወእሉ፡ እሙንቱ፡ ዘኢይነውሙ፡ ወየዐቅቡ፡ መንበ  
 ረ፡ ስብሐተ፡ ዘኢሁ፡ ወካዕበ፡ ሰምዐ፡ ሄኖክ፡ እንዘ፡ ይጼውዕ፡ ስ  
 ብሐቲሁ፡ ወጎይለ፡ እግዚአብሔር፡ ውእቱ፡ ኡፋኒን፡ በከመ፡ ይ  
 ቤ፡ ሄኖክ፡ ለሊሁ፡ ወጎይለ፡ እግዚአብሔር፡ ኪሩቤን፡ ወሱራፌ  
 245 ን፡ ወኡፋኒን፡ ወከመሰ፡ | ሊቀ፡ መላእክት፡ ውእቱ፡ ኡፋኒን፡ ከ  
 መ፡ ያእምሩ፡ ይቤ፡ ሄኖክ፡ በእንተ፡ ገብርኤል፡ ሊቀ፡ መላእክ  
 ት፡ አሐዱ፡ እመላእክት፡ ቅዱሳን፡ ዘዲበ፡ አኪስት፡ ወኪሩቤን፡  
 ወእመሰ፡ ገብርኤል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ዘዲበ፡ ኪሩቤን፡ ውእቱ፡  
 ወአፍኒን፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ውእቱ፡ እስመ፡ ይቤ፡ ምስለ፡ ሱራ  
 250 ፌን፡ ወኪሩቤል፡ ወለእመሂ፡ ሱራፌን፡ ሊቃነ፡ መላእክት፡ እሙ  
 ንቱ፡ [...] ሊቀ፡ መላእክት፡ ውእቱ፡ እስመ፡ ርእዮ፡ ሄኖክ፡ በዕሩ  
 ይ፡ ክብር፡ | ምስለ፡ ኪሩቤል፡ ወሱራፌል፡ እንዘ፡ የአውድዎ፡ ለ  
 መንበረ፡ ስብሐቲሁ፡ ለልዑል፡ ወእንዘ፡ የዐቅቡ፡ መጎደረ፡ ቅድ  
 255 ሳቲሁ፡ ወከመሰ፡ ሱራፌል፡ ሊቃነ፡ መላእክት፡ እሙንቱ፡ ይቤ፡  
 ዮሐንስ፡ አቡ፡ ቀለምሲስ፡ ወልደ፡ ነጐድጓድ፡ ወንጌላዊ፡ በራእ  
 ዩ፡ ወእምድጎረ፡ ዝንተ፡ ርኢኩ፡ ጥጎተ፡ ርጎተ፡ ውስተ፡ ሰማ  
 ይ፡ ወቀዳሜ፡ ቃለ፡ ሰማዕኩ፡ ከመ፡ መጥቅዕ፡ ይትናገር፡ ምስሌ  
 260 ዩ፡ ወይቤለኒ፡ ዕረግ፡ ዝዩ፡ ወአርእየክ፡ ዘሀለወ፡ ይኩን፡ | ወእም  
 ድጎረ፡ ዝንቱ፡ ወበጊዜሃ፡ ኮንኩ፡ በመንፈስ፡ ወናሁ፡ መንበር፡  
 ውስተ፡ ሰማይ፡ ይነብር፡ ወዘዲቤሁ፡ ይነብር፡ ይመስል፡ ጎብሩ፡  
 ከመ፡ ዕንቁ፡ ኢየሰጺድ፡ ወስርዲኖ፡ ወካህናት፡ እለ፡ አውዱ፡ ለ  
 ውእቱ፡ መንበር፡ ይመስል፡ ጎብሮሙ፡ ከመ፡ መረግድ፡ ወአው  
 265 ዱ፡ ለውእቱ፡ መንበር[፡] ፳፬[፡] መናብርት፡ ወዲበ፡ ውእቱ፡  
 መናብርት፡ ይ[ነ]ብሩ፡ ፳፬[፡] ሊቃናት፡ ወይለብሱ፡ ጳዕድወ፡  
 አልባስ፡ ወዲበ፡ አርእስቲሆሙ፡ አክሊላት፡ ዘወርቅ፡ ወእሉስ፡  
 ሊቃናት፡ ፳፬[፡] ዘርእዮሙ፡ ዮሐንስ፡ አቡ፡ ቀለምሲስ፡ እሙ  
 ንቱ፡ ካህናተ፡ ሰማይ፡ በከመ፡ አጠየቀ፡ ዮሐንስ፡ አቡ፡ ቀለምሲ  
 ስ፡ ከመ፡ ካህናት፡ እሙንቱ፡ ወይቤ፡ ወሶበ፡ ተመጠዋ፡ ለይእ

236 ሊቃነ፡ መላእክት፡] ሊቃናተ፡ መላእክት፡ C | ለጽርጎ፡] ለጽርጎ፡ B 237 ወየዐቅቡ፡]  
 ወየዓቅቡ፡ B, የዓቅቡ፡ C | ወእም፡] እም፡ B 238 አፅናፊሁ፡ ለውእቱ፡] አጽናፊሁ፡  
 ዘውእቱ፡ B 239 ወኡፋኒን፡ ፡] ወአፍኒን፡ B C 240 ወየዐቅቡ፡] ወየዓቅቡ፡ B, የዓቅቡ፡ C  
 242 ወጎይለ፡] ወጎይለ፡ B 243 ወጎይለ፡] ወጎይለ፡ B | ኪሩቤን፡] ኪሩቤል፡ B  
 244 ወከመሰ፡...ኡፋኒን፡] om. B 246 አኪስት፡ ወኪሩቤን፡] አክይስት፡ ወኪሩቤን፡ B  
 248 ወአፍኒን፡] ወአፍኒን፡ B | ሱራፌን፡] ሱራፌል፡ B 249 ሱራፌን፡] ወእመሂ፡ ሱራፌ  
 ል፡ B 250 [...] ሊቀ፡ መላእክት፡ ውእቱ፡] አፍኒን፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ውእቱ፡ B | በዕሩ  
 ይ፡] በራዕዩ፡ C 252 የዐቅቡ፡ መጎደረ፡] የዓቅቡ፡ መንበረ፡ B 255 ርጎተ፡] ርሕወተ፡ B,  
 ርጎወተ፡ C 256 ወቀዳሜ፡] ቀዳሜ፡ B, ወቀዳሚ፡ C 257 ዕረግ፡] አርግ፡ C 258 ወበጊዜሃ፡]  
 ወጊዜሃ፡ C 259 ይነብር፡] ይንበር፡ C 260 ዕንቁ፡] ዕንቀ፡ B | ኢየሰጺድ፡] ኢየሰጺድ፡  
 B, ጎብሩ፡] ኢየሰጺድ፡ ወሰርዲኖ፡ C | አውዱ፡] የዓውድዎ፡ C 263 ጳዕድወ፡] ጳዳድወ፡ B,  
 ጳዕድወ፡ C 265 ቀለምሲስ፡] አቡቀለምሲስ፡ B 266 ቀለምሲስ፡] አቡቀለምሲስ፡ B  
 267 ወሶበ፡] ሶበ፡ B

- ቲ፡ መጽሐፍ፡ ሰገዱ፡ ሎቱ፡ ቅድሚሁ፡ ለውእቱ፡ በግዕ፡ እልክ  
ቱ፡ ፳ወ፬፡ ሊቃናት፡ ። ወእልክቱሂ፡ ፬፡ እንሰሳሁ፡ ወያጸንዑ፡ ኩ  
ሎሙ፡ ጽውዓተ፡ ዘምሉእ፡ ዕጣን፡ ወመሰንቆ፡ መዝሙር፡ ። ርእዩ 270  
ኪ፡ ከመ፡ ካህናት፡ እሙንቱ፡ እስመ፡ ይቤ፡ በእንተ፡ ፳ወ፬[፡] ሊ  
ቃናት፡ ወያጸንዑ፡ ኩሎሙ፡ | ጽዋዓተ፡ ዘምሉእ፡ ዕጣን፡ ። ወኢሰ  
ይያሰኒ፡ ነቢይ፡ ይነግር፡ ከመ፡ ካህናት፡ እሙንቱ፡ ሱራፌል፡ ወ  
ይቤ፡ ። ወእምዝ፡ በዓመተ፡ ሞተ፡ ያዝያን፡ ንጉሥ፡ ርኢክዎ፡ ለእ  
ግዚአብሔር፡ ይነብር፡ ዲበ፡ መንበሩ፡ ልዑል፡ ወነዋሳ፡ ወምሉ 275  
እ፡ ቤተ፡ ስብሐቲሁ፡ ወሱራፌል፡ ይቀውሙ፡ አውዶ፡ ። ወለለ፡  
፩በበ፡ ፳[፡] ክነፊሆሙ፡ ወበ፡ ፪[፡] ይከድኑ፡ ገጸሙ፡ ወበ፪[፡] ይ  
ከድኑ፡ እግሮሙ፡ ወበ፪[፡] ይሰሩ፡ ወይኬልሑ፡ ፩፩[፡] ምስለ፡ ካ  
ልኡ፡ ወይብሉ፡ ቅዱስ፡ ቅዱስ፡ ቅዱስ፡ እግዚአብሔር[፡] | መል 280  
አ፡ ኩሎ፡ ምድረ፡ ስብሐቲክ፡ ። ወእምዝ፡ ተለዓለ፡ መርፈቀ፡ ጥ  
ሳት፡ እምቃል፡ ዘይኬልሑ፡ ወመልአ፡ ቤተ፡ ጢስ፡ ስብሐቲሁ፡ ።  
ወእቤ፡ አኣነ፡ ጎርቱም፡ እስመ፡ ሰብእ፡ አነ፡ ። ወደንገፅኩ፡ እስመ፡  
ርኩር፡ ከኖፍርየ፡ ወማእከለ፡ ሕዝብ፡ ዘርኩስ፡ ከኖፍሪሁ፡ ሀለው  
ኩ፡ አነ፡ ። ወእምዝ፡ ርኢክዎ፡ በአዕይንትዩ፡ ለእግዚአብሔር፡ ፀባ 285  
ኦት፡ ንጉሥ፡ ። ወተፈነወ፡ ጎቤየ፡ ፩[፡] እምሱራፌም፡ ወውስተ፡  
እዴሁ፡ ፍሕም፡ ዘነሥእ፡ በጉጢት፡ እምሥዋዕ፡ ወእልክፊኒ፡ ከ  
ኖፍርየ፡ ። ወይቤለኒ፡ ኖሁ፡ አልከፍኩከ፡ ከኖፍሪከ፡ ዘንተ፡ ወአእ  
ተትኩ፡ ጎጢአተከ፡ ወአበሳከኒ፡ ያነጽሐክ፡ ። ርእዩኪ፡ ከመ፡ ካህና  
ት፡ እሙንቱ፡ ሱራፌል፡ እለ፡ ይትካህኑ፡ በቀርባነ፡ ፍሕም፡ ። እ 290  
ስመ፡ ይቤ፡ ኢሳይያስ፡ ነቢይ፡ ወተፈነወ፡ ጎቤየ፡ ፩[፡] እምሱራ  
ፌል፡ ወውስተ፡ እዴሁ፡ ፍሕም፡ ዘነሥእ፡ በጉደጥ፡ እምሥዋዕ፡  
ወእልክፊኒ፡ ወውስተ፡ ከኖፍርየ፡ ። ወካዕበ፡ ይቤ፡ በእንተ፡ ጢስ፡ ዕ  
ጣኖሙ፡ ወእምዝ፡ ተለዓለ፡ መርፈቀ፡ ጥሳት፡ እምቃል፡ ዘይኬ 295  
ልሑ፡ ወመልአ፡ ቤት፡ ጢስ፡ ወበእንተዝኪ፡ ንቤ፡ አፍኒን፡ ሊ  
ቀ፡ መላእክት፡ ውእቱ፡ እስመ፡ ርእዩ፡ ሂኖክ፡ ለአፍኒን፡ ምስለ፡  
ኪሩቤል፡ ወሱራፌል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ። ወንጎነሰ፡ አእመርነ፡ ከ

270 ጽውዓተ፡] ጽዋዓተ፡ B | መዝሙር፡] እጣነ፡ ወመሰንቆ፡ ወመዝሙር፡ C  
272 ጽዋዓተ፡] ጽዋዐተ፡ B | ዘምሉእ፡] ዘምሉዕ፡ C | ዕጣን፡] እጣነ፡ C 276 ስብሐቲሁ፡]  
ስብሐቲሁ፡ B | አውዶ፡] ዓውዶ፡ C 277 ፪[፡]] chiffre en blanc B | ይከድኑ፡<sup>2</sup>] ወበ፪፡  
ክነፊሆሙ፡ ይከድኑ፡ C 278 ምስለ፡] ወምስለ፡ B | ካልኡ፡] ካልዑ፡ C  
279 እግዚአብሔር[፡]] እግዚአብሔር፡ ፀባኦት፡ B, እግዚአብሔር፡ ጸባዖት፡ ፍጹም፡  
ምሉዕ፡ ሰማያት፡ ወምድር፡ ቅድሳተ፡ ስብሐቲክ፡ C 280 ኩሎ፡ ምድረ፡] ኩሎ፡ ሰ  
ማያተ፡ ወምድረ፡ B | ተለዓለ፡] ተላዓለ፡ B 281 ዘይኬልሑ፡ ወመልአ፡ ቤተ፡ ጢስ፡  
ስብሐቲሁ፡] ዘይኬልሁ፡ ወመልዓ፡ ቤተ፡ ስብሐቲክ፡ (om. ጢስ፡) C 282 ጎርቱም፡]  
ሕርቱም፡ C 283 ርኩር፡] ርኩስ፡ B C | ወማእከለ፡] ማእከለ፡ B, ወማዕከለ፡ C | ሀለውኩ፡]  
ሀሎኩ፡ B 284 ፀባኦት፡] ጸባኦት፡ B 285 ጎቤየ፡] ኃቤየ፡ B 286 በጉጢት፡] በጉጠት፡ B  
288 ጎጢአተክ፡] ኃጢአተክ፡ B 289 በቀርባነ፡] በቁርባነ፡ C 290 ኢሳይያስ፡] ኢሳይያስ፡ B  
291 በጉደጥ፡] በጉጠት፡ B, በጉጠት፡ C 292 ውስተ፡] om. B 293 ተለዓለ፡] ተላዓለ፡ B  
294 ቤት፡] ቤተ፡ B, ወመልዓ፡ ቤተ፡ C | ወበእንተዝኪ፡ ንቤ፡ አፍኒን፡] ወበእንተ፡ ዝኪ፡  
ይቤ፡ ራጉኤል፡ C 295 ለአፍኒን፡] ለራጉኤል፡ C 296 ወሱራፌል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡] ወ  
ሱራፌል፡ ምስለ፡ አፍኒን፡ ወሱርያል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ C

- መ : ሊቀ : መላእክት : ውእቱ : አፍኒን : በከመ : ርእዮ : ሄኖክ :  
 ምስለ : ኪሩቤል : ወሱራፌል : ሊቃነ : መላእክት : ዐቢያን ። ወሄኖ  
 ክሰ : ብእሲ : ጸድቅ : ነቢይ : ወምእመን : ንጸሬ : ስጋዊሁ : ለወል  
 300 ድ : እምቅድመ : ይኩን ። ይቤ : መጽሐፉ : በእንተ : ትስብእቱ : 211v<sup>a</sup>  
 ለእግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : መድኅን ። ንእመን : እስመ : መሃ  
 ይምን : ውእቱ : መድኅኒን : እግዚእነ : በኩሉ : ፍናዊሁ : ወበኩ  
 ሉ : ምግባሪሁ : ወኩነኔሁ : ወጽድቁ : ወዮሐንስኒ : ወልደ : ነጐድ  
 305 ንድ : ወንጌላዊ : ይቤ : በራዕዩ : ወእንዘ : የሐብር : ቃለ : ምስለ :  
 መጽሐፉ : ለሄኖክ : ከመ : መሃይምን : ውእቱ : ይቤ : ሞገሱ : ለክ  
 ሙ : ወሰላም : እምኅበ : ዘሀሎ : ወይሄሉ ። ወዘይመጽእ : እምነ :  
 211v<sup>b</sup> ጿ[ : ] መንፈስ : ዘቅድመ : መንበሩ : | ለእግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶ  
 ስ : ዝውእቱ : ስምዕ : መሃይምን : ወካዕበ : ይቤ : ዮሐንስ : እንዘ :  
 የኅብር : ቃለ : ምስለ : ሄኖክ : መሀይምን : ውእቱ : እግዚእነ : ኢየ  
 310 ሱስ : ክርስቶስ : ወእምድኅረዝ : ተርኅው : ሰማይ : ወወዕእ : ፈረ  
 ስ : ጸዓዳ : ወዘይጼዐኖ : ስሙ : መሀይምን : ወጸድቅ : ዘበጽድቅ :  
 [ይ]ኳንን : ወይፀብእ ። ሄኖክ : ሰመዮ : ለእግዚእነ : መሀይምን : እ  
 ምቅድመ : ስጋዊሁ : ወዮሐንስኒ : ወልደ : ነጐድንድ : ዘሰመዮ :  
 ለእግዚእነ : | እምድኅረ : ሥጋዊሁ : ናሁኬ : ኅብሩ : ሄኖክ : ወዮ  
 315 ሐንስ : ለእግዚእነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : በእንተ : መሀይምናሁ : ዝ  
 ንቱ : ውእቱ : ሄኖክ : ብእሲ : ጸድቅ : ወነብይ : ረዓዩ : ኅቡአት :  
 ዘነገረ : ዕበዮሙ : ለትጉሃን : ወቅዱሳን : መላእክት : ወሊቃነ : መ  
 ላእክት : ዘርዕዮ : ለኡፋኒን : ሊቀ : መላእክት : ምስለ : ኪሩቤል :  
 ወሱራፌል : ሊቃነ : መላእክት ። ብፀዕ : ዘየአምር : ዕበዮ : ወክብ  
 320 ሮ : ለኡፋኒን : ሊቀ : መላእክት : ወለኩሎሙ : ሊቃነ : መላእክ  
 ት ። ወዘይገብር : በዓሎሙ : ከመ : ይትራድእዎ : እንዘ : ይስእሎ  
 212r<sup>a</sup> ሙ : ከሙ : ያድኅንዎ : እምኩሉ : እኩይ : በትንብልናሆሙ ። እ  
 ስመ : ቅሩባን : እሙንቱ : ኅበ : እግዚአብሔር : አምላኩሙ : ወኢ

297 አፍኒን :] ራጉኤል : C | በከመ :] ዘከመ : B 298 ሊቃነ :] ሊቀነ : B 299 ብእሲ :] ዓቢያ  
 ን : C | ወምእመን :] ወምዕመን : C | ንጸሬ :] ንጸሬ : B | ስጋዊሁ :] ሥጋዊሁ : C 300 ይቤ :]  
 ወይቤ : C 301 ንእመን :] om. B, ነአምን : C 302 እግዚእነ :] ወእግዚእነ : B, መድኅኒን : ወ  
 እግዚእነ : C | ፍናዊሁ :] ፍናዊሁ : B 303 ወዮሐንስኒ :] ዮሐንስኒ : B 304 በራዕዩ :] በራእ  
 ዩ : B | ወእንዘ : የሐብር :] እንዘ : የሐብር : B, እንዘ : የኃብር : C 306 ወሰላም :] ወሰላሙ :  
 B | ዘሀሎ :] ዘይሄሉ : B | እምነ : ጿ[ : ] ወእምነ : ጿ B 308 ስምዕ :] ስምዐ : B, ስምዓ : መሃይ  
 ምናን : C 309 የኅብር :] የሐብር : B, የኃብር : C | መሀይምን :] መሃይምን : B C 310 ተር  
 ኅው :] ተርኅው : C | ወወዕእ :] ወወጽእ : C 311 ወዘይጼዐኖ :] ዓዓዳ : ወዘይጼዓኖ : B, ዘይጼ  
 አኖ : C | መሀይምን :] መሃይምን : B, መሐይምን : C 312 ሰመዮ :] ሠመዮ : B | መሀይም  
 ን :] መሃይምን : B C 313 ስጋዊሁ :] ሥጋዊሁ : B C | ዘሰመዮ :] ዘሠመዮ : B 314 ኅብሩ :]  
 ኃብሩ : B C 315 መሀይምናሁ :] መሃይምናሁ : B, መሃይምናንሁ : C | ዝንቱ : ውእቱ :] ዝ  
 ንቱ : B, ዝውእቱ : C 316 ብእሲ :] ብእሲ : B : ብእስ : ረዓዩ : ኅቡዓት : C | ወነብይ : ረዓ  
 ዩ :] ወነቢይ : ራአይ : B, ወለቅዱሳን : C 317 ወቅዱሳን :] ወለቅዱሳን : C 318 ዘርዕዮ :] ዘ  
 ርእዮ : B C | ለኡፋኒን :] ለራጉኤል : C 319 ወሱራፌል : ሊቃነ :] ሊቀ : B, ወሱራፌል : ወ  
 አፍኒን : ሊቃነ : C | ዕበዮ :] ዕበዮሙ : C | ወክብር : ለኡፋኒን :] ወክብርሙ : ለራጉኤል :  
 ሊቃነ : om. autre nom d'archange C 320 ሊቃነ :] ሊቀ : B 321 ይስእሎሙ :] ይስ  
 ዕሎሙ : C 322 እምኩሉ :] ከመ : B C | እኩይ :] እኩይ : B C 323 ወኢይትአተቱ :] ወኢ  
 ይትዓተቱ : C

- ይትሐተቱ፡ እምኔሁ፡ መዓልተ፡ ወሌሊተ፡ ወኢይጸራዕ፡ ቀድሶቱ፡ እምእፉሆሙ፡ ወውኩ፡ ውእቱ፡ በጎቤሁ፡ ስእለቶሙ፡ በከመ፡ 325
- 212v<sup>a</sup> ሰርዖሙ፡ ከመ፡ ያስተብቀሳዎ፡ በበማዕረጊሆሙ፡ በእንተ፡ መድጎኒተ፡ እንለ፡ እመሕያው፡ በበጸታሆሙ፡ ወእሉ፡ እሙንቱ፡ ሊቃነ፡ መላእክት፡ እለ፡ ይስእሉ፡ ምሕረተ፡ ለውሉደ፡ ፡ ሰብእ፡ በከመ፡ ተአዘዙ፡ በጎበ፡ እግዚአብሔር፡ ሚካኤል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ይስእል፡ ምሕረተ፡ ለውሉደ፡ ሰብእ፡ በከመ፡ ይቤ፡ ሄኖክ፡ ሚካኤል፡ ፩፡ እምነ፡ መላእክት፡ ቅዱሳን፡ እስመ፡ በዲበ፡ ሠናይቱ፡ ለሰብእ፡ ተአዛዚ፡ ዲበ፡ ሕዝብ፡ ወካዕበ፡ ሄኖክ፡ በእንተ፡ ሚካኤል፡ ወይቤለኒ፡ ዝቀዳማዊ[፡] ውእቱ፡ መሐሪ፡ ወርጉቀ፡ መዓት፡ ሚካኤል፡ ወካዕበ፡ ይቤ፡ ሄኖክ፡ ዘከመ፡ አስሮሙ፡ ለትጉሃን፡ እለ፡ አበሱ፡ ወረኩሱ፡ በአንስት፡ ወዘከመ፡ አሕጉሎሙ፡ በትእዛዘ፡ እግዚአብሔር፡ ለኩሉ፡ ነፍሳተ፡ ተውኔት፡ ወይቤሎ፡ ሄኖክ፡ ለሚካኤል፡ ይቤሎ፡ እግዚእ፡ ሖር፡ አይድዕ፡ ለስምያዛ፡ ወለካልኣን፡ እለ፡ ምስሌሁ፡ እለ፡ ኀብሩ፡ ምስለ፡ አንስት፡ ከመ፡ ይማስኑ፡ ምስሌሆን፡ በኩሉ፡ ርኩስ፡ ዚአሆን፡ እስሮሙ፡ ለ፪[፡] ትውልድ፡ በመትሕተ፡ አውግረ፡ ምድር፡ እስከ፡ ዕለተ፡ 340
- 213r<sup>a</sup> ኩነኔሆሙ፡ ወአሕጉሎሙ፡ ለኩሉ፡ ነፍሳተ፡ | ተውኔት፡ ለውሉደሙ፡ ለትጉሃን፡ እስመ፡ ገፍዕዎሙ፡ ለሰብእ፡ አሕጉል፡ ኩሉ፡ ግፍዕ፡ እምገጸ፡ ለምድር፡ ወኩሉ፡ ምግባረ፡ እኩይ፡ ይሕልቅ፡ ወያስተርኢ፡ ተክለ፡ ጽድቅ፡ ወርትዕ፡ ወይከውን፡ በበረከት፡ ግብረ፡ ጽድቅ፡ ወርትዕ፡ ለዓለም፡ በትፍሥሕት፡ ይተክሉ፡ ዝንቱ፡ 345
- 213r<sup>b</sup> ውእቱ፡ ቅዱስ፡ ሚካኤል፡ ዘአለበዎ፡ ለሄኖክ፡ በዕፀ፡ መዐዛ፡ በከመ፡ ይቤ፡ ለሊሁ፡ ውእቱ፡ ጊዜ፡ አውሥኢ፡ ቅዱስ፡ ሚካኤል፡ እምነ፡ መላእክት፡ ቅዱሳን፡ ወክቡራን፡ እንዘ፡ ምስሌየ፡ ሀሎ፡ | ውእቱ፡ ዘዲቤሆሙ፡ ወይቤለኒ፡ ሄኖክ፡ ምንተ፡ ትሴአለኒ፡ በእንተ፡ መዐዛሁ፡ ለዝ፡ ዕፅ፡ ወትጤይቅ፡ ከመ፡ ታእምር፡ ዝንቱ፡ 350
- ሚካኤል፡ ዘአእተተ፡ ፍርሀተ፡ እምነ፡ ሄኖክ፡ በከመ፡ ይቤ፡ ለሊሁ፡ ወፈነወ፡ ሚካኤል፡ ከልኦ፡ መልኦከ፡ እምቅዱሳን፡ ወአንሥኦኒ፡ ወመንፈስየ፡ ገብኦት፡ ወይቤለኒ፡ ሚካኤል፡ ምንተ፡ ርኢከ፡ ዘከመዝ፡ ተሀወከ፡ እስከ፡ ዮምስ፡ ሀለወት፡ ዕለተ፡ ምሕረቱ፡ ዝ

324 መዓልተ፡] መዓልተ፡ B | ወኢይጸራዕ፡ ቀድሶቱ፡] ወኢይጸርኡ፡ ቀድሶቶ፡ C  
 325 ወውኩ፡] ወወኩ፡ C | ስእለቶሙ፡] ስዕለቶሙ፡ C 326 ሰርዖሙ፡] ሠርዖሙ፡ C  
 ያስተብቀሳዎ፡] ያስተብቀሳዎ፡ B፡ ያስተብቀሳዎ፡ C | በበማዕረጊሆሙ፡] በበ፡ ማዕረጊሆሙ፡ B፡ በበማዕረጊሆሙ፡ C | መድጎኒተ፡] መድጎኒተ፡ C 327 በበጸታሆሙ፡] በበ፡ ጸታሆሙ፡ B፡ በበጸታሆሙ፡ C 328 ይስእሉ፡] ይስዕሉ፡ C | ለውሉደ፡] ለወልደ፡ B 330 ይስእል፡] ይስዕል፡ C 331 መላእክት፡] እመላእክት፡ C 338 ወለካልኣን፡] ወለካልዓን፡ C | ኀብሩ፡] ኀብሩ፡ B፡ ኀብሩ፡ ኀብሩ፡ C 339 እስሮሙ፡] እስሮሙ፡ B፡ ዓሠሮሙ፡ C 341 ወአሕጉሎሙ፡] ወአጎሎሙ፡ C | ለውሉደሙ፡] ወለውሉደሙ፡ C 342 አሕጉል፡] አሕጉል፡ B፡ ወአጎሎሙ፡ C | ኩሉ፡] ግፍዕ፡] ኩሎ፡] ግፍዕ፡ C 343 እኩይ፡] እኩይ፡ C | ይሕልቅ፡] የሐልቅ፡ C 344 ግብረ፡] ጽድቅ፡] ክብረ፡] ጽድቅ፡ C 345 በትፍሥሕት፡] ወበትፍሥሕት፡ C | ይተክሉ፡] ይተክሉ፡ B 346 መዐዛ፡] መዓዛ፡ C 347 አውሥኢ፡] አውሥኢ፡ C 349 ትሴአለኒ፡] ትሴአለኒ፡ B፡ ትሴአለኒ፡ C 350 መዐዛሁ፡] መዓዛሁ፡ ለዕፅ፡] መዓዛሁ፡ ለዕፅ፡ B ለዝ፡] ዝንቱ፡ ውእቱ፡ C 351 ፍርሀተ፡] ፍርሃተ፡ C 352 ከልኦ፡] ካልዓ፡ C 353 ገብኦት፡] ገብኦት፡ C



- 355 ውእቱ፡ ሚካኤል፡ ዘአርአዮ፡ ጎቡአተ፡ ለሂኖክ፡ በከመ፡ ይቤ፡ ለ 213v<sup>a</sup>  
 ሌሁ፡ ወእኅዚኒ፡ እዴየ፡ ዘየማን፡ ወእንሥአኒ፡ ወአውፅአኒ፡ ጎበ፡  
 ኩሉ፡ ጎቡአት፡ ምሕረት፡ ወአርአየኒ፡ ኩሉ፡ ጎቡአተ፡ ጽድቅ፡  
 ወአርአየኒ፡ ኩሉ፡ ጎቡአተ፡ አጽናፊ፡ ሰማይ፡ ወኩሎሙ፡ መዛ  
 ግብተ፡ ከዋክብት፡ ወብርሃናት፡ ኩሎሙ፡ እምነበ፡ ወፅኡ፡ ለገ  
 360 ጸ፡ ቅዱሳን፡ ወከበቶ፡ መንፈስየ፡ ወዓዲ፡ ይቤሎ፡ ለዳንኤል፡ ዘአ  
 ይድፖ፡ አመ፡ ጸመ፡ ፫፡ ሰንበታተ፡ መዋዕል፡ ማእከለ፡ ፈለግ፡ ዐ  
 ቢይ፡ | ወይቤ፡ ወናሁ፡ ሚካኤል፡ ፩፡ እመላእክት፡ ቀደምት፡ መ 213v<sup>b</sup>  
 ጽአ፡ ይርድአኒ፡ ወካዕበ፡ ይቤ፡ ወአዘዘኒ፡ ዘዜነውዎ፡ በመጽሐ  
 ፈ፡ ጽድቅ፡ ወአልበ፡ መኑሂ፡ ዘየአብየኒ፡ በዝንቱ፡ ዳእሙ፡ ሚካ  
 365 ኤል፡ መልአክክሙ፡ ወዓዲ፡ ይቤ፡ ወውእተ፡ አሚረ፡ ይትነሣእ፡  
 ሚካኤል፡ መልአክ፡ ዐቢይ፡ ዘይቀውም፡ ለደቂቀ፡ ሕዝብከ፡ ዝ  
 ውእቱ፡ ሚካኤል፡ ዘሞአ፡ ለሰይጣን፡ በከመ፡ ይቤ፡ ዮሐንስ፡ ወ  
 ልደ፡ ነጐድጓድ፡ በራእዩ፡ ወፀብእዎ፡ በሰማይ፡ ለውእቱ፡ አር  
 ዌ፡ | ሚካኤል፡ ወሠራዊቱ፡ ወተጽብአሙ፡ ውእቱ፡ [አ]ርዌ፡ ወ 214r<sup>a</sup>  
 መላእክቲሁ፡ ወስእኖሙ፡ ወኢረከበ፡ እንከ፡ መካነ፡ በውስተ፡ ሰ  
 ማይ፡ ወወድቀ፡ ውስተ፡ ምድር፡ ውእቱ፡ አርዌ፡ ዐቢይ፡ አርዌ፡  
 ዐቢይ፡ ዘውእቱ፡ ቀዲሙ፡ አስሐቶ፡ ለኩሉ፡ ዓለም፡ ዘስሙ፡ ሰ  
 ይጣን፡ ወወድቀ፡ ውስተ፡ ምድር፡ ወመላእክቲሁኒ፡ ወድቁ፡ ምስ  
 ሌሁ፡ ውስተ፡ ምድር፡ ዝንቱ፡ ውእቱ፡ ሚካኤል፡ ዘኢተሐበለ፡  
 375 ቃለ፡ ጽርፊት፡ ላዕለ፡ ሰይጣን፡ ይንብብ፡ አላ፡ ይቤሎ፡ ይኒስከ፡  
 እግዚአብሔር፡ በከመ፡ ይቤ፡ ይሁዳ፡ ሐዋርያ፡ እንዘ፡ ይብል፡ 214r<sup>b</sup>  
 ወሚካኤል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ አመ፡ ይትበሀሎ፡ ለሰይጣን፡ በእን  
 ተ፡ ሥጋሁ፡ ለሙሴ፡ ኢትሐበለ፡ ቃለ፡ ጽርፊት፡ ይንብብ፡ አላ፡  
 ይቤሎ፡ ይኒስከ፡ እግዚአብሔር፡ ወገብርኤል፡ ፩፡ እምሊቃነ፡  
 380 መላእክት፡ ይስእሉ፡ ምሕረተ፡ ለውሉደ፡ ሰብእ፡ ከመ፡ ይባኡ፡  
 ውስተ፡ ገነት፡ ወየዐቅቦሙ፡ እምእከዮሙ፡ ለአክይስት፡ ወዓዲ፡  
 ስለጥ፡ ውእቱ፡ ገብርኤል፡ ዘዲበ፡ ኪሩቤል፡ በከመ፡ ይቤ፡ ሂኖ  
 ክ፡ በእንቲአሁ፡ ገብርኤል፡ ፩[፡] እመላእክት፡ ቅዱሳን፡ ዘዲበ፡ 214v<sup>a</sup>  
 ገነት፡ ወአኪስት፡ ወዘኪሩቤል፡ ወካዕበ፡ ይቤ፡ ሂኖክ፡ በእንተ፡ ገ  
 385 ብርኤል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ዘዲበ፡ ኩሉ፡ ጎይል፡ ውእቱ፡ ገብር  
 ኤል፡ ዝንቱ፡ ውእቱ፡ ገብርኤል፡ ዘገሰሶ፡ ለዳንኤል፡ በጊዜ፡ መ  
 ሥዋዕተ፡ ሰርክ፡ በከመ፡ ይቤ፡ ለሊሁ፡ ዳንኤል፡ ወእንዘ፡ እነግ

355 ጎቡአተ፡ ጎቡዓተ፡ C 356 ወእኅዚኒ፡ ወአሐዚኒ፡ B, ወአኃዘኒ፡ C 357 ጎቡአት፡  
 ጎቡአተ፡ B, ጎቡዓተ፡ C | ኩሉ፡ 2] ኩሎ፡ B, ኩሎ፡ C | ጎቡአተ፡ ጎቡዓተ፡ C  
 358 አጽናፊ፡ ሰማይ፡ አጽናፊ፡ ምድር፡ C 359 ከዋክብት፡ ወኩሎ፡ B | ኩሎሙ፡  
 እምነበ፡ ወኩሎሙ፡ እምነበ፡ B | ወፅኡ፡ ወጽኡ፡ C 361 መዋዕል፡ ማእከለ፡ መዋዕል፡  
 ማዕከለ፡ C | ዐቢይ፡ ዓቢይ፡ C 362 መጽአ፡ ይርድአኒ፡ ይርድአኒ፡ መጽአ፡ B  
 364 ዘየአብየኒ፡ ዘየዐብየኒ፡ B, ወአልበ፡ ዘየአብየኒ፡ C | ዳእሙ፡ ዳዕሙ፡ C 365 አሚረ፡  
 ዓሚረ፡ C 366 ዐቢይ፡ ዓቢይ፡ C 367 ዘሞአ፡ ዘሞያ፡ C 368 በራእዩ፡ በራዕዩ፡ C  
 369 ወተጽብአሙ፡ ወተግብአሙ፡ B 371 አርዌ፡ 2] አርዌሰ፡ B 372 አስሐቶ፡ ዘአስሐቶ፡ B  
 373 ወወድቀ፡ ወድቀ፡ C 374 ውእቱ፡ ሚካኤል፡ ዘኢተሐበለ፡ ዝንቱ፡ ሚካኤ[ል]፡  
 ዘኢተሀበለ፡ C 375 ይንብብ፡ ይንብብ፡ C | ይኒስከ፡ ይኒስከ፡ C 380 ይስእሉ፡ ይስእል፡  
 B, ይስዕል፡ C 381 ወየዐቅቦሙ፡ ወየዓቅቦሙ፡ B C 382 ስለጥ፡ ሥለጥ፡ B  
 384 ወአኪስት፡ ወአክይስት፡ B 385 ጎይል፡ ጎይል፡ B C 386 ዘገሰሶ፡ ዘገሠሠ፡ C

- 214v<sup>b</sup> ር : ጸሎትየ : መጽአ : ብእሲ : ገብርኤል : ዘርኢኩ : ቀዲሙ : ይ  
 ሰርር : ወገሰሰኒ : በጊዜ : መሥዋዕተ : ሰርክ : ወአለበወኒ : ወተናገ  
 ረ : ምስሌየ ። ወይቤለኒ : ገብርኤል : ወመጸእኩ : አለበውክ : ዝን 390  
 ቱ : | ውእቱ : ገብርኤል : ዘአለበዎ : ራእየ : ለዳንኤል : በከመ : ይ  
 ቤ : ዳንኤል : ለሊሁ : ወሰማዕኩ : ቃለ : ብእሲ : በማዕከለ : ኡበ  
 ል : ወጸውአ : ወይቤ : ገብርኤል : አለበዎ : ዝኩ : ራእየ ። ዝንቱ :  
 ውእቱ : ገብርኤል : ዘበእንቲአሁ : ይቤ : ሄኖክ : ወለገብርኤል :  
 ይቤሎ : እግዚእ : ሐር : ዲቤሆሙ : ለንዚራን : ወለምኑናን : ወዲ 395  
 በ : ውሉዳ : ዘማ : ወአሕጉሎሙ : ወለውሉዶሙሂ : ወለውለደ :  
 ትጉሃን : እምሰብእ ። ዝንቱ : ውእቱ : ገብርኤል : ዘአስተርአየ : ለ  
 215r<sup>a</sup> ዘከርየስ : ወተሰጥዎ : ወይቤሎ : አነ : ውእቱ : ገብርኤል : ዘእቀ  
 ውም : ቅድመ : እግዚአብሔር : ተፈኖኩ : ኀቤክ : እንግርክ : ወእ  
 ዜኑ : እንከ ። ወናሁ : ትከውን : በሃመ : ወትሰእን : ወኢትክል : ነ 400  
 ቢበ : እስከ : አመ : ይከውን : ዝንቱ : እስመ : ኢአመንከኒ : ነገር  
 የ : ዘይከውን : ወይትፈጸም : በጊዜሁ : ወበእድሜሁ ። ወኮነ : ወተ  
 ፈጸመ : በከመ : ዜነዎ : ገብርኤል : ለዘካርያስ ። ሩፋኤል : ፩ : እ  
 ምነ : ቅዱሳን : መላእክት] : ወሊቃነ : መላእክት : ዘስሉጥ : እመኀ  
 215r<sup>b</sup> በ : እግዚአብሔር : ከመ : ይዕቀብ : መናፍስቲሆሙ : ለሰብእ : እ 405  
 ምኅጢአት : በከመ : ይቤ : ሄኖክ : በእንቲአሁ : ሩፋኤል : ፩ : እ  
 ምቅዱሳን : መላእክት : ዘመናፍሰተ : ሰብእ ። ወካዕበ : ይቤ : በእን  
 ተ : ሩፋኤል : ሊቀ : መላእክት : ዘዲበ : ኩሉ : ሕማም : ወዲበ :  
 ቍ[ስ]ለ : ውሉደ : ሰብእ : ውእቱ : ሩፋኤል : ነጽሩኬ : ከመ : ስሉ  
 ጥ : ውእቱ : ሩፋኤል : ከመ : ይስአል : ኀበ : እግዚአብሔር : በእ 410  
 ንተ : ኩሉ : ሰብእ : ሕሙማን : ከመ : ይሕየዉ : እምሕማመ : ነፍ  
 ሶሙ : ወሥጋሆሙ ። ወዓዲ : ስሉጥ : ውእቱ : ሩፋኤል : ሊቀ :  
 215v<sup>a</sup> መላእክት : ዲበ : ኩሎ : ቍስለ : ውሉድ : ሰብእ : ከመ : ይፈው 415  
 ሶሙ : እምቍ[ስ]ለ : ሥጋሆሙ : በምንትኒ : ምክንያት : ለእመ :  
 ቍስሉ : ለእመኒ : በርግዘተ : ኩናት : ወለእመኒ : በዝ[ብ]ጠት : በ  
 ትር ። ወኩሉ : ምክንያት : ዘያቍስሎ : ለሥጋ : ወከመ : ያሕይዎ  
 ሙ : ወዓዲ : ለእለ : ቍስላ : ነፍሶሙ : በኀጢአት ። ሩፋኤል : ው

388 መጽአ :] ወመጽአ : B 389 መሥዋዕተ :] መሥዋዕት : B 390 አለበውክ :] አለቡክ : B C  
 391 ራእየ :] ራዕየ : C 392 በማዕከለ :] በመእከለ : B | ኡበል :] ኡባል : C 393 ወጸውአ :]  
 ወጸውዐ : B, ወጸውዓ : C | አለበዎ :] ዘአለበዎ : C | ዝኩ : ራእየ ።] ለዝኩ : ራእይ : B, ዝኩ :  
 ራዕየ : C 395 ሐር :] ሐር : C | ለንዚራን :] ለመንዚራን : B, ለመዓዝራን : C | ወዲበ :] om.  
 B 396 ውሉዳ :] ዘማ :] B ወለውሉደ :] ዘማ : C ለዘማ : | ወአሕጉሎሙ :] ወአኀጉሎሙ :  
 C | ወለውሉዶሙሂ : ወለውለደ :] ወለውሉዶሙሂ : ወለውለደ : B 397 ዘአስተርአየ :]  
 ዘአስተርአየ : B | ለዘከርየስ :] ለዘከርያስ : B 399 ወእዜኑ :] ወእዜኑክ : B, ወእዜኑክ :  
 ወናሁ : C 402 ወበእድሜሁ ።] ወበዕድሜሁ : B C 403 ሩፋኤል :] ወሩፋኤል : C 404 መላ  
 እክት] :] መልአክ : B | ዘስሉጥ :] ወሊቀ : B | ዘስሉጥ :] ዘሥሉጥ : B 405 ከመ :] lire እምኀ  
 በ : B 408 ሕማም :] ሕሙም : C 409 ቍ[ስ]ለ :] ቍላ : B, ቍስለ : C | ስሉጥ :] ሥሉጥ : B  
 C 411 ይሕየዉ :] ይኀየዉ : C 413 ኩሎ :] ኩሉ : B C | ውሉድ :] ውሉደ : B  
 414 እምቍ[ስ]ለ :] እምቍስለ : B, እምቁስለ : C | ሥጋሆሙ :] ነፍሶሙ : ወሥጋሆሙ : C  
 ምክንያት :] ምክንያት : B C 415 ቍስሉ :] ቍስሉ : B, ቍስሉ : C | ለእመኒ :] ወለእመኒ : C  
 በዝ[ብ]ጠት :] በዝብጠተ : C 416 ዘያቍስሎ :] ዘያቍስሎ : C 417 ቍስላ :] ቍስላ : B,  
 ቍስለ : C

- እቱ፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ዘአሰሮ፡ ለእስምድዮስ፡ ጋኔን፡ እኩይ፡ ዘ  
ነበረ፡ እንዘ፡ ይቀትሎሙ፡ ለ፳[፡] ዕድው፡ አምተቲሃ፡ ለሳራ፡ ወ  
420 ለተ፡ | ራጉኤል፡ ዘሐጸይዋ፡ በበጊዜሆሙ፡ ወሶበ፡ ይፈቅዱ፡ ይባ  
ኡ፡ ጎቢሃ፡ ይቀትሎሙ፡ በውስተ፡ ምስክቢሆሙ፡ ወሞቱ፡ ፩[፡]  
ድጎረ፡ ፩[፡] እስከ፡ ተፈጸሙ፡ ስብዓቲሆሙ፡ ወአስተደለዋ፡ ለሳ  
ራ፡ ከመ፡ ትኩኖ፡ ብእሲተ፡ ለጦቢያ፡ ወካዕበ፡ ውእቱ፡ ሩፋኤ  
ል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ዘከሠተ፡ አዕይንተ፡ ለጦቢት፡ እምድጎረ፡  
425 ጠፍአ፡ ብርሃነ፡ አዕይንቲሁ፡ በ፰[፡] ዓመት፡ ሶበ፡ ተሰምዐ፡ ጸሎ  
ቶሙ፡ ለክልኤሆሙ፡ በቅድመ፡ ስብሐተ፡ ዕበዩ፡ ለቅዱስ፡ ሩፋ  
ኤል፡ ወተፈነወ፡ | ይፈውሶሙ፡ ለክልኤሆሙ፡ ለጦቢት፡ ከመ፡  
ያሰሰል፡ ጢስ፡ እምአዕይንቲሁ፡ ወለሳራኒ፡ ወለተ፡ ራጉኤል፡ ከ  
መ፡ የሀባ፡ ለጦቢያ፡ ወልደ፡ ጦቢት፡ ከመ፡ ትኩኖ፡ ብእሲተ፡  
430 ወከመ፡ ይእስሮ፡ ለእስምድዮስ፡ ጋኔን፡ እኩይ፡ ኡራኤል፡ ፩፡  
እምነ፡ ሊቃነ፡ መላእክት፡ ረዓድ፡ ቅዳሴሁ፡ ዘይደምጽ፡ በጽርጎ፡  
አርያም፡ እምግርማ፡ ዚአሁ፡ ይርእዱ፡ አጋንንት፡ ሶበ፡ ይተፈ  
ኖ፡ ለረድኤተ፡ ሰብእ፡ በሌሊት፡ ወበመዓልት፡ በከመ፡ ይቤ፡ ሄ  
ኖክ፡ ኡራኤል፡ ፩፡ እምሊቃነ፡ መላእክት፡ ቅዱሳን፡ እስመ፡ ዘረ  
435 አም፡ ወረዓድ፡ ወካዕበ፡ ውእቱ፡ ዘነፍሐ፡ ዲበ፡ ሄኖክ፡ ከመ፡ ይ  
ምላእ፡ ላዕሌሁ፡ ጸጋ፡ በዲበ፡ ጸጋ፡ ወመንፈሰ፡ ትንቢት፡ ወውእ  
ቱ፡ ካዕበ፡ ስሉጥ፡ ለእለ፡ ኩሉ፡ ብርሃናት፡ ሰማይ፡ ዲበ፡ ፀሐይ፡  
ወወርኅ፡ ወከዋክብት፡ ወውእቱ፡ ዐዲ፡ ዘተፈነወ፡ ጎበ፡ ዕዝራ፡ ነ  
ቢይ፡ ለከሢተ፡ ጎቡኣት፡ ፋኑኤል፡ ፩[፡] እምሊቃነ፡ መላእክት፡  
440 ዘስሉጥ፡ እምነበ፡ እግዚአብሔር፡ ከመ፡ ይሚጠሙ፡ ለጎጥኣን፡  
በትንብልናሁ፡ ጎበ፡ ንስኅ፡ ከመ፡ ይረሱ፡ ሕይወተ፡ ዘለዓለም፡  
በከመ፡ ይቤ፡ ሄኖክ፡ ዘዲበ፡ ንስሐ፡ ለተስፋ፡ እለ፡ ይወርሱ፡ ሕ  
ይወተ፡ ዘለዓለም፡ ዘስሙ፡ ፋኑኤል፡ ወውእቱ፡ ካዕበ፡ ዘይሰድዶ  
ሙ፡ ለሰይጣናት፡ ወኢየጎድጎሙ፡ ይባኡ፡ ጎበ፡ እግዚአ፡ መኖ  
445 ፍብት፡ ከመ፡ ያስተዋድዳሎሙ፡ ለእለ፡ የጎድሩ፡ ዲበ፡ የብስ፡  
ርእዩኬ፡ ሚመጠነ፡ እበዩ፡ ቦቱ፡ ለፋኑኤል፡ ሊቀ፡ መላእክት፡ ዘ  
መጠነዝ፡ ይረድኡሙ፡ ለሰብእ፡ ከመ፡ ኢያስተዋድዳሎሙ፡ አጋ

418 ለእስምድዮስ፡ ጋኔን፡] ለአስተንድስ፡ ጋኔን፡ C 419 ዕድው፡ አምተቲሃ፡] ዕድው፡  
አምተቲሃ፡ B, እድው፡ እምተቲሃ፡ C 420 በበጊዜሆሙ፡] ዘሐፀይዋ፡ በበጊዜሆሙ፡ B C  
421 ምስክቢሆሙ፡] ምስክቢሆሙ፡ B 422 ድጎረ፡ ፩[፡] ድጎረ፡ ፩፡ C | ስብዓቲሆሙ፡]  
ስብዓቲሆሙ፡ B 423 ትኩኖ፡] ትኩኖ፡ B | ለጦቢያ፡] ለጦቢያ፡ C 424 አዕይንተ፡]  
አዕይንቲሁ፡ C 425 ተሰምዐ፡] ተሰምዓ፡ C 430 ለእስምድዮስ፡] ለአስተንድዮስ፡ C  
እኩይ፡] እኩይ፡ B C 431 ረዓድ፡ ቅዳሴሁ፡] ረዓድ፡ እምቅዳሴሁ፡ C 432 ይርእዱ፡]  
ይርዕዱ፡ B 433 ለረድኤተ፡] ለመልእክት፡ ወለረድኤት፡ C | በሌሊት፡ ወበመዓልት፡]  
በሌሊት፡ ወበመዓልት፡ B, በመዓልተ፡ ወበሌሊት፡ C 434 ዘረአም፡] ዘረዓም፡ B፡ ዘርአም፡  
ወዘርአ፡ C 435 ይምላእ፡] ይምላዕ፡ C 437 ስሉጥ፡] ሥሉጥ፡ B | ለእለ፡] ላዕለ፡ C  
ብርሃናት፡] ብርሃናተ፡ C | ፀሐይ፡] ዓዲ፡ ፀሐይ፡ C 438 ዐዲ፡] ዓዲ፡ B C | ዕዝራ፡] እዝራ፡  
C 439 ለከሢተ፡] ጎቡኣት፡] ለከሡተ፡] ጎቡዓት፡ C 440 ዘስሉጥ፡] ዘሥሉጥ፡ B | እምነበ፡]  
በጎበ፡ C | ለጎጥኣን፡] ለጎጥኣን፡ B 441 ንስኅ፡] ንስሐ፡ B 442 ንስሐ፡] ንስሐ፡ C  
444 ለሰይጣናት፡] ወኢየጎድጎሙ፡] ለሰይጣናተ፡] ወኢየጎድጎሙ፡ C 446 ሚመጠነ፡]  
ሚመጠን፡ B | ለፋኑኤል፡] ዕበዩ፡ B, አበይ፡ C | ዘመጠነዝ፡] ዘመጠነ፡ ዝ፡ B

- 216v<sup>ob</sup> ንንት ፡ ጎበ[ ፡ ] እግዚአ ፡ መናፍስት ፡ ዘከመ ፡ ተነግረ ፡ ዕበዩ ፡ በአ  
ፈ ፡ ሄኖክ ፡ ምሉአ ፡ ትንቢት ፡ ሰቂኤል ፡ ፩[ ፡ ] እምሊቃነ ፡ መላእክ  
ት ፡ ዘስሉጥ ፡ እምጎበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ይተንብል ፡ ሎሙ ፡ 450  
ለእለ ፡ የጎጥኡ ፡ መናፍስቲሆሙ ፡ እምክበደ ፡ ሕማም ፡ ወሐዘን ፡ ከ  
መ ፡ ያንፍሱ ፡ እምክበደሙ ፡ ወከመ ፡ ይንሥኡ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡  
በእንተ ፡ ጎጢአቶሙ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ሄኖክ ፡ ሰቂኤል ፡ ፩ ፡ እምነ ፡  
መላእክት ፡ ቅዱሳን ፡ ዘዲበ ፡ መናፍስተ ፡ እንለ ፡ እመሕያው ፡ ዘመ  
ናፍ[ስ]ተ ፡ የጎጥኡ ፡ ወለእዮብኒ ፡ ውእቱ ፡ ዘዐቀቦ ፡ | በትንብልና 455  
ሁ ፡ ከመ ፡ ኢይሳጣእ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ወከመ ፡ ኢይጽርፍ ፡ ላዕ  
ለ ፡ እግዚአብሔር ፡ በተአንትሎ ፡ እምክበደ ፡ ደዌሁ ፡ ወፈ[ወ]ሶ ፡  
ካዕበ ፡ በትንብልናሁ ፡ እምሳማም ፡ ሥጋሁ ፡ ሱርያል ፡ ፩ ፡ እምሊ  
ቃነ ፡ መላእክት ፡ ዜናዌ ፡ ድጎነቱ ፡ ለኖሳ ፡ እማየ ፡ አይሕ ፡ ተፈኒ  
ዎ ፡ እምጎበ ፡ እግዚአብሔር ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ሄኖክ ፡ አሜሃ ፡ ለዑ 460  
ል ፡ ወዐቢይ ፡ ወቅዱ[ስ] ፡ ተ[ና]ገረ ፡ ወፈነወ ፡ አስርዬልያር ፡ ጎበ ፡  
ወልደ ፡ ለሜክ ፡ ወይቤሎ ፡ ለስመ ፡ ዚአየ ፡ ጎባእ ፡ ርእሰክ ፡ ወአግህ  
ድ ፡ ሎቱ ፡ ፍጻሜ ፡ ዘይመጽእ ፡ እስመ ፡ ይትሐጐል ፡ ኩሉ ፡ ም  
ድር ፡ ወማየ ፡ አይሕ ፡ ይመጽእ ፡ ሀሎ ፡ ውስተ ፡ ኩሉ ፡ ምድር ፡  
ወይትሐጐል ፡ ኩሉ ፡ ዘሀሎ ፡ ውስቲታ ፡ ወይእዜኒ ፡ መሐሮ ፡ ከ 465  
መ ፡ ይንበር ፡ ወይንፈጽ ፡ ዘርኡ ፡ ለኩሎሙ ፡ ትውልድ ፡ ራጉኤ  
ል ፡ ፩ ፡ እምሊቃነ ፡ መላእክት ፡ ስሉጥ ፡ ውእቱ ፡ እምጎበ ፡ እግዚአ  
ብሔር ፡ ለተበቅሎ ፡ ዝንቱ ፡ ዓለም ፡ ወብርሃናት ፡ ዘውእቱ ፡ ለአሰ  
ስሎ ፡ ሰማያት ፡ ወምድር ፡ ፀሐይ ፡ ወወርሃ ፡ ወከዋክብት ፡ በከመ ፡  
ይቤ ፡ ሄኖክ ፡ ራጉኤል ፡ ፩[ ፡ ] እምነ ፡ መላእክት ፡ ቅዱሳን ፡ ዘይት 470  
ቤቀሎ ፡ ለዓለም ፡ ወለብርሃናት ፡ ወእምድሳረ ፡ ሰሰለ ፡ ዓለም ፡ ዘ  
መዊቲ ፡ በትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ፡ በእደ ፡ ራጉኤል ፡ ይመጽእ ፡ ዓ  
ለም ፡ ሐዳስ ፡ ዘኢይሐልፍ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ መጽሐፍ ፡ ወሐዳሳተ ፡  
ሰማያት ፡ ወሐዳሳተ ፡ ምድር ፡ ንሴፎ ፡ ዘውስቲታ ፡ የጎድር ፡ ጽድ 475  
ቅ ፡ ሑፋኒን ፡ ፩ ፡ እምሊቃነ ፡ መላእክት ፡ ዘውእቱ ፡ ብውሃ ፡ እም  
ጎበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ የሀሉ ፡ ዘልፈ ፡ ምስለ ፡ ኪሩቤን ፡ ወሱ  
217v<sup>ob</sup> ራፌን ፡ እንዘ ፡ | የዐቅብ ፡ ምስሌሆሙ ፡ መንበረ ፡ ስብሐቲሁ ፡ ለእግ

448 እግዚአ ፡ መናፍስት ፡ ] እግዚአ ፡ አጋእዝት ፡ C 449 ምሉአ ፡ ] ምሉዓ ፡ ሳቂኤል ፡ C  
ሰቂኤል ፡ ] ሳቂኤል ፡ B 450 ዘስሉጥ ፡ ] ዘሥሉጥ ፡ B 451 የጎጥኡ ፡ ] የሐጥኡ ፡ C  
452 እምክበደሙ ፡ ] እምክበደሙ ፡ B 453 ጎጢአቶሙ ፡ ] ጎጢአቶሙ ፡ B | ሰቂኤል ፡ ] ሳቂኤ  
ል ፡ B C 455 የጎጥኡ ፡ ወለእዮብኒ ፡ ] የጎጥኡ ፡ ወለእዮብኒ ፡ B, የጎጥኡ ፡ ወለእዮብኒ ፡ C  
ዘዐቀቦ ፡ ] ዘየዓቅቦ ፡ C 456 ኢይሳጣእ ፡ ] ኢይህጣዕ ፡ C | መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ] መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡  
B C 458 እምሳማም ፡ ] እምሕማም ፡ B 459 ለኖሳ ፡ ] ለኖሕ ፡ B | አይሕ ፡ ] አይሕ ፡ ምስለ ፡ ራ  
ጉኤል ፡ C 460 እምጎበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ] እምእግዚአብሔር ፡ C | ለዑል ፡ ] lire ለዑል ፡ B,  
ለልዑል ፡ C 461 ወዐቢይ ፡ ] ወዓቢይ ፡ C | አስርዬልያር ፡ ] አስርያልያር ፡ C 462 ለሜክ ፡ ] ሳ  
ሜክ ፡ B, ሳሜህ ፡ C | ዚአየ ፡ ] ለስመ ፡ ዚአየ ፡ B C | ርእሰክ ፡ ወአግህድ ፡ ሎቱ ፡ ፍጻሜ ፡ ዘይ  
መጽእ ፡ ] ፍጻሜ ፡ ርእሰክ ፡ ወአግህድ ፡ ፍጻሜ ፡ ዘይመጽእ ፡ C 465 ወይትሐጐል ፡ ] ወይትጎ  
ጐል ፡ C | መሐሮ ፡ ] om. C 466 ወይንፈጽ ፡ ] ወኢይንፍጽ ፡ C | ለኩሎሙ ፡ ] ለኩሉ ፡ C  
467 እምሊቃነ ፡ ] እምሊቃናት ፡ C 470 ዘይትቤቀሎ ፡ ] ዘይትቤቀሎሙ ፡ C 471 ዘመዊቲ ፡ ] ዘ  
መዊት ፡ B 473 ዘኢይሐልፍ ፡ ] ዘኢየሐልፍ ፡ B C | ወሐዳሳተ ፡ ] ሐዳሳተ ፡ C 474 የጎድር ፡ ]  
የጎድር ፡ B C 475 ኡፋኒን ፡ ] አፋኒን ፡ C | ብውሃ ፡ ] ብውህ ፡ C 476 የሀሉ ፡ ] የሃሉ ፡ C | ኪሩ  
ቤን ፡ ወሱራፌን ፡ ] ኪሩቤል ፡ ወሱራፌል ፡ C 477 የዐቅብ ፡ ] የዓቅብ ፡ C

- ዚአብሔር ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ ሄኖክ ፡ ወእም፬ ፡ አጽናፊሁ ፡ ለውእቱ ፡  
 አፍላግ ፡ ምሉአነ ፡ እሳት ፡ ሕያው ፡ ወየአውድዎ ፡ ለውእቱ ፡ ቤት ።  
 480 ወአውድ ፡ ሱራፌን ፡ ወኪሩቤን ፡ ወኡፋኒን ። ወእሉ ፡ እሙንቱ ፡  
 እለ ፡ ኢይነውሙ ፡ ወየዐቅቡ ፡ መንበረ ፡ ስብሐተ ፡ ዚአሁ ። ወእ  
 ሉ ፡ እሙንቱ ፡ ፱ ፡ ሊቃነ ፡ መላእክቲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘኖል  
 ቆሙ ፡ ፱ ፡ ከመ ፡ ፱ ፡ ኖልቄ ፡ መዓርጊሃ ፡ ለቤተ ፡ ክርስቲያን ። እ 218r<sup>a</sup>  
 ሉ ፡ ስሉጣን ፡ እመነበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ላዕለ ፡ ኩሉ ፡ ፍጥረት ፡ ለ  
 485 ዐቂቦቶሙ ። ወፈድፈደስ ፡ ይተግሁ ፡ መዓልተ ፡ ወሌሊተ ፡ በእንተ ፡  
 ውሉደ ፡ ሰብእ ፡ እንዘ ፡ ይስእሉ ፡ ምሕረተ ፡ እምነበ ፡ እግዚአብሔ  
 ር ፡ ወእንዘ ፡ ይሰድድዎሙ ፡ ለኢጋንንት ፡ ከመ ፡ ኢይባኡ ፡ ንበ ፡  
 እግዚእ ፡ መናፍስት ፡ ከመ ፡ ኢያስተ[ዋ]ድይዎሙ ። ንጽሀቅኬ ፡ በ  
 ጽሁቅ ፡ ልብ ፡ ወበብሩህ ፡ ንሊና ፡ ለገቢረ ፡ በዓሎሙ ፡ ለእሉ ፡ ሊ  
 490 ቃነ ፡ መላእክት ፡ ከመ ፡ ንድኅን ፡ በትንብልናሆሙ ፡ እምኩሉ ፡ | 218r<sup>b</sup>  
 መንሱት ፡ ወኢጸራዕ ፡ ዘክሮቶሙ ፡ በኩሉ ፡ ሰዓት ፡ ከመ ፡ ይዝክሩ  
 ነ ፡ እሉኒ ፡ እሙንቱ ፡ እንበለ ፡ ጽርዓት ፡ በቅድመ ፡ እግዚአብሔ  
 ር ፡ ፀባኦት ። ወንግበር ፡ ዮም ፡ ለአፍኒን ፡ በውሂበ ፡ ምጽዋት ። በገ  
 ዪሰ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወበነሢኦ ፡ መሥዋዕት ፡ በረከቱ ፡ ለቅዱስ ፡  
 495 ኡፋኒን ፡ ሊቀ ፡ መላእክት ፡ ወበረከተ ፡ ካልኣኒሁ ፡ ሊቃነ ፡ መላእክ  
 ት ። የሀሉ ፡ ምስሌሁ ፡ ለአቡነ ፡ ዘካርያስ ፡ ወምስለ ፡ ኩሎሙ ፡ ደ  
 ቂቁ ፡ እንበለ ፡ ፍልጠት ። ለዓለመ ፡ ዓለም ። አሜን ። ወአሜን ።

478 አጽናፊሁ ፡ ለውእቱ ፡] አጽናፊሆሙ ፡ ለእሙንቱ ፡ C 479 ምሉአነ ፡] ምሉዓነ ፡ C  
 ወየአውድዎ ፡] ወየዓውድዎ ፡ C 480 ወአውድ ፡] ወየአውድ ፡ B, ዓውድ ፡ C | ሱራፌን ፡  
 ወኪሩቤን ፡ ወኡፋኒን ።] ሱራፌል ፡ ወኪሩቤል ፡ ወራጉኤል ፡ ወአፍኒን ፡ C 481 ወየዐቅቡ ፡]  
 ወየዓቅቡ ፡ C 482 ሊቃነ ፡] ሊቃናተ ፡ C | ዘኖልቆሙ ፡] ዘኖልቆሙ ፡ B 484 ስሉጣን ፡] ሥ  
 ሉጣን ፡ B 485 ወፈድፈደስ ፡] ወፈድፋድስ ፡ B C | መዓልተ ፡] መዐልተ ፡ B 486 ይስእሉ ፡]  
 ይስዕሉ ፡ C 488 እግዚእ ፡] እግዚአ ፡ C | ኢያስተ[ዋ]ድይዎሙ ።] ኢያስተዋድይዎሙ ። B  
 ንጽሀቅኬ ፡] ንጽሃቅኬ ፡ B, ንጽሕቅኬ ፡ C 489 ንሊና ፡] ሕሊና ፡ B 490 ንድኅን ፡] ንድኃን ፡  
 C 491 ወኢጸራዕ ፡] ወኢናጽርዕ ፡ C 492 ጽርዓት ፡] ጽርኦት ፡ C 493 ለአፍኒን ፡] ለአፍኒን ፡  
 B, ዮም ፡ በዓሎ ፡ ለመልአክ ፡ ክቡር ፡ ራጉኤል ፡ C | በገዪሰ ፡] ምጽዋተ ፡ ወበገዪሰ ፡ C  
 495 ኡፋኒን ፡] ራጉኤል ፡ C | ካልኣኒሁ ፡ ሊቃነ ፡ መላእክት ።] ካልዓን ፡ ሊቃናተ ፡ መላእክት ፡  
 C 497 ፍልጠት ።] ምስለ ፡ ንጉሥነ ፡ ሣህለ ፡ ማርያም ፡ ወምስለ ፡ ንግሥትነ ፡ ወለተ ፡ ሚካኤ  
 ል ፡ ወምስለ ፡ አጽሐፊሁ ፡ ገብረ ፡ ሥላሴ ፡ ወምስለ ፡ ። ኩሎሙ ፡ ሰማ  
 ዕያን ፡ ወምስለ ፡ ጸሐፊሁ ፡ ወልደ ፡ ማርያም ። C | ዓለም ።] ዓለም ፡ add. au-dessus de la  
 ligne, à la fin ለገብርክ ፡ ናዝራዊ ፡ ኦአፍኒን ፡ አማኅፀንኩክ ፡ ነፍስየ ፡ B | ወአሜን ።] om. B,  
 ለይኩን ፡ C

## BIBLIOGRAPHIE

- Aescoly, A.Z. 1932, "Les noms magiques dans les apocryphes chrétiens des éthiopiens", *Journal Asiatique* 220/1, pp. 87–137.
- Aescoly, A.Z. 1951, *Recueil de textes Falashas* = Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 5, Paris: Institut d'Ethnologie.
- Amélineau, E.C. 1888, *Contes et romans de l'Égypte chrétienne*, I (Collection des contes et chansons populaires), Paris: Ernest Leroux.
- Bachmann, J. 1893, *Aethiopische Lesestücke. Inedita Aethiopica für den Gebrauch in Universitäts-Vorlesungen*, Leipzig: J.C. Hinrichs; réimprimé dans E. Hammerschmidt, *Anthologia Aethiopica: Augustus Dillmann, Chrestomathia Aethiopica; Johannes Bachmann, Aethiopische Lesestücke, Ergänzungen und Nachträge von J. Simon und mit einem Nachwort versehen von E. Hammerschmidt*, Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms, 1988.
- Baethgen, Fr. 1886, "Beschreibung der syrischen Handschrift 'Sachau 131' auf der Königlichen Bibliothek zu Berlin", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 6, pp. 193–211.
- Basset, R. 1895, *Les Prières de la Vierge à Bartos et au Golgotha* = Les apocryphes éthiopiens de la Bible, traduits en français 5, = Bibliothèque de la Haute Science 23 = Paris: Librairie de l'art indépendant; réimpr. Milano: Archè, 1999.
- Basset, R. 1896, *Enseignements de Jésus-Christ à ses disciples et prières magiques* = Les apocryphes éthiopiens de la Bible, traduits en français 7 = Bibliothèque de la Haute Science 26 = Paris: Librairie de l'art indépendant 1896; réimpr. Milano: Archè, 1980.
- Beylot, R. 2008, *La Gloire des Rois ou l'histoire de Salomon et de la reine de Saba* = Apocryphes, collection de poche de l'AELAC, Turnhout: Brepols.
- Beylot, R. 2011, "Les Règles de l'Église (d'après le ms. Éthiopien D'Abbadie 156) relues d'après de nouveaux documents avec un texte inédit sur les anges et les ordres du clergé", *Pount* 5, pp. 129–136.
- Bombeck, St. 2005 [s.d.] *Die Geschichte der heiligen Maria in einer alten äthiopischen Handschriften*, I: *Einleitung und Text*; II: *Vorwort, Abkürzungen, Einleitung, Text*, Bottrop: im Selbstverlag.
- Budge, E.A.W. 1894, *Saint Mikael, the Archangel: Three Encomiums*, London: Kegan Paul, Trench, Tröbner and Co. – British Museum.
- Budge, E.A.W. 1913, *Coptic Apocrypha in the dialect of Upper Egypt*, London: British Museum.
- Budge, E.A.W. 1914, "Discourse on Abbatôn by Timothy, archbishop of Alexandria", in: *Coptic Martyrdoms in the dialects of Upper Egypt edited with English translation*, London: British Museum, pp. liv-lxxii, 225–249, 474–496.
- Budge, E.A.W. 1928, *The Book of the Saints of the Ethiopian Church*, Cambridge: University Press.
- Caquot, A. 1955, "L'homélie en l'honneur de l'archange Ouriel (Dersāna 'Urā'el)", *Annales d'Éthiopie* 1, pp. 61–88.
- Caquot, A. 1957, "L'homélie en l'honneur de l'archange Raguel (Dersāna Rāgu'el)", *Annales d'Éthiopie* 2, pp. 91–122.
- Cerulli, E. 1974, "Gli imperatori Onorio ed Arcadio nella tradizione etiopica" in: *IV Congresso internazionale di Studi Etiopici (Roma 10–15 aprile 1972)*, I (*Sezione Storica*) = Problemi attuali di Scienza e di Cultura 191, Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 15–54.

- Chabot, J.B. 1894, "L'Apocalypse d'Esdras touchant le royaume des Arabes", *Revue Sémitique* 2, pp. 242–250, 333–346.
- Chaîne, M. 1913, "Répertoire des Salam et Malke'e contenus dans les bibliothèques d'Europe", *Revue de l'Orient Chrétien* sér. 2, 8 (18), pp. 183–203, 337–357.
- Clarysse, W. 1986, "A Coptic invocation to the Angel Orphaniel", *Enchoria* 14, p. 155.
- Colin, G. 1988, *Le synaxaire éthiopien, mois de ḥedār* = *Patrologia Orientalis* 44/3 (199), Turnhout: Brepols.
- Conti Rossini, C. 1948, Compte rendu de E. Cerulli, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, I-II = Collezione scientifica e documentaria a cura del Ministero dell'Africa Italiana 12, 14, Roma: Libreria dello Stato, 1943–1947, in: *Rassegna di Studi Etiopici* 7, pp. 192–198.
- Conti Rossini, C. 1950, "L'arcangelo Afnin nella letteratura etiopica", *Analecta Bollandiana* 58 (= *Mélanges Peeters*, II), pp. 424–435.
- Conti Rossini, C. 1964, *Il Libro della Luce del Negus Zar'a Ya'qob (Maṣḥafa Berhān)* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 250, *Scriptores Aethiopici* 47, Leuven: Peeters.
- Davidson, G. 1967, "Ofaniel or Ofan", in: *A dictionary of angels including the Fallen angels*, New York: The Free Press, pp. 211–212.
- Derat, M.L. 2003, *Le domaine des rois éthiopiens (1270–1527), espace, pouvoir et monachisme* = *Histoire Ancienne et Médiévale* 7, Paris: Sorbonne.
- Dillmann, *Lexicon* = A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae*, Lipsiae: T.O. Weigel, 1865.
- EAE = S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, Volume 1: A–C; Volume 2: D–Ha; Volume 3: He–N; (in cooperation with A. Bausi), Volume 4: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 2005, 2007, 2010.
- Fiaccadori, G. 1998, "Ripristino dell'omelia etiopica sull'angelo Afnin", *Miscellanea Marciana* 12 (1997 = D.V. Proverbio [ed.], *Studi Orientalistici in memoria di Emilio Teza*, 1998), pp. 45–51.
- Galtier, E. 1905, "Contribution à l'étude de la littérature arabe copte", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 4, pp. 105–221.
- Getatchew Haile 1992, The Mariology of Emperor Zār'a Ya'qob of Ethiopia, texts and translation = *Orientalia Christiana Analecta* 242, Rome: Pont. Inst. Orient., pp. 15–60.
- Graf, G. 1944, *Geschichte der Christlichen Arabischen Literatur, Erster Band, Die Übersetzungen* = *Studi e Testi* 118, Città del Vaticano.
- Grébaut, S. 1913, "Les miracles de l'archange Ragou'êl", *Revue de l'Orient Chrétien* sér. 2, 8 (18), pp. 113–120, 277–282.
- Hanssens, J.M. – A. Raes, 1951, "Une collection de tabots au Musée Chrétien de la Bibliothèque Vaticane", *Orientalia Christiana Periodica* 17, pp. 435–450.
- Heyer, F. 1971, *Die Kirche Äthiopiens, Eine Bestandsaufnahme* = *Theologische Bibliothek Töpelmann* 22, Berlin – New York: W. De Gruyter.
- Jubinka, J. 1976, "L'ange Litakskuel en Nubie", *Le Muséon* 89, pp. 451–455.
- Leslau, W. 1987, *Comparative Dictionary of Ge'ez*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mopsik, C. 1989, *Le Livre Hébreu d'Hénoch ou Livre des Palais, traduit de l'hébreu, introduit et annoté; suivi de "Hénoch c'est Métatron", par Moché Idel* = *Les Dix Paroles*, Lagrasse: Verdier.
- Müller, C.D.G. 1954, *Die alte koptische Predigt (Versuch eines Überblicks... Inaugural Dissertation Heidelberg)*, Darmstadt: Diss., pp. 98–110.
- Müller, C.D.G. 1959, *Die Engellehre der Koptischen Kirche*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Müller, C.D.G. 1962, *Die Bücher der Einsetzung der Erzengel Michael und Gabriel* = *CSCO* 225/226, *Script.Copt.* 31/32, Leuven: Peeters.

- Müller, C.D.G. 1992, "Engelbücher", in: *Kindlers Neues Literatur Lexikon*, 18 = Anonyma kollektivwerke, München: Stoffe, pp. 530–531.
- Peeters, P. 1913, "Note sur O. von Lemm, Die Thalassion-Legende bei den Kopten. Extrait de Corpus Hamleticum...", *Analecta Bollandiana* 23, p. 330.
- Perruchon, J., 1903, *Le Livre des Mystères du Ciel et de la Terre*, Patrologia Orientalis 1/1 (1), 1903, réed. Turnhout: Brepols, 2006.
- Schick, J. 1912, *Das Glückskind mit dem Todesbrief. Orientalische Fassungen* = Corpus Hamleticum: Hamlet in sage und dichtung, kunst und musik = I Abt. Sagengeschichtliche Untersuchungen, Berlin: E. Felber.
- Stewart, R. 1991, "Anšinā", *Coptic Encyclopaedia* 1, pp. 142–143.
- Ten Hacken, C. 2004, "The legend of Aūr: arabic texts concerning the foundation of the monastery of Naqlun", in: *Coptic Studies: On the threshold of a new millenium. Proceedings of the 7th international congress of coptic studies (Leiden, 27 August-2 September 2000)*, I = Orientalia Lovaniensia Analecta 133, Leuven: Peeters, pp. 337–348.
- Timm, St. 1984, *Das Christlich-koptische Ägypten in arabischer Zeit* [Eine Sammlung christlicher Stätten in Ägypten in arabischer Zeit, unter Ausschluss von Alexandria, Kairo, des Apa Mena Klosters (Der Abu Mina), Der Sketis (Wadi n-Natrun) und der Sinai-Region], Teil I: (A-C), Wiesbaden: Reichert = Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients herausgegeben in Auftrag des Sonderforschungsbereich 19 von H. Gaube und W. Röllig, Reihe B, Geisteswissenschaften 41/1, pp. 111–128.
- Wendt, K. 1962, *Das Maṣḥafa Milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Šellāse (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Ya'qob*, I = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 221, Scriptores Aethiopici 41, Leuven: Peeters.
- Zanetti, U. 1994, "Fêtes des anges dans les calendriers et synaxaires orientaux", in: C. Carletti – G. Otranto (a c.), *Culto e insediamento micaelitici nell'Italia meridionale fra tardaantichità e Medioevo (Atti del Convegno Internazionale Monte Sant'Angelo 18–21 novembre 1992)*, Bari: Edipuglia, pp. 323–349.

Robert Beylot  
 Argentan  
 robert.beylot@orange.fr





MARCO BONECHI

**Due frammenti di liste lessicali sumeriche di animali da Ebla  
(*MEE 15 57* e *MEE 15 45*)\***

Nelle pagine che seguono verranno discussi due testi cuneiformi rinvenuti nell'Archivio L.2769 del Palazzo G di Ebla, in Siria. Databili al XXIV secolo a.C., essi appartengono alla tipologia delle liste lessicali monolingui, poiché contengono solo termini del lessico sumerico. Questa caratteristica è stata già riconosciuta, ma non è stato notato che si tratta, in effetti, di due frammenti che sono accumulati dal riferimento esclusivo al lessico faunistico.

Proprio questa nuova identificazione, assieme a una prima analisi delle conseguenze che ne derivano, dedico alla memoria di un semitista dai vasti interessi, Paolo Marrassini, il quale ben sapeva che il sumerico scritto a Ebla era il prodotto di scribi la cui madrelingua era semitica.

TM.75.G.5194+5200 e TM.75.G.3004 sono due frammenti, di dimensioni non trascurabili, la cui *editio princeps*, rispettivamente come *MEE 15 57* e *MEE 15 45*, si trova in Picchioni 1997: 136 s. e 123 s. Nel quadro della pubblicazione delle liste lessicali monolingui sumeriche di tipo éš-bar-kin<sub>5</sub>, essi sono stati collocati fra gli "Esercizi" e fra i "Testi irregolarmente acrografici" (Picchioni 1997: XVI e XV). Sfortunatamente, non sono ancora state pubblicate né fotografie né copie dei due frammenti.

Mentre la nuova edizione di *MEE 15 57* e *MEE 15 45* renderà evidente la loro natura di liste lessicali di animali, per fornire lo sfondo comparativo ne-

---

\* Il presente studio, in una sua prima versione che comprendeva già l'identificazione della tipologia dei due testi discussi, circola dal 2003 presso alcuni colleghi. Per un suo inquadramento si veda "Studies in the Ebla Acrographic Lexical Lists", di prossima pubblicazione presso la *Cuneiform Digital Library Initiative*, Los Angeles – Oxford – Berlin. Le abbreviazioni impiegate in questo studio sono elencate in fondo, prima della bibliografia. Ringrazio Amalia Catagnoli, che ha riletto il manoscritto dandomi preziosi suggerimenti.

cessario a tale proposta è opportuno ricordare preliminarmente le liste lessicali di animali la cui esistenza, all'altezza cronologica del Palazzo G di Ebla, ci è oggi nota. Tali liste possono esser suddivise in due gruppi, i cui componenti ricevono qui le sigle *Lb*, *Lu*, *Lp*, *LaA*, *LaB*, *LaC* e *Lba* (più oltre, alcune di queste sigle saranno utilizzate nei confronti del commento filologico):

(a) liste di animali appartenenti alla 'Tradizione di Uruk' (tutte in sumerico):

- Bestiame (*Lb*)      fonte W: "Animals" in *ATU* 3, pp. 89–93 (Uruk)  
                          fonte F: *SF* 81 (Fara)  
                          fonte AS: *IAS* 25+26 (Abu Salabikh)  
                          fonte E<sub>1</sub>: *MEE* 3 12+13+14+15+16+17 (Ebla)  
                          fonte E<sub>2</sub>: *MEE* 3 62 (Ebla, estratto non ortografico)
- Uccelli (*Lu*)      fonte W: "Birds" in *ATU* 3, pp. 98–100 (Uruk)  
                          fonte F: *SF* 58 recto VI:11ss. (Fara)  
                          fonte E<sub>1</sub>: *MEE* 3 39 (Ebla, non ortografica)  
                          fonte E<sub>2</sub>: *MEE* 3 40 (Ebla, estratto non ortografico)
- Pesci (*Lp*)      fonte W: "Fish" in *ATU* 3, pp. 93–98 (Uruk)  
                          fonte F<sub>1</sub>: *SF* 10 (Fara)  
                          fonte F<sub>2</sub>: *SF* 9 recto I:1 – V:12 (Fara)  
                          fonte F<sub>3</sub>: *SF* 11 (Fara)  
                          fonte AS<sub>1</sub>: *IAS* 10 (Abu Salabikh)  
                          fonte AS<sub>2</sub>: *IAS* 11 (Abu Salabikh)  
                          fonte AS<sub>3</sub>: *IAS* 12 (Abu Salabikh)  
                          fonte E<sub>1</sub>: *MEE* 3 28+30+31+32+33+34+ (Ebla)  
                          fonte E<sub>2</sub>: *MEE* 3 29+35+36+37<sup>?</sup>+38<sup>?</sup>+ (Ebla)  
                          fonte E<sub>3a</sub>: *MEE* 3 64 + *MEE* 15 78+ (Ebla, non ortogr.)<sup>1</sup>  
                          fonte E<sub>3b</sub>: TM.75.G.3767+4291+ (Ebla, non ortografica)

(b) liste di animali appartenenti alla tradizione protodinastica (tutte in sumerico tranne *Lba*):

- Animali A (*LaA*)      fonte F: *TSŠ* 46 (Fara)
- Animali B (*LaB*)      fonte AS<sub>1</sub>: *IAS* 28 (Abu Salabikh)  
                          fonte AS<sub>2</sub>: *IAS* 27 (Abu Salabikh)  
                          fonte E<sub>1</sub>: *MEE* 3 20 (Ebla)  
                          fonte E<sub>2</sub>: *MEE* 3 22+23 (Ebla)  
                          fonte E<sub>3</sub>: *MEE* 3 19+24+25+75+ *MEE* 15 57<sup>?</sup> (Ebla)

1 In Picchioni 1997: XVI TM.75.G.20284 = *MEE* 15 78 è classificato fra i "Frammenti e scaglie non localizzabili". Mentre la sua appartenenza alla fonte E<sub>3</sub> è certa, non è ancora dato sapere se esso si unisce alla tavoletta a o alla tavoletta b di questa fonte (su *MEE* 3 64+ e TM.75.G.3767+4291+ si veda Archi 1992: 7).

fonte E<sub>4</sub>: *MEE* 3 18+ (Ebla)  
 fonte E<sub>5</sub>: *MEE* 3 21+ (Ebla)  
 Animali C (*LaC*) fonte E<sub>1</sub>: *MEE* 15 45 (Ebla)  
 Bilingue di animali (*Lba*)  
 fonte E<sub>1</sub>: *MEE* 4 96+101+104+112 (Ebla)  
 fonte E<sub>2</sub>: *MEE* 4 116 (Ebla)

Trattando dapprima *MEE* 15 57, la sua appartenenza alla *Lista di animali B* è certa.<sup>2</sup> Meno certa, ma secondo chi scrive assai probabile, è l'appartenenza alla fonte E<sub>3</sub>, l'alternativa essendo, direi, la fonte E<sub>5</sub>.

Sulla base delle fonti eblaite, ancora largamente inedite, pare che esistessero più versioni – una lunga, con 203 lemmi, e due brevi, con 160 lemmi – della lista, attestata per ora solo a Abu Salabikh<sup>3</sup> e Ebla.<sup>4</sup> Attribuendo *MEE*

- 
- 2 Così ora anche in Veldhuis 2014: 249 n. 32. Sulla *Lista di animali B* si vedano le edizioni in Pettinato 1981: 57–72 e presso il *DCCLT*. Sulla lista si vedano anche Biggs 1974: 80 (“list of animals, mostly domestic”), Cavigneux 1983: 613 (“animaux domestiques et sauvages”), Civil 1984a: 89, Archi 1992: 6s. e Veldhuis 2014: 249 s. (“The first fifty lines or so include words for domestic animals (oxen, sheep, goats, and donkeys); the balance of the composition lists a variety of wild animals. [...] The general organization of the section wild animals is from large to small. [...] The final part of the list enumerates smaller animals such as rodents and turtles ending with bugs”).
- 3 Entrambe le fonti di Abu Salabikh, pubblicate in modo esemplare da Robert D. Biggs nel 1974, sono state rinvenute durante gli scavi del 1963–1965 nella Room 31 (“cut in Level I”) dell’Area E. Mentre *IAS* 27 (fonte AS<sub>2</sub>) è un frammento piccolissimo, *IAS* 28 (fonte AS<sub>1</sub>) è un frammento più grande, di almeno sei colonne nel recto. Sembra di poter dedurre dall’analisi della disposizione dei termini conservati che, originariamente, la tavoletta cui *IAS* 28 apparteneva recava almeno otto colonne iscritte nel recto (ciascuna con probabilmente 19 caselle) se essa documentava la versione breve, di più se documentava quella lunga. La fonte AS<sub>1</sub> poteva dunque ospitare il testo della *Lista di animali B* nel solo recto o poteva disporre la sua parte finale anche in una porzione, però limitata, del verso, lasciando in ogni caso anepigrafo gran parte del verso stesso, nel quale oggi compare solamente una colonna isolata di cui sono conservate cinque caselle molto più ampie di quelle del recto, nelle quali si trova un testo di difficile comprensione (Biggs 1974:80, “(the) interpretation of the reverse is uncertain, but it is unlikely to be a colophon”), ma certamente scollegato dalla *Lista di animali B*. È poi importante notare che la disposizione del testo era assai differente nelle due fonti: mentre la fonte AS<sub>2</sub> reca i lemmi delle linee 18–19 della lista (gud 2 / ‘amar’ [2]) alla fine della prima colonna del recto, la fonte AS<sub>1</sub> ha questi due lemmi (‘gud’ 2 / amar ‘2’) nelle caselle 2’–3’ della seconda colonna del recto.
- 4 Secondo Archi 1992: 6s. e 2006: 101, cinque fonti sono state trovate a Ebla durante gli scavi del 1975. Pubblicate come *MEE* 3 18–25 e 75, esse sono ancora malnote (non sono disponibili copie, e in Pettinato 1981 vi è solo la fotografia di una fonte, *MEE* 3 18; alcuni lemmi non presenti in quel che è stato pubblicato in *MEE* 3 sono stati citati in Archi 1992: 6s.). Secondo Alfonso Archi tutte le fonti di Ebla sono scritte su tavolette dalla forma squa-

15 57 a una delle fonti della versione breve della *Lista di animali B*, il testo di questa versione si lascia suddividere nelle seguenti sezioni tematiche:<sup>5</sup>

- 1) bovini domestici (21 termini),
- 2) caprovini domestici (22 termini),
- 3) equidi domestici (7 termini),
- 4) animali selvatici con corna o zanne (11 termini),
- 5) animali selvatici e pericolosi (carnivori) (11 termini),
- 6) pipistrelli<sup>7</sup> (4 termini),
- 7) anfibi, roditori, piccoli animali acquatici (non pesci), serpenti (38 termini),
- 8) insetti (19+ termini).

In totale, il materiale pubblicato di questa fonte della versione breve della lista permette di conoscere almeno 134 dei 160 nomi di animali che i testi inediti documenterebbero.

In attesa di una pubblicazione scientifica delle fonti eblaite che metta fine alla confusa situazione esistente, è possibile avanzare la seguente ricostruzione preliminare del lessico e della semantica della versione breve della *Lista di animali B*.

*Bovini domestici.*<sup>6</sup> Questa sezione,<sup>7</sup> tradotta in Veldhuis 2014: 249, copre le linee 1–21. Nelle varie fonti essa comprende <sup>1</sup>“toro (am)”, <sup>2</sup>“bue (gud)”,

---

drata, e due gruppi possono esser distinti: (1) E<sub>1</sub> è “perhaps a Mesopotamian original”, e E<sub>2</sub> “a faithful copy of it”; entrambe hanno 22 caselle per colonna e un totale di 203 lemmi; il verso di E<sub>1</sub> non è completamente preservato, e così resta incerto se esso recasse il nome dello scriba; (2) le altre tre fonti, E<sub>3</sub>, E<sub>4</sub> e E<sub>5</sub>, hanno 160 lemmi e dunque non appartengono alla recensione alla quale appartengono E<sub>1</sub> e E<sub>2</sub>; ma (a) E<sub>4</sub> e E<sub>5</sub> hanno colonne con 20 lemmi, mentre E<sub>3</sub> come IAS 28 ha colonne con 19 lemmi, (b) E<sub>4</sub> e E<sub>5</sub> furono scritte dallo scriba A-ki-il, mentre il nome dello scriba di E<sub>3</sub> è sconosciuto, poiché il testo del verso di questa fonte è perduto, e (c) inoltre E<sub>3</sub> differisce da E<sub>4</sub> e da E<sub>5</sub> occasionalmente nella sua parte iniziale, dove ha alcuni punti di contatto con E<sub>1</sub> e E<sub>2</sub> contro E<sub>4</sub> e E<sub>5</sub>, e sostanzialmente nella sua parte finale. Circa questa parte finale, “from no. 95” in poi E<sub>3</sub> da una parte contro E<sub>4</sub> e E<sub>5</sub> dall'altra “follow two independent series of entries, which must go back to different Mesopotamian recensions” (Archi 1992: 7). Per riassumere questa complicata situazione riportata da chi ha visto le tavolette, si può supporre che tre differenti recensioni siano state trovate a Ebla: la prima può esser rappresentata da E<sub>1</sub> e E<sub>2</sub>, la seconda da E<sub>3</sub> e la terza da E<sub>4</sub> e E<sub>5</sub>. Secondo Archi 2006: 101 “there are no factors enabling us to determine when Aki-il was active”; in ogni caso, il nome personale A-ki-il non è eblaita, ma piuttosto accadico, e mi pare assai probabile che le due fonti che egli copiò, E<sub>4</sub> e E<sub>5</sub>, siano il prodotto di un ambiente scribale non eblaita.

5 Diversamente, per Pettinato 1981: 64 “la [...] lista, pur contenendo sezioni unitarie, non è, nel suo insieme, armonica”.

<sup>3</sup>“bue ... (gud X)”, <sup>8</sup>“bue ... (gud X)”, <sup>9</sup>“ (un bovide peloso) (gud zu-bi(LAK-459))”, <sup>10</sup>“bue che incorna (gud du<sub>7</sub>)”, <sup>7</sup>“bue selvatico (gud sún)”, <sup>8</sup>“vacca selvatica (áb sún)”, <sup>9</sup>“vacca da latte (áb ga)”, <sup>10</sup>“vacca (áb)”, <sup>11</sup>“vacca ... (áb UD-GAR)”, <sup>12</sup>“vacca pregna (áb peš<sub>x</sub>(ŠAG<sub>4</sub>xGAL<sub>4</sub>))”, <sup>11</sup> <sup>13</sup>“vacca che allatta il vitello (áb amar gaba)”, <sup>14</sup>“manza (áb peš)”, <sup>15</sup>“bue ... (gud ŠID // gud É-GAR // gud É-GÊME)”, <sup>12</sup> <sup>16</sup>“bue ... (gud níg-UB // gud níg-zum(LAK-524))”, <sup>17</sup>“bue nutrito con cereali (gud niga)”, <sup>18</sup>“bue di 2 anni (gud 2)”, <sup>19</sup>“vitello di 1 anno (amar 1)”, <sup>20</sup>“vitella (amar-mí)”; segue poi il termine per <sup>21</sup>“carcassa di bovino (adda<sub>x</sub>(GUDxBAD))”.

*Caprovini domestici.* Questa sezione<sup>13</sup> copre le linee 22–44. Essa comprende <sup>22</sup>“pecora maschio (udu nitah)”, <sup>23</sup>“ariete (utuwa(LAK-777))”, <sup>24</sup>“pecora femmina (U<sub>8</sub>)”, <sup>25</sup>“pecora femmina pregna (U<sub>8</sub> peš<sub>x</sub>(ŠAG<sub>4</sub>xGAL<sub>4</sub>))”, <sup>26</sup>“pecora che allatta l’agnello (U<sub>8</sub> sila<sub>4</sub> gaba)”, <sup>27</sup>“pecora femmina ... (U<sub>8</sub>-GAL<sub>4</sub>)”, <sup>28</sup>“agnello (sila<sub>4</sub>)”, <sup>29</sup>“agnella ([kir<sub>11</sub>])”, <sup>14</sup> <sup>30</sup>“agnello tardivo (sila<sub>4</sub> ‘sig’),” <sup>15</sup> <sup>31</sup>“agnello ... (sila<sub>4</sub> gissu // sila<sub>4</sub> zi-li)”,

6 In quel che segue, le linee della lista lessicale sono richiamate dal numero in esponente e in corsivo.

7 Attestata in AS<sub>1</sub> r. I, AS<sub>2</sub> r. I–II, E<sub>1</sub> r. I, E<sub>2</sub> r. I, E<sub>3</sub> r. I–II, E<sub>4</sub> r. I–II, E<sub>5</sub> r. I–[II].

8 Linea problematica, come la seguente. Perduta nelle fonti di Abu Salabikh, la linea 3 a Ebla è attestata in *MEE* 3 18 (fonte E<sub>4</sub>), r. I:3, letto e<sup>2</sup>-gu<sub>4</sub> in Pettinato 1981: 57, normalizzato gud<sup>2</sup> babbar<sup>1</sup>(E), “white bull”, in Veldhuis 2014: 249 (ma GUD è sicuro). Invece, la linea 4 è attestata in *MEE* 3 18 (fonte E<sub>4</sub>), r. I:4, letto ‘x’-gu<sub>4</sub> in Pettinato 1981: 57, e [g]i<sub>6</sub>-gu<sub>4</sub> in Pettinato 1981: 61 (“l’intergrazione [g]i<sub>6</sub> per il primo segno è in armonia con le tracce conservate”), da cui ‘gud’ giggi, “black bull”, in Veldhuis 2014: 249. Comunque, secondo Archi 1992: 6 la linea 3 della lista reca “gur<sub>8</sub>-gu<sub>4</sub>”, ma solo nelle fonti E<sub>1</sub> e E<sub>2</sub> (E<sub>3</sub>, E<sub>4</sub> e E<sub>5</sub> omettono questo lemma; nella presente ricostruzione ho però lasciato la casella omessa, che quindi compare nella numerazione delle linee). Inoltre, l’esame della fotografia di *MEE* 3 18 in Pettinato 1981: Tav. VI non pare confermare MI nella linea 4. Che la *Lista di animali B* usi aggettivi denotanti colori per qualificare i buoi mi sembra poi difficile, dato il tenore dell’insieme della raccolta. Piuttosto, e-gud sembra una lettura abbastanza sicura, e si veda la discussione del termine in Civil 2008: 118 (“ox hide”).

9 Si veda la nota precedente.

10 Si veda Veldhuis 2014: 249 e n. 33.

11 Si veda Veldhuis 2014: 249 e n. 34.

12 Tradotto “oxen of the storeroom” in Veldhuis 2014: 249 (“gud e<sub>2</sub>-niĝ<sub>2</sub>”).

13 Attestata in AS<sub>1</sub> r. II–III, AS<sub>2</sub> r. III (L[AK-20] = linea 38 in r. III:1’?), E<sub>1</sub> r. I–II, E<sub>2</sub> r. I–II, E<sub>3</sub> r. II–III, E<sub>4</sub> r. II–III.

14 Seguendo l’edizione in *DCCLT*.

15 Leggi così *MEE* 3 18 r. II:10 (fonte E<sub>4</sub>).

<sup>32</sup>“agnello ... (sila<sub>4</sub> MA<sup>?</sup>-DIB-DIB)”, <sup>33</sup>“capra femmina (uzud)”, <sup>34</sup>“capra femmina pregna (uzud peš<sub>x</sub>(ŠAG<sub>4</sub>xGAL<sub>4</sub>))”, <sup>35</sup>“capra che allatta il capretto (uzud máš gaba)”, <sup>36</sup>“capra femmina ... (uzud GAN)”, <sup>37</sup>“capretta (ešgar(ÁŠ.(GAL<sub>4</sub>).GAR))”, <sup>38</sup>“capro” (megida)”, <sup>16 39</sup>“capretto (máš)”, <sup>40</sup>“capretto primaticcio (máš nim)”, <sup>41</sup>“capretto tardivo (máš sig)”, <sup>42</sup>“ovino ... (udu šu-ki-DU // udu šu-kud)”, <sup>43</sup>“ovino ... (udu (níg-)ki-za)”, <sup>44</sup>“ovino ingrassato (udu KU<sub>7</sub>)”.

*Equidi domestici.* Questa sezione<sup>17</sup> copre le linee 45–51. Essa comprende <sup>45</sup>“mulo ((anše) kúnga)”, <sup>46</sup>“mula ((anše) kúnga-mí)”, <sup>47</sup>“asino (IGI-nitah)”, <sup>48</sup>“asina ([IGI]-<sup>r</sup>mí)”, <sup>18 49</sup>“(un tipo di cavallo) (([anše]) saggan<sub>x</sub>(AMA)<sup>ga-gan</sup>)”, <sup>19 50</sup>“(un tipo di cavalla) (([anše]) saggan<sub>x</sub>(AMA)<sup>ga-gan</sup>-mí)”, <sup>51</sup>“puledro (<sup>du</sup>dùr(LAK-248gunû-ARAD) // dùr(LAK-253.ARAD))”. Alcuni lemmi di questa sezione (linee 48–50) si trovano in *MEE* 15 57, si veda più oltre, r. III:1’–3’.

*Animali selvatici con corna o zanne.* Questa sezione<sup>20</sup> copre le linee 52–62. Essa comprende <sup>52</sup>“pecora-dalla-coda-grassa (gukkal)”, <sup>53</sup>“(un tipo di pecora o ariete dal pelo lungo) (aslum<sub>x</sub>(A.LUM))”, <sup>54</sup>“pecora di montagna (udu kur)”, <sup>55</sup>“elefante (bí-lam<sup>(lum)</sup>)”, <sup>56</sup>“gazzella (maš si-dà)”, <sup>21 57</sup>“cervo (lulim)”, <sup>58</sup>“(un cervide) (šegbar<sub>x</sub>(LAK-263)<sup>bar</sup>)”, <sup>59</sup>“uro (alim(IGI.LAK-248))”, <sup>60</sup>“(un tipo di uro) (alim(IGI.LAK-248)-kúnga)”, <sup>22 61</sup>“capriolo (durah<sub>x</sub>(LAK-263) maš-dà<sup>1</sup>(NI))”, <sup>62</sup>“bisonte (ditan<sub>x</sub>(ELLes-160))”.<sup>23</sup>

16 Su questo termine (LAK-20) si veda di recente Civil 2010:187 (“sow”), con bibliografia.

17 Attestata in AS<sub>1</sub> r. III, E<sub>3</sub> r. III, E<sub>4</sub> r. III.

18 Così propongo di restituire *MEE* 15 57 r. III:1’ (corrispondente a Picchioni 1997: 136, r.I’ 01’, letto [...]-<sup>r</sup>x’). Il termine per “asina” è già reintegrato in questa linea da Pettinato 1981: 66.

19 Per questa linea e la seguente si veda più oltre il commento all’edizione di *MEE* 15 57.

20 Attestata in AS<sub>1</sub> r. III–IV, E<sub>2</sub> r. III, E<sub>4</sub> r. III–IV.

21 Il termine è scritto m[aš si-d]à in *IAS* 28 r. III:18 (fonte AS<sub>1</sub>), [maš si]-dà in *MEE* 3 23 (fonte E<sub>2</sub>, r. III:12) e maš si-dà<sup>1</sup>(NI) in *MEE* 3 18 r. III:16 (fonte E<sub>4</sub>). Come noto, l’uso di scrivere NI al posto di KAK è attestato a Ebla per esempio nel nome di contenitore bur-KAK. Si veda anche, qui sotto, il termine della linea 61 (conservato proprio nella fonte E<sub>4</sub>).

22 Letto alim suhub<sub>x</sub>(BARxAN) in *DCCLT*.

23 Secondo Veldhuis 2014: 250 “interestingly, the passage includes not only natural species, but also the mythical human-faced bull”, ma questo mi pare improbabile, dato fra l’altro che i testi amministrativi di Ebla ben documentano l’esistenza di bisonti che vivevano nelle zone umide dei pressi di Tell Mardikh (si veda uno studio ulteriore). Si veda anche la n. 25 sotto.

*Animali selvatici e pericolosi (carnivori).* Questa sezione<sup>24</sup> copre le linee 63–73. Essa comprende <sup>63</sup>“(un grande rettile) (ušumgal)”, <sup>25</sup> <sup>64</sup>“(leone (ug))”, <sup>65</sup>“(un tipo di felino più piccolo del leone) (ug tur)”, <sup>26</sup> <sup>66</sup>“(lupo (ur-bar))”, <sup>67</sup>“(orso (az))”, <sup>68</sup>“(iena (kir<sub>4</sub>(-ma)))”, <sup>69</sup>“(cane (ur))”, <sup>70</sup>“(un carnivoro) (pirig-bar-dà)”, <sup>71</sup>“(tigre o ghepardo (mun-di-núm))”, <sup>72</sup>“(maiale (šáh(LAK-39)))”, <sup>73</sup>“(cinghiale (šáh(LAK-39) <sup>giš</sup>gi)”. Alcuni lemmi di questa sezione (linee 65–70) si trovano in *MEE* 15 57, si veda più oltre, r. IV:1’–5’.

*Pipistrelli?* Questa sezione<sup>27</sup> copre le linee 74–77. Essa comprende <sup>74</sup>“(un tipo di pipistrello) (SU-pirig)”, <sup>75</sup>“(pipistrello (SU(<sup>mušen</sup>)))”, <sup>76</sup>“(un tipo di pipistrello) (SU-anše(LAK-248))”, <sup>77</sup>“(un tipo di pipistrello) (SU-kir<sub>4</sub>)”.

24 Attestata in AS<sub>1</sub> r. IV, E<sub>2</sub> r. III–IV, E<sub>3</sub> r. IV, E<sub>4</sub> r. IV. Essa è in parte riportata in Veldhuis 2014: 250.

25 Secondo Veldhuis 2014: 250 e n. 35 il termine significa qui “King of the Beasts (lion)”, con riferimento alla discussione di ušumgal di Michalowski 2011: 309. Ma, come notato sopra, n. 23, a proposito del bison, non vedo ragioni certe per importare in una lista lessicale di animali altrimenti tutti reali una caratterizzazione del termine ušumgal forse adatta per i testi letterari. Si noti che la ‘Word List’ *MEE* 3 53 = *MEE* 15 80 ha in r. IV:12–15 questa sequenza di nomi di animali: ušumgal / maš-si-dà<sup>1</sup>(NI) / ditan<sub>x</sub>(ELLes-160) / ug(ZU.PIRIG). A cosa poi esattamente si riferisca ušumgal nella *Lista di animali B* resta incerto, ma deve trattarsi di un predatore di grandi dimensioni, forse un rettile acquatico (sulla questione del coccodrillo nelle fonti cuneiformi si veda Civil 1998).

26 “Lion cub” in Veldhuis 2014: 250.

27 Attestata in AS<sub>1</sub> r. IV, E<sub>2</sub> r. IV, E<sub>4</sub> r. IV. La mia interpretazione come sezione relativa a pipistrelli (su cui si veda in generale Civil 1984b) è congetturale. Pettinato 1981: 59 ha una sequenza [SU].PIRIG / SU.KA / ZU.ANŠE / zu-ri, mentre *CDDL* ha una sequenza ZU-PIRIG / SU-KA / ZU-ANŠE / zu-ri. Entrambe non danno senso. Comunque, “zu-ri” deve esser letto su<sup>(mušen)</sup> (*IAS* 28, fonte AS<sub>1</sub>, r. IV:18: ‘SU’; *MEE* 3 22+23+ r. IV:7<sup>1</sup>: su<sup>(mušen)</sup>, seguendo Archi 1992: 6, “su-HU”, da un frammento inedito join della fonte E<sub>2</sub>; *MEE* 3 18, fonte E<sub>4</sub>, r. IV:17, su<sup>1</sup>(ZU)<sup>(mušen)(RI)</sup>, ma questa fonte scrive NI per KAK, si veda sopra la n. 21, e dunque il suo scriba complica segni più semplici). Un volatile su<sup>(mušen)</sup> è d’altra parte attestato alla linea 124 della *Lu*, fonte eblaita E<sub>2</sub>, *MEE* 3 40, r. IV:5, per cui si veda Veldhuis 2004: 282, con bibliografia (“otherwise unknown bird”; fonte di Fara su-ud<sup>1</sup>NU<sub>11</sub><sup>(mušen)</sup>, fonte di Girsu, età di Ur III, NU<sub>11</sub><sup>(mušen)</sup>). Esso è lì attestato subito dopo su-din<sup>(mušen)</sup>, accadico *šuttin-nu*, “(un tipo di) pipistrello”. Si noti anche la sequenza ug(ZU.PIRIG) / ug(ZU.PIRIG)-tur / SU-pirig / SU-kir<sub>4</sub> nella ‘Word List’ *MEE* 3 53 = *MEE* 15 80, r. IV:15–18. In mancanza di meglio, e anche sulla base del contesto lessicografico, mi pare possibile che nelle linee 74–77 della *Lista di animali B* si abbia una sezione dedicata a pipistrelli di tipo SU (segno forse qui da leggersi sud<sub>x</sub>). Si noti anche che pirig, anše e kir<sub>4</sub>(-ma) sono nomi di grossi mammiferi, adatti a qualificare piccoli animali ritenuti somigliare a o condividere caratteristiche con quelli grandi: sono i piccoli animali in effetti quelli che ci si deve aspettare siano attestati in questa parte finale della lista.



*Anfibi, roditori, piccoli animali acquatici (non pesci), serpenti.* Questa sezione<sup>28</sup> copre le linee 78–116. Essa comprende <sup>78</sup>“(un tipo di tartaruga<sup>?</sup>) (KUD-da)”, <sup>29</sup> <sup>79</sup>“(un animale forse acquatico) (GURUŠ-TAR)”, <sup>80</sup>“(un animale) (‘TUR’-dul)”, <sup>81</sup>“(un animale) ([...])”, <sup>82</sup>“(un animale) ([...]-‘x’)”, <sup>83</sup>“(un animale) (‘x’)”, <sup>30</sup> <sup>84</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>kiši<sub>5</sub>(LAK-247))”, <sup>31</sup> <sup>85</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>LAK-247-KUR)”, <sup>86</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>LAK-247-za)”, <sup>87</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>LAK-247-za-bar)”, <sup>32</sup> <sup>88</sup>“riccio (pèš(LAK-247))”, <sup>89</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>LAK-247-sal<sub>4</sub>)”, <sup>90</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>LAK-247-zé-kešda)”, <sup>91</sup>“ratto (ha-mun-zi-lum)”, <sup>92</sup>“(un animale) (GURUŠ-kešda)”, <sup>93</sup>“(un roditore) (<sup>(NIN)</sup>ka<sub>6</sub>)”, <sup>33</sup> <sup>94</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>kilim<sup>gi-lí</sup>)”, <sup>95</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>LAK-247<sup>sa<sup>?</sup></sup>-ra)”, <sup>96</sup>“(un tipo di roditore) (<sup>(NIN)</sup>LAK-247-GIN)”, <sup>97</sup>“(una tipo di tartaruga) (<sup>nig</sup>nigbuna<sub>x</sub>(U<sub>9</sub>)<sup>na</sup>)”, <sup>34</sup> <sup>98</sup>“ghiro (NI-PÉŠ(LAK-244))”, <sup>35</sup> <sup>99</sup>“(un animale) (gud-a)”, <sup>36</sup> <sup>100</sup>“girino?”

28 Attestata in AS<sub>1</sub> r. V-, E<sub>3</sub> r. V–VI(I<sup>?</sup>), E<sub>4</sub> r. IV–VI.

29 Sul termine si vedano, con bibliografia, Civil 1998: 12 n. 11 e Veldhuis 2004: 286 e n. 141.

30 Letto ḫa-‘x’-ḫi-zi in *DCCLT*.

31 Letto ‘šakkan<sub>x</sub>(ANŠExŠA<sub>3</sub>)’ in *DCCLT* (che adotta la stessa lettura šakkan<sub>x</sub> per i due lemmi seguenti), ma un equide non è qui atteso. La mia lettura e interpretazione si basa su kiši<sub>5</sub> = *pi’āzu*, su cui si vedano Englund 1995:40s. e n. 9, e *CDA*<sup>2</sup>, p. 274, “(a small rodent)”.

32 Letto za-bar-‘ḪU’ in Pettinato 1981: 59, e così anche in *DCCLT*. Si veda più oltre la forma corrispondente del termine, che resta poco chiaro, in *MEE* 15 57 r. IV:4’.

33 Si veda Veldhuis 2002: 68s. e n. 15.

34 Sul termine, attestato anche in *TSŠ* 46 (fonte F della *LaA*), VII:2, e nella ‘Word List’ *MEE* 3 53 = *MEE* 15 80, r. IV:22 (in contesto di nomi di animali), si vedano Civil 1960: 69 s. e 1989: 90, Owen 1981: 40 ss., Conti 1990: 67 (che discute l’equivalenza eblaita *VE* 47, <sup>nig</sup>nigbuna<sub>x</sub>(BÀD)<sup>na</sup> = *ša-la-bù-um*, cosiddetta fonte D, *šalahpuyum*, accadico *šelepū*), Englund 1990: 222ss., Sjöberg 2000: 410 e nn. 4 s. (s.v. NI-LAK-618(?)), Militarev – Kogan 2005: 265s.

35 *MEE* 3 18 (fonte E<sub>4</sub>) r. V:17 è stato letto *pirig<sub>x</sub>* in Pettinato 1981: 59, e X in *DCCLT*. Sulla base della fotografia di *MEE* 3 18 in Pettinato 1981: Tav. VI, propongo di leggere qui NI+PÉŠ e di identificarvi il termine per “ghiro”, ben noto a Ebla, come mostra l’equivalenza della lista lessicale bilingue *VE* 873, NI-PÉŠ = *ar-ra-bù* (cosiddetta fonte D), *a-ra-bù-um* (cosiddette fonti A, B, C), *‘arrabum*, per cui si vedano Krebernink 1983: 33, Civil 1984a: 92, Fronzaroli 1984a: 136, Conti 1990: 205, Sjöberg 1996: 14 e 2000: 410, Militarev – Kogan 2005: 320.

36 Attestato anche in *TSŠ* 46 (fonte F della *LaA*), I:5’, “bufalo” (per la constatazione del differente contesto lessicografico, cioè grandi animali vs. piccoli animali, si veda Sjöberg 2000: 407).

(kun)", <sup>37</sup> <sup>101</sup>“(un animale) (uš<sub>x</sub>(LAK-672)<sup>3</sup>-ga-X)", <sup>38</sup> <sup>102</sup>“(un animale) ([...])", <sup>103</sup>“(un animale) ([...])", <sup>104</sup>“(un animale) ([...])", <sup>105</sup>“(un tipo di serpente, forse cobra, lett. ‘serpente-a-due-teste’) (muš 2-sag)", <sup>106</sup>“(vipera (muš-dagal)", <sup>107</sup>“(un tipo di serpente o rettile) (muš-ba-dur)", <sup>108</sup>“(vipera cornuta (muš-mah)", <sup>109</sup>“(un tipo di grande serpente) (muš-muš)", <sup>110</sup>“(un tipo di serpente) (muš-URUDA)", <sup>111</sup>“(un tipo di serpente) (muš-geštin)", <sup>112</sup>“(un tipo di serpente) (muš-za-tum)", <sup>39</sup> <sup>113</sup>“(anguilla<sup>?</sup> (muš-a)", <sup>40</sup> <sup>114</sup>“(medusa<sup>?</sup> (‘GIDIM?’)", <sup>41</sup> <sup>115</sup>“(un animale) (GAR-MUNU<sub>4</sub>:MUNU<sub>4</sub>-na)", <sup>42</sup> <sup>116</sup>“(un tipo di

37 Cf. VE 1372', kun = šè-ne-bu<sub>16</sub><sup>1</sup>(IR) wa <sup>2</sup>a<sub>5</sub>-sa-lum (cosiddetta fonte A<sub>2</sub>; termini semitici mal letti in Pettinato 1982: 84 e 337) e VE 1371', kun = šè-na-bù (termine sumerico mal letto in Pettinato 1982: 89 e 337), che dunque costituiscono un'unica equivalenza (sulle letture corrette si veda Krebernik 1982: 234 e 236). Mentre la prima traduzione, šè-na-bù, šè-ne-bu<sub>16</sub><sup>1</sup>, identifica il termine eblaita per “coda”, *dinbum*, accadico *zibbatu(m)* (si vedano Krebernik 1983:44, “/din(a)bu(m)/, /din(ə)bu(m)/”, e 2006: 85 s., “danab-”, Fronzaroli 1984a: 150, “/dinab-um/”, 1984b: 160, “danab-um”, 1997: 284 n. 13, “/din(a)b-u(m)/”, Militarev – Kogan 2000: 60 s., “danabum”), la seconda fa riferimento a un animale acquatico. Ciò risulta dal confronto di <sup>2</sup>a<sub>5</sub>-sa-lum con le grafie semitiche dell'equivalenza in VE 743, ku<sub>6</sub>-muš = a-sa-lum (cosiddetta fonte C), <sup>2</sup>a<sub>5</sub>-sa-lu-um (cosiddetta fonte A), <sup>2</sup>a<sub>5</sub>-sa-lum (cosiddetta fonte B), che fanno propendere per un'interpretazione unitaria *hašlum* (si veda in tal senso Fronzaroli 1984a: 136, “(a kind of lizard)”, e 1984b: 166 s., “un tipo di lucertola”; inoltre, Sjöberg 1996: 15 n. 11, “a kind of lizard”, e 1999: 537, e Militarev – Kogan 2005: 144). Non mi è chiaro se per identificare l'animale della linea della *Lista di animali B* in esame debba prevalere l'idea della forma serpentiforme e attorcigliata, suggerita da kun e da ku<sub>6</sub>-muš (per VE 743 Pettinato 1981: 103 e Fronzaroli 1984b: 166 già pensavano all'“anguilla”), o quella del piccolo di rettili e animali consimili, suggerita dalla comparazione semitica per *hašlum*. Si noti anche l'esistenza dell'animale acquatico muš-a più oltre, l. 113, che potrebbe identificare proprio l'“anguilla”. La traduzione “girino” di kun = *hašlum* resta dunque puramente congetturale, ma tende a dar conto del contesto lessicografico, che mi pare indichi un animale acquatico.

38 MEE 3 18 (fonte E<sub>4</sub>) r. V:20 è stato letto LAK-672<sup>3</sup>-ga(...) in Pettinato 1981: 59; la fotografia in MEE 3, Tav. VI, può suggerire che l'ultimo segno sia H<sub>1</sub>U, ma non è un uccello l'animale qui atteso (anche se potrebbe trattarsi di un pesce volante o di qualcosa del genere); comunque, per uš<sub>x</sub>-ga<sup>mušen</sup>, forse un tipo di gufo, si veda Veldhuis 2004: 298. Ma il termine della *Lista di animali B* va collazionato.

39 Probabile prestito semitico.

40 Letto a-mu[š-...] in Pettinato 1981: 59, seguito da DCCLT.

41 Paleografia in Picchioni 1997: 277, no. 47. La mia interpretazione è congetturale, e sarà giustificata altrove (leggi LAGAR+H<sub>1</sub>ÚL?). In ogni caso questo nome di animale compare anche in MEE 15 45 v. III:4 (si veda più oltre) e in TSS 46 (fonte F della LaA), IV:4 (su quest'ultima attestazione si veda per il momento Sjöberg 1996:18, che comprensibilmente lo ritiene non connesso con gidim = *eṭemmu*). A mia conoscenza, l'equivalenza GIDIM =

serpente) (muš-<sup>7</sup>x<sup>7</sup>). Alcuni lemmi di questa sezione (linee 85–97 e 106–116) si trovano in *MEE* 15 57, si veda più oltre, r. V:1'–12' e VI:1'–11'.

*Insetti.* Questa sezione<sup>43</sup> copre le linee 117–134+. Essa comprende<sup>117</sup> “insetto parassita, pidocchio (uman)”,<sup>44</sup> 118 “... (UH.UH)”,<sup>119</sup> “(un infestante dei cereali) (UH-še)”,<sup>45</sup> 120 “farfalla (gir[iš<sub>x</sub>(UH)<sup>mušen</sup>])”,<sup>46</sup> 121 “(un insetto) (U[H-...])”,<sup>122</sup> “(un tipo di insetto) ([...])”,<sup>123</sup> “(un tipo di insetto) ([...])”,<sup>124</sup> “(un tipo di insetto) ([...])”,<sup>125</sup> “(un tipo di insetto volante) (bi[r<sub>5</sub>-...])”,<sup>126</sup> “... (bir<sub>5</sub>-bir<sub>5</sub>)”,<sup>127</sup> “(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-<sup>7</sup>gú<sup>7</sup>)”,<sup>128</sup> “(un tipo di insetto) (GAR-<sup>7</sup>DÍ<sup>7</sup>-MA)”,<sup>129</sup> “(un tipo di insetto rumoroso?) (mul<sub>x</sub>(AN.AN)-mal<sub>x</sub>(AN.AN))”,<sup>47</sup> 130 “(un tipo di insetto rumoroso?) (nub<sub>x</sub>(AN.AN)-nab)”,<sup>131</sup> “(un tipo di insetto parassita) (téš-téš:IGI)”,<sup>132</sup> “(un tipo di bruco) (NA-zi)”,<sup>133</sup> “(un tipo di bruco) (BALAG<sup>7</sup>-DU, o bir<sub>5</sub>-[na]-DU.[DU] (?))”,<sup>134</sup> “(un tipo di insetto) ([...])”,<sup>7</sup> “(un tipo di insetto) (<sup>7</sup>x-x<sup>7</sup>)”,<sup>7</sup> “(un tipo di insetto) (Ú-GAN-KU-<sup>7</sup>X<sup>7</sup>)”. I lemmi di questa sezione si trovano solo in *MEE* 15 57, si veda più oltre, r. VII:1' – VIII:2'.

Considerate le limitazioni sopra ricordate, una nuova edizione, ancora ovviamente preliminare, di TM.75.G.5194+5200+ = *MEE* 15 57 può esser la seguente:<sup>48</sup>

recto		
*III:1'	[IGI]- <sup>7</sup> mf <sup>7</sup>	(48)
*III:2'	[šaggan <sub>x</sub> (AMA) <sup>ga</sup> ]- <sup>gan</sup>	(49)

zu-nu-tum di VE 1244' (cosiddetta fonte A<sub>2</sub>), probabilmente qui rilevante, non è stata ancora interpretata.

42 Stesso contesto lessicografico per l'attestazione del termine nella 'Word List' *MEE* 3 53 = *MEE* 15 80, r. V:2 (letto níg-DIM<sub>4</sub>+DIM<sub>4</sub>-na in Civil 2008: 73).

43 Attestata in E<sub>3</sub> r. VII-VIII.

44 Su uman a Ebla si veda Fronzaroli 2006: 801 ss., che discute la forma semitica *kalmatum*, o forse meglio *qalmatum*, attestata in VE 1022 (uman = *ga-ma-tum*, *ga-ma*<sup>1</sup>(NA)-*du-um*, cosiddette fonti B, A) e precedentemente identificata in Civil 1984a: 90 e in Fronzaroli 1984b: 177.

45 Si veda Fronzaroli 2006: 802 (“še-um[an](U[H]) as ‘barley parasite, weevil’”).

46 Si veda già Bonechi 2008: 16 n. 77.

47 Il lemma è stato letto <sup>d</sup>mul in Picchioni 1997: 137. La mia interpretazione è basata sull'idiofono \*mul-mal za, per il quale si veda Black 2003: 49 s. Applico la stessa idea di un insetto rumoroso anche al lemma seguente, ugualmente letto <sup>d</sup>mul nell'*editio princeps*, anche se potrebbe trattarsi di una dittografia.

48 Le caselle lette diversamente rispetto all'*editio princeps* sono marcate da un \*.

*III:3'	[šaggan <sub>x</sub> (AMA) <sup>ga-gan</sup> -m]í	(50)
	[...]	
*IV:1'	ʾugʾ([SU].PIRIG)	(64)
*IV:2'	ʾugʾ([SU].PIRIG) [tur]	(65)
*	<ur-bar>	(66)
*IV:3'	az <sup>1</sup> ([ZA].LAK-247)	(67)
*IV:4'	kir <sub>4</sub>	(68)
IV:5'	ur	(69)
	[...]	
*V:1'	<sup>NIN</sup> kiš <sub>5</sub> (LAK-247)	(84)
*V:2'	<sup>NIN</sup> LAK-247:[kur]	(85)
*V:3'	<sup>NIN</sup> LAK-247:[za]	(86)
*V:4'	[ <sup>NIN</sup> LAK-247]-za-bar <sup>1</sup> (PAP <sup>2</sup> ) {GÁ} <sup>?</sup>	(87)
V:5'	peš(LAK-247)	(88)
*V:6'	<sup>[NIN]</sup> LAK-247:sal <sub>4</sub>	(89)
*V:7'	<sup>[NIN]</sup> LAK-247:[zé-kešda]	(90)
*V:8'	[ḥa-mun:zi]-lum	(91)
*	<GURUŠ-kešda>	(92)
*V:9'	<sup>[NIN]</sup> ka <sub>6</sub>	(93)
*V:10'	<sup>[NIN]</sup> kilim <sup>[gi-lí]</sup>	(94)
*V:11'	<sup>NIN</sup> LAK-247 <sup>[sa?-ra]</sup>	(95)
*V:12'	<sup>[NIN]</sup> LAK-247-GIN	(96)
	[...]	
*VI:1'	[muš]-2-sag	(105)
*VI:2'	muš <sup>1</sup> :dagal <sup>1</sup>	(106) <sup>49</sup>
*VI:3'	muš:ba-dur	(107)
*VI:4'	muš:ʾmaḥʾ	(108)
*VI:5'	muš-muš	(109)
*VI:6'	muš:URUDA	(110)
*VI:7'	muš:geštin	(111)
*VI:8'	muš:za-tum	(112)
*VI:9'	muš-a	(113)
*VI:10'	ʾGIDIMʾ	(114)

49 Il lemma è stato letto GÁ-kalam in Picchioni 1997: 137. La mia proposta di lettura si basa su *MEE* 4 96+ (fonte E<sub>1</sub> della *Lba*) r. VI:8–9 = muš:dagal / *i-ba-ù-um*, *ʾipum*, “vipera” (come ben visto da Wiggermann 1994: 233). Mentre è certo che in *MEE* 15 57 dagal (cioè AMA = GÁxAN) deve essere il primo segno, il secondo deve essere un MUŠ mal scritto al punto da somigliare a un KALAM, forse su un segno eraso.

*	<GAR-PAP.PAP:PAP.PAP-NA>	(115)
*VI:11'	muš- <sup>r</sup> x <sup>r</sup>	(116) <sup>50</sup>
	[...]	
*VII:1'	bi[r <sub>5</sub> -...]	(125)
*VII:2'	bir <sub>5</sub> -bir <sub>5</sub>	(126)
*VII:3'	bir <sub>5</sub> - <sup>r</sup> gú <sup>?</sup>	(127)
*VII:4'	GAR- DI <sup>?</sup> -MA	(128) <sup>51</sup>
*VII:5'	mul <sub>x</sub> (AN.AN)-mal <sub>x</sub> (AN.AN)	(129)
*VII:6'	nub <sub>x</sub> (NAB)-nab	(130)
*VII:7'	téš-téš:IGI	(131) <sup>52</sup>
*VII:8'	NA-zi	(132) <sup>53</sup>

50 Letto muš-d[a<sup>?</sup>] in Picchioni 1997: 137.

51 Letto nì-<sup>r</sup>ki<sup>r</sup>-ma in Picchioni 1997: 137. Cf. qui sotto MA-DI in *MEE* 15 45 v. III:2.

52 Cf. téš-téš-IGI in *MEE* 4 104+, 4', fonte E<sub>1</sub> della *Lba*. Nella lista lessicale bilingue eblaita téš-téš-kú di *VE* 164 è chiaramente tradotto con una forma, [du]-uš-[da]-gi-lum (cosiddetta fonte D), che deriva dal semitico \*kl, "mangiare". Su questa equivalenza si veda, con bibliografia, Conti 1990: 90, che commenta: "qui verosimilmente 'moltiplicazione'". Si noti però che l'equivalenza precedente, *VE* 163, identifica la "carestia, fame", šag<sub>4</sub>-gar = *sa-u*<sub>9</sub>, cosiddetta fonte D, *dar-zu-um*, cosiddette fonti A, B, C, *šahyūm* e *tarzūm*, su cui si veda Sjöberg 2003: 538s. e 539s. È dunque verosimile che *VE* 163–164 renda la coppia di antonomimi "carestia, fame" vs. "saziarsi di cibo". Incidentalmente, si noti che UR-UR si trova alla l. 93 della composizione tradizionalmente nota come 'Tribute List', nella sua sezione finale, quella delle ll. 89–96, che è identica alla prima sezione, ll. 1–10, della cosiddetta 'Plant List' (le due composizioni sono ora meglio denominabili come, rispettivamente, *Ad-gi<sub>4</sub>* e *Early Dynastic List of Vegetables*, si veda Civil 2013: 16, 19). Da rimarcare allora è che una lista lessicale monolingue sumerica eblaita di tipo éš-bar-kin<sub>5</sub>, TM.75.G.1926 = *MEE* 15 26, reca in sequenza in r. III':12–14 (Picchioni 1997: 74) i termini UR-UR / SAR-LAK-175 / BAD-LAGABxA, con una modalità che mi pare chiaramente reminescente delle linee 93, 95 e 96 di *Ad-gi<sub>4</sub>* dove compaiono gli stessi termini (contesto di raccolto nei campi e negli orti, si veda Civil 2013: 48 ss.). Tornando a téš-téš-IGI di *MEE* 15 57, si noti che in *Hh* XIV 279–282 un termine per "bruco", *ākilu*, lett. "divoratore", sul quale si veda Hurowitz 2002, è attestato in corrispondenza di ušu-sim-ma, ušu-GÍR-GÍR, ur<sub>4</sub>-ur<sub>4</sub>, kad<sub>5</sub>-kad<sub>5</sub> e zig-zig. È verosimile allora che téš-téš-IGI identifichi un bruco, aprendo una sezione dedicata a questi animali che proseguirebbe nelle due caselle successive con termini quali il privo di confronti NA-zi, forse da comparare a nomi accadici di bruchi quali *mūnu* e *nappillu*, corrispondenti in *Hh* XIV 273–275 ai sumerici za-na, za-na-maḥ, za-na-bal, za-na-MUL, e il sospetto 'BALAG'-DU, che – se vi fosse stata confusione fra i segni complessi BALAG e NAM – mi parrebbe da emendare in bir<sub>5</sub>-na-DU.DU, termine cui nella lista lessicale bilingue di Ebla corrisponde *nu-bí-a-núm*, *nuppilānum*, altro nome di un tipo di bruco (sul quale si vedano Sjöberg 2000: 413 e n. 11, e Bonechi 2008: 16s. e 2011–2012: 58), a meno che "NA-zi" e "BALAG-DU" non appartengano a un'unica casella, da leggersi appunto bir<sub>5</sub>-na-DU.DU o in altro modo.

*VII:9'	BALAG <sup>?</sup> -DU	(133)
	[...]	
VIII:1'	'x-x'	(?)
*VIII:2'	Ú-GAN-KU-'X' (?)	(?)
	[...]	

Venendo ora a *MEE* 15 45, ho fatto riferimento a questo frammento come alla ‘Ebla List with Names of Noxious Animals’ in Bonechi 2010:34.<sup>54</sup> La natura esatta del frammento è difficile da determinare, ma per certo esso non appartiene alle liste di tipo *éš-bar-kin*<sub>5</sub> e non è una ‘Word List’. L’ipotesi che mi pare più verosimile è che si tratti di un ulteriore frammento appartenente proprio a una delle cinque fonti della *Lista di animali B*. In tal caso, esso ne documenterebbe la sua parte finale, e più probabilmente quella di una delle due fonti della versione più lunga (*E*<sub>1</sub> o *E*<sub>2</sub>), dato che il frammento appartiene a una tavoletta che nel verso raggiunge la terza colonna. Si nota in effetti che *MEE* 15 45 reca più termini per le sezioni finali della lista, e sembra ragionevole pensare che in massima parte esso illustri i lemmi delle linee 161–203, cioè quelli mancanti nelle versioni più brevi (*E*<sub>3</sub>, *E*<sub>4</sub>, *E*<sub>5</sub>).

È possibile avanzare la seguente ricostruzione preliminare del lessico e della semantica del frammento *MEE* 15 45:

*Pipistrelli*<sup>?</sup>: <sup>1'</sup>“(un tipo di pipistrello) (SU-ANŠE(LAK-253'))”,  
<sup>2'</sup>“pipistrello (SU<sup>mušen</sup>)”.

*Anfibi, rettili, serpenti, molluschi*: <sup>3'</sup>“(un tipo di tartaruga<sup>?</sup>) (KUD-da)”,  
 [...], <sup>4'</sup>“(un tipo di lucertola) (NIN-ḥu-da)”, <sup>5'</sup>“(un piccolo animale) (za-rí-ḤÚL)”,  
<sup>6'</sup>“(un piccolo animale) (ḤÚL)”, <sup>7'</sup>“(un piccolo animale) (me-da-kiši<sub>17</sub>(GÍRI))”,  
<sup>55</sup> [...], <sup>8'</sup>“vipera (muš-dagal)”, <sup>9'</sup>“(un tipo di serpente o rettile) (muš-ba-dur)”,  
<sup>10'</sup>“vipera cornuta (muš-maḥ)”, <sup>11'</sup>“(un tipo di grande serpente) (muš-muš)”,  
<sup>12'</sup>“(un tipo di serpente) (muš-URUDA)”, <sup>13'</sup>“(un tipo di serpente) (muš-geštin)”,  
 [...], <sup>14'</sup>“(un animale) ([...]-'x'-[...])”, <sup>15'</sup>“(un tipo di mollusco) (<sup>ba</sup>arina<sub>x</sub>(<sup>a</sup>RI<sub>8</sub><sup>na</sup><sub><ku6></sub>))”,<sup>56</sup>

53 Per il verosimile contesto lessicografico di questo lemma e del seguente si veda la nota precedente.

54 Che il testo *MEE* 15 45 contenesse lessico faunistico era già noto a Fronzaroli 2006: 805 e n. 34.

55 Il termine è attestato anche in *MEE* 4 112+ (fonte *E*<sub>1</sub> della *Lba*), me-da-'kiši<sub>17</sub>' = *da-rí-id*<sub>x</sub>(NI) *šu-ga-ga-bí, tārūt duqaqqapim* (su questa equivalenza si vedano Kreberník 1983:39 e 1991: 140, Civil 1984a: 90, Fales 1984: 186 e Sjöberg 1996:23).

56 Per questo mollusco dotato di conchiglia si vedano Sjöberg 2000: 409 s. e Civil 2010: 183.

*Insetti:* <sup>16'</sup>“tarma (za-zú)”, <sup>57 17'</sup>“mosca (bir<sub>5</sub>)”, <sup>58 18'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-gi<-zi>)”, <sup>59 19'</sup>“tafano (bir<sub>5</sub>-anše)”, <sup>60 20'</sup>“(un tipo di grillo) (bir<sub>5</sub>-zi-zi-nu)”, <sup>61 21'</sup>“(un tipo di grillo) (bir<sub>5</sub>-ZUM)”, <sup>62 22'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-zi-du-zi-tum)”, <sup>63 23'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-rig<sub>4</sub>-rig<sub>4</sub>)”, <sup>24'</sup>“locusta (bir<sub>5</sub>-KUR)”, <sup>64</sup> [...], <sup>25'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-sa-um)”, <sup>65 26'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-wi-zi:LUM)”, <sup>66 27'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-MA-DURAH-NUN-EN)”, <sup>28'</sup>“(un tipo di insetto volante, lett. ‘mosca della polvere’) (bir<sub>5</sub>-saḥar)”, <sup>67 29'</sup>“(un tipo di insetto volante, lett. ‘mosca della cenere’) (bir<sub>5</sub>-dè)”, <sup>68 30'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-LAK-240<sup>1?</sup>)”, <sup>31'</sup>“(un

57 Prestito semitico, cf. *za-zu-um* in *MEE* 4 116+ (fonte E<sub>2</sub> della *Lba*) r. IV:7, *sāsum*, “tarma”, Akk. *sāsu(m)* (su quest’ultima attestazione si vedano Sjöberg 1996: 18, Sum. \**zaz*, prestito, Cavigneaux – al-Rawi 2002: 43 e Fronzaroli 2006: 803).

58 Su bir<sub>5</sub> in generale si vedano Cavigneaux – al-Rawi 2002: 45 e n. 122, e Veldhuis 2004: 224 ss. Su bir<sub>5</sub> a Ebla si veda Bonechi 2008: 16 e n. 75, con bibliografia, con discussione di *VE* 1098 (cosiddetta fonte B), bir<sub>5</sub> = *še-bù*, *ḏibbum*.

59 Cf. bir<sub>5</sub>-gi-zi, attestato in *TSS* 46 (fonte F della *LaA*), r. VII:3, su cui si vedano Sjöberg 2000: 410 e Cavigneaux – al-Rawi 2002: 45.

60 Cf. bir<sub>5</sub>-anše(LAK-240), attestato in *TSS* 46 (fonte F della *LaA*), r. VII:4, su cui si vedano Sjöberg 2000: 410 e Cavigneaux – al-Rawi 2002: 45.

61 Si tratta di un prestito dal semitico, da confrontare con bir<sub>5</sub>-gán-na e varianti = *zizānu*, “(a cricket or grasshopper)” (*PSD* B p. 210), o con bir<sub>5</sub>-tur-tur = *zerzerru*, *zunzunu*, “(a minuscule insect)” (*PSD* B p. 215). Probabilmente la grafia di *MEE* 15 45 implica un termine semitico *zizīnum* o *zinzīnum*.

62 Cf. bir<sub>5</sub>-za-pa-ág, bir<sub>5</sub>-zum-ág in *PSD* B p. 216, “(a cricket)”.

63 Certo un prestito dal semitico, probabilmente occidentale (forma reduplicata *li2li2(-t-)*); cf. accadico *sīnu*, “(un tipo di insetto)”, *CDA*<sup>2</sup>, p. 325?

64 Cf. *VE* 1094, bir<sub>5</sub>-KUR = *ir-bí-núm* (cosiddette fonti B, A<sub>2</sub>), *erbēnum* < \**arbay-ān-um*, discusso, con bibliografia, in Bonechi 2008: 17 e n. 79, e 2011–2012: 57 e n. 64.

65 Probabilmente un prestito dal semitico.

66 Se ben letto, un prestito dal semitico.

67 Lo stesso termine si trova anche in *TSS* 46 (fonte F della *LaA*), r. VII:15, su cui si vedano Sjöberg 2000: 412, “dust fly”, e Cavigneaux – al-Rawi 2002: 45. Esso corrisponde a *še<sup>1</sup>(TÚG)-bù saḥar* di *MEE* 4 116 (fonte E<sub>2</sub> della *Lba*) r. V:2 (discusso in Sjöberg 1996: 19, che però legge “TUG<sub>2</sub>-bù IŠ [...] IŠ might be *eperum* ‘dust’, ‘loose earth’ and TUG<sub>2</sub>-bù *eperim* (*aparim*) then refers to an animal living in the dust, cf. min-saḥar-ra = *lamšatu* ‘dust fly’, nim-tur-saḥar = *baqqu*”), dove il primo termine è certo da intendersi *ḏibbum*, “mosca”, si veda qui sopra la n. 58.

68 Il termine può esser spiegato grazie al suo corrispondente semitico *še<sup>1</sup>(TÚG)-bù ti-ga-me*, nome di insetto attestato in *MEE* 4 116 (fonte E<sub>2</sub> della *Lba*), r. V:3 (quest’ultimo è stato mal letto “*ši-bu ti-ša<sup>2</sup>-me*” in Pettinato 1982: 386, e cf. Sjöberg 1996: 19s., “it would be temp-

tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-GI)", <sup>69</sup> <sup>32'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-DAR)", <sup>70</sup> <sup>33'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-ditan<sub>x</sub>(ELLES-160))", <sup>34'</sup>“(un tipo di insetto volante) (bir<sub>5</sub>-lú-A)", <sup>71</sup> [...], <sup>35'</sup>“(un tipo di piccolo insetto parassita) (UH-tur)", <sup>36'</sup>“(un tipo di insetto parassita, forse sanguisuga) (UH-DU)", <sup>72</sup> <sup>37'</sup>“(un tipo di insetto, probabilmente un infestante del fico) (zi-zi-peš)", <sup>73</sup> <sup>38'</sup>“(un tipo di insetto) (LAK-777)", <sup>74</sup> <sup>39'</sup>“(tarlo (uman-<sup>giš</sup>ur)", <sup>75</sup> <sup>40'</sup>“(un tipo di insetto) (IM)", <sup>41'</sup>“(un tipo di insetto parassita) (NIN-TAG)", <sup>76</sup> <sup>42'</sup>“(un tipo di insetto parassita) (NIN-sa-ba)", <sup>43'</sup>“(un tipo di insetto parassita) (NIN-GÍRgunû-LUM)", <sup>44'</sup>“(un tipo di insetto) (šika-LU-mes<sup>3</sup>)", <sup>45'</sup>“(un tipo di in-

ting to connect *ti-ša-me* (if to be read so) with Akk. *tašlamtu* (: *tšlm-t*) ‘agama’). Tale corrispondenza è certa, poiché *MEE* 15 45 reca la sequenza sumerica bir<sub>5</sub>-saḥar / bir<sub>5</sub>-dè e *MEE* 4 116 quella semitica šē<sup>1</sup>(TÚG)-bù saḥar / šē<sup>1</sup>(TÚG)-bù *ti-ga-me* (GA è lettura sicura, si veda la fotografia in Pettinato 1982: Tav. XXIII). La grafia *ti-ga-me* va dunque interpretata come il genitivo dell'eblaita *ṭikmum*, “cenere”, da confrontare con l'accadico *ṭikmēnu* e varianti, in Mesopotamia corrispondente al sumerico dè, “cenere” (*CDA*<sup>2</sup>, p. 415).

69 Forse da leggersi bir<sub>5</sub>-sig<sub>17</sub>, se il riferimento è a un insetto volante dorato (e si veda anche la nota seguente).

70 Se da leggersi bir<sub>5</sub>-gūn, il riferimento sarebbe a un insetto volante policromo (e si veda la nota precedente); tuttavia, anche l'alternativa bir<sub>5</sub>-dar deve esser presa in considerazione.

71 Cf. bir<sub>5</sub>-lú in *TSS* 46 (fonte F della *LaA*) r. VII:17, su cui si veda Sjöberg 2000: 412.

72 Il termine è stato discusso in Bonechi 2010: 34.

73 Il termine è attestato anche in *TSS* 46 (fonte F della *LaA*) VIII:17; per la sua possibile interpretazione si veda Sjöberg 2000: 413 e n. 12 (“it might be zi:zi-peš<sub>3</sub>: ‘the zizi-pest (who feed on) figs’”).

74 Da confrontare con il nome di insetto scritto LAK-777-dara<sub>4</sub> di *TSS* 46 (fonte F della *LaA*) VII:12', sul quale si veda Sjöberg 2000: 411.

75 Si veda Fronzaroli 2006: 805. Come notato in Picchioni 1997: 173 n. 355, lo stesso termine è attestato in *MEE* 4 112+ (fonte E<sub>1</sub> della *Lba*) v. I:1'. La stessa lista reca, nella sua fonte E<sub>2</sub>, in *MEE* 4 116 r. III:8, un lemma, muš *gi-su-rí*, che dà la forma eblaita di <sup>giš</sup>ur, “tetto” (*šari*<sup>9</sup> *gišūrim*, comparabile con muš-<sup>giš</sup>ur = *šēr gušūri* di *Hh* XIV:27, si veda su questo Sjöberg 1996: 16).

76 I termini in v. II:6–9 sono enigmatici; la presenza di tre lemmi che iniziano con NIN- potrebbe far pensare a una ripresa della sezione dedicata ai roditori (non impossibile nella parte finale di una recensione eblaita della *Lista di animali B*, evidentemente ancora in fase di formazione). Credo, tuttavia, che sia preferibile considerarli nomi di insetti. Per NIN in questo contesto lessicografico faccio riferimento all'equivalenza di *MEE* 4 112+ (fonte E<sub>1</sub> della *Lba*), v. II:1–2, NIN-KI / *na-iš* 'gàr'-[*ga-rí-im*], dove il termine semitico va reintegrato sulla base del lemma nella fonte E<sub>2</sub>, *MEE* 4 116, r. V:4, *na-iš* *gàr-ga-rí-im*. Quest'ultimo idioma è stato interpretato come “animali infestanti, nocivi” in Civil 1982: 11s., n. 14 (“vermin”) e 1984:91 (in seguito si vedano Conti 1990: 66s., n. 18, e 1998: 13, Krebernik 1992: 132s., Sjöberg 1996: 20 ss. e 1999: 546).



setto) (IŠ-NE:NE-tum)”,<sup>77</sup> [...],<sup>46</sup> “acaro infestante la farina (še-a-sa)”,<sup>78</sup>  
<sup>47</sup>“(un tipo di insetto) (MA-DI)”,<sup>79</sup> <sup>48</sup>“(un tipo di insetto) (MA-DAR)”,<sup>80</sup>  
<sup>49</sup>“(un animale) (‘GIDIM’),<sup>50</sup> “... (‘GIDIM’-‘GIDIM’), [...]”.

Con le stesse limitazioni già ricordate sopra per la nuova edizione di *MEE* 15 57, propongo ora un’analoga rilettura preliminare del testo di TM.75.G.3044 = *MEE* 15 45, confrontando a destra i suoi termini con quelli delle versioni brevi della *Lista di animali B* come ricostruita sulla base dei dati a disposizione di chi scrive:

recto

	[...]	
*I’:1’	SU-ANŠE(LAK-253 <sup>1</sup> )	(1’) = (76) <sup>81</sup>
I’:2’	SU <sup>mušen</sup>	(2’) = (75)
*I’:3’	ʾkudʾ-da	(3’) = (78) <sup>82</sup>
	[...]	
II’:1’	[N]IN-ḥu-da	(4’)
II’:2’	za-rí-ḤÚL	(5’)
II’:3’	ḤÚL <sup>83</sup>	(6’)
*II’:4’	ʾmeʾ-da-ʾkiši <sub>17</sub> (GÍRI)ʾ	(7’)
	[...]	
*III’:1’	[m]uš:[dagal]	(8’) = (106)
*III’:2’	muš:[ba]-ʾdurʾ	(9’) = (107)
*III’:3’	muš:maḥ	(10’) = (108)

<sup>77</sup> Interpretazione incerta (IŠ = saḥar?), ma -tum suggerisce un prestito dal semitico.

<sup>78</sup> Cf. še-a-sa = a-za-ma-mi-tum in *MEE* 4 112+ (fonte E<sub>1</sub> della *Lba*) v. VI:1–2, ʾasmamīttum < \*smd, “macinare (farina)” (su questa equivalenza si vedano Civil 1984a: 92 e Sjöberg 1996: 23 s.).

<sup>79</sup> Cf. qui sopra GAR-ʾDÍʾ-MA in *MEE* 15 57 r. VII:4. Mi chiedo se DI qui possa significare “sciame” (per l’interpretazione di *MEE* 4 96+ (fonte E<sub>1</sub> della *Lba*), r. VI:6–7, di = a-la-ag-[tum], come halaktum, “sciame”, si vedano Bonechi 2001: 141 e Catagnoti 2012: 58 e n. 222). Inoltre, forse MA = pèš, “fico”.

<sup>80</sup> Cf. MA-DAR in *TSŠ* 46 (fonte F della *LaA*) r. VII:8, e nella *Word List* ‘Megalla’, linea 65 (Civil 2010: 234 e 239), anche qui in contesto di insetti (la linea 64 si riferisce alla “formica”, Civil 2010: 229; per la “formica” a Ebla, nella *Lba*, anche Bonechi 2011-2012: 57, n. 63).

<sup>81</sup> Letto SU.GÍRI in Picchioni 1997: 123; si veda anche Picchioni 1997: 172, n. 352 (“variante grafica di SU.PIRIG”) e 276, no. 34 (paleografia).

<sup>82</sup> Letto ʾxʾ-da in Picchioni 1997: 123.

<sup>83</sup> Non credo sia da leggersi bibra, termine che identifica un uccello.

*III':4'	muš:muš <sup>1</sup> (AN <sup>?</sup> )	(11') = (109)
III':5'	muš:URUDA	(12') = (110)
III':6'	muš:geštin	(13') = (111)
	[...]	
IV':1'	[...]- <sup>r</sup> x'-[...]	(14')
*IV':2'	<sup>[ba]</sup> arina <sub>x</sub> ( <sup>a</sup> RI <sub>8</sub> <sup>na</sup> ) <sup>&lt;ku6&gt;</sup>	(15')
*IV':3'	za-zú	(16')
*IV':4'	bir <sub>5</sub>	(17')
*IV':5'	bir <sub>5</sub> -gi<-zi>	(18')
*IV':6'	bir <sub>5</sub> -anše	(19') <sup>84</sup>
*IV':7'	bir <sub>5</sub> -zi-zi-nu	(20')
*IV':8'	bir <sub>5</sub> -ZUM	(21')
*IV':9'	bir <sub>5</sub> -zi-du-zi-tum	(22')
*IV':10'	bir <sub>5</sub> -rig <sub>4</sub> -rig <sub>4</sub>	(23')
*IV':11'	bir <sub>5</sub> -KUR	(24')
	[...]	
verso		
*I:1	bir <sub>5</sub> -sa-um	(25')
*I:2	bir <sub>5</sub> -wi-zi:LUM	(26')
*I:3	bir <sub>5</sub> -MA-DURAḥ-NUN-EN	(27') <sup>85</sup>
*I:4	bir <sub>5</sub> -saḥar	(28')
*I:5	bir <sub>5</sub> -dè	(29')
*I:6	bir <sub>5</sub> -LAK-240 <sup>1?</sup>	(30') <sup>86</sup>
*I:7	bir <sub>5</sub> -GI	(31')
*I:8	bir <sub>5</sub> -DAR	(32')
*I:9	bir <sub>5</sub> -ditan <sub>x</sub> (ELLes-160)	(33')
*I:10	bir <sub>5</sub> -lú-A	(34')
	[...]	
*II:1	Uḥ-tur	(35')
*II:2	Uḥ-DU	(36')
*II:3	zi-zi-pèš	(37')
*II:4	LAK-777<.LAK-670>	(38')
*II:5	uman- <sup>giš</sup> ur	(39')

84 Letto nam-gìri in Picchioni 1997: 124 (e cf. qui sotto il termine, certamente differente, attestato in v. I:6).

85 Letto nam-X-X-nun-gada-en-ma in Picchioni 1997: 124 (paleografia *ibid.*, p. 276, no. 35).

86 Letto nam-gìri<sup>?</sup> in Picchioni 1997: 124 (paleografia *ibid.*, p. 276, no. 36); cf. qui sopra il termine attestato in r. IV':6.

*II:6	IM	(40')
*II:7	NIN-TAG	(41')
*II:8	nin-sa-ba	(42')
*II:9	nin-GÍRgunû-LUM	(43')
*II:10	šika-LU-mes <sup>87</sup>	(44')
*II:11	IŠ-NE:NE-tum	(45')
	[...]	
III:1	še-a-sa	(46')
III:2	MA-DI	(47')
III:3	MA-DAR	(48')
III:4	'GIDIM'	(49') = (114)
III:5	'GIDIM' - 'GIDIM'	(50')
	[...]	

La struttura di questa parte della lista lessicale di animali *MEE* 15 45 è dunque la seguente:

- r. I':1'–2' fine della sezione dedicata ai pipistrelli<sup>87</sup> (sulla quale si veda sopra);
- r. I':3' inizio della sezione dedicata a anfibi, roditori, piccoli animali acquatici (non pesci);
- r. II':1'–IV':2' sezione dedicata a serpenti vari;
- r. IV':3'– fine sezione dedicata a insetti.

#### ABBREVIAZIONI

ATU 3 = R.K. Englund – H.J. Nissen, *Die lexicalischen Listen der archaischen Texte aus Uruk*, unter Miterbeit von P. Damerow, *Archaische Texte aus Uruk* 3, Berlin: Gebr. Mann Verlag, 1993.

CDA<sup>2</sup> = J. Black – A. George – N. Postgate, *A Concise Dictionary of Akkadian*. 2<sup>nd</sup> (corrected) printing, SANTAG 5, Wiesbaden: Harrassowitz, 2000.

DCCLT = *Digital Corpus of Cuneiform Lexical Texts*, online all'indirizzo <http://oracc.museum.upenn.edu/dcclt/Q000299> (accesso 4 marzo 2014).

IAS = R.D. Biggs, *Inscriptions from Tell Abū Šalābikh*, *Oriental Institute Publications* 99, Chicago: The University of Chicago Press, 1974.

*MEE* = *Materiali Epigrafici di Ebla*, Napoli – Roma, 1979–.

*PIHANS* = *Publications de l'Institut historique-archéologique néerlandais de Stamboul*.

<sup>87</sup> Letto la-lu-mes in Picchioni 1997: 124. Da collazionare (-MES o -UM, possibile indizio di prestito semitico?).

- PSD = *The Sumerian Dictionary of the University Museum of the University of Pennsylvania*, Philadelphia: The Babylonian Section of the University Museum, Philadelphia, Pennsylvania, U.S.A., 1992–.
- SF = A. Deimel, *Schultexte aus Fara*, in *Umschrift herausgegeben und bearbeitet, Wissenschaftliche Veröffentlichung der Deutschen Orient-Gesellschaft* 43, Leipzig: J. C. Hinrichs, 1923.

## BIBLIOGRAFIA

- Archi, A. 1992, "Transmission of the Mesopotamian Lexical and Literary Texts", in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 1–39.
- Archi, A. 2006, "Eblaite in Its Geographical and Historical Context", in: G. Deutscher – N. J. C. Kouwenberg (eds), *The Akkadian Language in Its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC* = PIHANS 106, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Osten, pp. 96–109.
- Biggs, R. D. 1974, *Inscriptions from Tell Abū Šalābīkh* = Oriental Institute Publications 99, Chicago: The University of Chicago Press.
- Black, J.A. 2003, "Sumerian Noises: Ideophones in Context", in: W. Sallaberger – K. Volk – A. Zgoll (hrsg.), *Literatur, Politik und Recht in Mesopotamien. Festschrift für Claus Wilcke* = Orientalia Biblica et Christiana 14, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 35–52.
- Bonechi, M. 2001, "On Semitic \*rms", *Quaderni del Dipartimento di Linguistica – Università di Firenze* 11, pp. 137–144.
- Bonechi, M. 2008, "Studies in the Ebla Lexical Lists, II. MEE 4 82, 84, 85, 86", *Studi Epigrafici e Linguistici sul Vicino Oriente antico* 25, Verona, pp. 1–26.
- Bonechi, M. 2010, "Bleeding and Leeches at ED III Shuruppak?", *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 2010/26, pp. 33–34.
- Bonechi, M. 2011–2012, "On the Suffix -ān- in the Semitic Lexicon of the Ebla Texts", *Quaderni del Dipartimento di Linguistica – Università di Firenze* 21, pp. 47–66.
- Catagnoli, A. 2012, *La grammatica della lingua di Ebla* = Quaderni di Semitistica 29, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Medioevo e Rinascimento e Linguistica.
- Cavigneaux, A. 1983, "Lexikalische Listen", in: *Reallexikon der Assyriologie*, 6, Berlin – New York: Walter de Gruyter, pp. 609–641.
- Cavigneaux, A. – F. al-Rawi 2002, "Liturgies exorcistiques agraires (Textes de Tell Haddad IX)", *Zeitschrift für Assyriologie* 92, pp. 1–59.
- Civil, M. 1960, "Prescriptions médicales sumériennes", *Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale* 54, pp. 57–72.
- Civil, M. 1982, "Studies on Early Dynastic Lexicography. I", *Oriens Antiquus* 21, pp. 1–26.
- Civil, M. 1984a, "Bilingualism in Logographically Written Languages: Sumerian in Ebla", in: L. Cagni (a c.), *Il bilinguismo a Ebla*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 75–97.
- Civil, M. 1984b, "On Some Terms for 'Bat' in Mesopotamia", *Aula Orientalis* 2, pp. 5–9.
- Civil, M. 1998, "'Adamdum', The Hippopotamus and the Crocodile", *Journal of Cuneiform Studies* 50, pp. 11–14.
- Civil, M. 2008, *The Early Dynastic Practical Vocabulary A (Archaic HAR-ra A)*, *Archivi Reali di Ebla. Studi*, IV, Roma: Università di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.

- Civil, M. 2010, *The Lexical Texts in the Schøyen Collection*, Cornell University Studies in Assyriology and Sumerology (CUSAS) 12, Bethesda: CDL Press.
- Civil, M. 2013, "Remarks on ad-gi<sub>4</sub> (a.k.a. "Archaic Word List C" or "Tribute")", *Journal of Cuneiform Studies* 65, pp. 13–64.
- Conti, G. 1990, *Il sillabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaita*, in: P. Fronzaroli (a c.), *Miscellanea Eblaitica* 3 = Quaderni di Semitistica 17, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica.
- Conti, G. 1998, "Problemi e metodi nella ricostruzione di una lingua morta: il caso dell'eblaita", in: U. Rapallo – G. Garbugino (cur.), *Grammatica e lessico delle lingue "morte"*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 1–21.
- Englund, R.K. 1990, *Organisation and Verwaltung der Ur III-Fischerei*, *Berliner Beiträge zum Vorderen Orient* 10, Berlin: Reimer Verlag.
- Englund, R.K. 1995, "There is a Rat in My Soup!", *Altorientalische Forschungen* 22, pp. 37–55.
- Fales, F.M. 1984, "A Survey of Two-Words Eblaic Entries in the Bilingual Vocabularies", in: P. Fronzaroli (ed.), *Studies on the Language of Ebla* = Quaderni di Semitistica 13, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 173–187.
- Fronzaroli, P. 1984a, "The Eblaic Lexicon: Problems and Appraisal", in: P. Fronzaroli (ed.), *Studies on the Language of Ebla*, = Quaderni di Semitistica 13, Firenze: Università di Firenze, Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali, pp. 117–157.
- Fronzaroli, P. 1984b, "Materiali per il lessico eblaita 1", *Studi Eblaiti* VII, Roma: Università di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria, pp. 145–190.
- Fronzaroli, P. 1997, "Les combats de Hadda dans les textes d'Ébla", *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires* 8, Paris: Edition Recherches sur les Civilisations, pp. 283–290.
- Fronzaroli, P. 2006, "Parasitic insects in the lexical lists from Ebla", in: R. Bombi – G. Cifoletti – F. Fusco – L. Innocente – V. Orioles (cur.), *Studi linguistici in onore di Roberto Gusmani*, Alessandria: Edizioni dell'Orso, pp. 801–807.
- Hurowitz, V.A. 2002, "אכל in Malachi 3:11 - Caterpillar", *Journal of Biblical Literature* 121, pp. 327–330.
- Krebernik, M. 1982, "Zu Syllabar und Orthographie der lexicalischen Texte aus Ebla. Teil 1", *Zeitschrift für Assyriologie* 72, pp. 178–236.
- Krebernik, M. 1983, "Zu Syllabar und Orthographie der lexicalischen Texte aus Ebla. Teil 2 (Glossar)", *Zeitschrift für Assyriologie* 73, pp. 1–47.
- Krebernik, M. 1991, recensione di I. J. Gelb – B. Kienast, *Die altakkadischen Königsinschriften des Dritten Jahrtausends v. Chr.* = Freiburger Altorientalische Studien 7, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, 1990, in: *Zeitschrift für Assyriologie* 81, pp. 133–143.
- Krebernik, M. 2006, "Some Questions Concerning Word Formation in Akkadian", in: G. Deutscher – N.J.C. Kouwenberg (eds), *The Akkadian Language in Its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC* = PIHANS 106, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Osten, pp. 84–95.
- Militarev, A. – L. Kogan 2000, *Semitic Etymological Dictionary*, I: *Anatomy of Man and Animals* = Alter Orient und Altes Testament 278/1, Münster: Ugarit Verlag.
- Militarev, A. – L. Kogan 2005, *Semitic Etymological Dictionary*, II: *Animal Names* = Alter Orient und Altes Testament 278/2, Münster: Ugarit Verlag.
- Owen, D.I. 1981, "Of Birds, Eggs and Turtles", *Zeitschrift für Assyriologie* 71, pp. 29–50.
- Pettinato, G. 1981, *Testi lessicali monolingui della biblioteca L. 2769* = Materiali Epigrafici di Ebla 3, Napoli: Istituto Universitario Orientale.

- Pettinato, G. 1982, *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769* = Materiali Epigrafici di Ebla 4, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Picchioni, S.A. 1997, *Testi lessicali monolingui "éš-bar-kin<sub>5</sub>"* = Materiali Epigrafici di Ebla 15 = Materiali per il Vocabolario Sumerico 4, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Studi Orientali.
- Sjöberg, Å.W. 1996, "The Ebla List of Animals MEE 4, no. 116", *Die Welt des Orients* 27, pp. 9–24.
- Sjöberg, Å.W. 1999, "Notes on Selected Entries from the Ebla Vocabulary éš<sub>3</sub>-bar-kin<sub>5</sub> (II)", in: B. Böck – E. Cancik-Kirschbaum – Th. Richter (hrsg.), *Munuscula Mesopotamica. Festschrift für Johannes Renger* = Alter Orient und Altes Testament 267, Münster: Ugarit Verlag, pp. 513–552.
- Sjöberg, Å.W. 2000, "Early Dynastic Animal Names. R. Jestin, Tablettes sumériennes de Šuruppak, no. 46, p. 183", in: J. Marzahn – H. Neumann (hrsg.), *Assyriologica et Semitica. Festschrift für Joachim Oelsner anlässlich seines 65. Geburtstages am 18. Februar 1997* = Alter Orient und Altes Testament 252, Münster: Ugarit Verlag, pp. 407–417.
- Sjöberg, Å.W. 2003, "Notes on Selected Entries from the Ebla Vocabulary éš<sub>3</sub>-bar-kin<sub>5</sub> (I)", in: G.J. Selz (hrsg.), *Festschrift für Burkhard Kienast* = Alter Orient und Altes Testament 274, Münster: Ugarit Verlag, pp. 527–568.
- Veldhuis, N. 2002, "Studies in Sumerian Vocabulary: <sup>d</sup>nin-ka<sub>6</sub>; immal/šilam; and še<sub>21</sub>.d", *Journal of Cuneiform Studies* 54, pp. 67–77.
- Veldhuis, N. 2004 *Religion, Literature, and Scholarship: The Sumerian Composition "Nanše and the Birds"* = Cuneiform Monographs 22, Leiden: Brill.
- Veldhuis, N. 2014 "The Early Dynastic Kiš Tradition", in: L. Sassmannshausen – G. Neumann (eds), *He Has Opened Nisaba's House of Learning. Studies in Honor of Ake Waldemar Sjöberg on the Occasion of His 89th Birthday on August 1st 2013* = Cuneiform Monographs 46, Leiden – Boston: Brill, pp. 241–259.
- Wiggermann, F.A.M. 1994, "Mischwesen. A. Philologisch, Mesopotamien", *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie*, Berlin – New York: Walter de Gruyter, pp. 222–244.

Marco Bonechi

Istituto di Studi sul Mediterraneo Antico (ISMA), CNR, Roma

marco.bonechi@isma.cnr.it



ANTONELLA BRITA

**«La gabira ʾab». Breve nota sul lessico filologico in etiopico**

Questa breve nota ha il fine di aggiungere un tassello alla conoscenza del lessico etiopico riguardante il manoscritto e le discipline a esso connesse. Fin dal I millennio a.C. l'Etiopia presenta i segni propri di una cultura che tramanda il proprio sapere tramite l'utilizzo della scrittura, ma fu solo con l'introduzione del cristianesimo che questa cultura ebbe modo di trasformarsi e di fiorire, assumendo a poco a poco caratteri distintivi che si protrarranno per i secoli successivi e che faranno di essa un caso unico nel panorama delle culture dell'Africa sub-sahariana. Le prime forme di scrittura sono attestate su supporto rigido (pietra o metallo),<sup>1</sup> si tratta di iscrizioni in lingua sudarabica, in lingua *ge'ez* (dapprima non vocalizzato e successivamente vocalizzato), in lingua *ge'ez* in caratteri sudarabici, e in scrittura e lingua greca. Contestualmente all'introduzione del cristianesimo si assiste a radicali cambiamenti nella scrittura e nella sua pratica, riscontrabili grazie alla documentazione finora emersa. L'introduzione delle vocali nella scrittura etiopica, ottenuta attraverso modifiche grafiche dei segni consonantici, rappresenta una delle maggiori trasformazioni di questo periodo, accanto alla progressiva, sebbene di poco posteriore, affermazione di specifiche caratteristiche paleografiche, le quali si ritroveranno anche nei manoscritti di epoche successive. In questo periodo si verifica una rivoluzione della pratica scrittoria, il cui risultato più evidente è dato dalla progressiva sostituzione del supporto rigido con un supporto flessibile di scrittura (la pergamena) che, da ora in avanti, rappresenterà il principale mezzo di diffusione della letteratura nelle epoche a venire e non verrà, se

---

1 Le iscrizioni su metallo sono note in pochi esemplari, tra cui la famosa iscrizione del re Gdr (inizi del III sec.), attestata su un oggetto sottile in bronzo dalla forma ricurva (iscrizione RIÉ I 180), e due venute alla luce di recente (novembre 2013) in Tegrāy. Per la prima, si veda ora Marrassini 2014: 192–194 (con bibliografia di riferimento); per le due iscrizioni ancora inedite si veda Bausi in preparazione.



non in rare eccezioni e comunque in epoche molto recenti, mai sostituito, se non in contesti eccezionali, dalla carta, come è invece accaduto nelle culture del manoscritto del Mediterraneo a partire dal X sec. circa.<sup>2</sup> L'attività scrittoria su pergamena è dunque attestata in Etiopia sin da epoca tardo-antica,<sup>3</sup> anche se, evidenze indirette di natura archeologica dal nord dell'Etiopia, quale l'utilizzo di specifici strumenti litici per la sua preparazione fin dalla metà del I millennio a.C., sembrerebbero suggerire una datazione anteriore almeno riguardo alla sua produzione.<sup>4</sup> La sostituzione del supporto scrittorio coincide apparentemente con una diversa destinazione d'uso.<sup>5</sup> L'introduzione del cristianesimo, di fatto, comporta una serie di necessità concrete, tra cui l'esigenza di avere a disposizione una letteratura di carattere edificante su un supporto di pratico utilizzo. Di fatto la letteratura tramandata in forma di ma-

- 
- 2 La pergamena non è mai stata sostituita dalla carta probabilmente per ragioni economiche, in quanto, in Etiopia, produrre pergamena era più economico che produrre o acquistare carta e, come materiale, la pergamena è sicuramente più resistente. Tra le ragioni a sostegno della tesi economica, si può menzionare anche l'estrema rarità di palinsesti in Etiopia, segno che la pergamena non era un materiale raro e che produrre un nuovo manoscritto era meno dispendioso che riutilizzare pergamena erasa o lavata. Inoltre, vi è forse evidenza che i *sarāḥṭa berānnā*, una specifica categoria di artigiani che produce la pergamena, vive grazie a questo lavoro. Accanto a ragioni di carattere economico, vi saranno anche ragioni culturali, quali, ad esempio, un maggior prestigio conferito al manoscritto se fatto di pergamena, considerata più preziosa della carta, ma anche l'attaccamento alla tradizione.
  - 3 I manoscritti più antichi noti in Etiopia sono due evangelieri illustrati conservati nel monastero di ʾAbbā Garimā (ʿAdwā). Le due recenti analisi al radiocarbonio hanno stabilito una datazione compresa tra il IV e il VII sec. Si veda Bausi 2011. L'interessante conferenza *Ethiopia and the Mediterranean World in Late Antiquity: The Garima Gospels in Context* (Oxford, 2–3 Novembre 2013) (di cui si auspica presto la pubblicazione degli Atti), organizzata da Baye Yimam Jacques Mercier e Georgi Parpulov e finanziata dallo Ethiopian Heritage Fund, ha avuto il merito di riunire studiosi di settori diversi e provenienti da diverse parti del mondo e di stimolare il dibattito scientifico riguardo a questa documentazione così importante per la storia del cristianesimo orientale.
  - 4 Si veda Phillipson 2013. Purtroppo mancano per ora evidenze dirette che permettano di collegare la produzione di pergamena in epoca antica con l'attività scrittoria. La pergamena prodotta fin dal I millennio potrebbe essere stata utilizzata per fini diverse dalla scrittura.
  - 5 Materiali scrittori costituiti da fogli non flessibili, come foglie di palma, non sono attestati in Etiopia, così come non sembra finora attestato l'uso del papiro, pianta endemica, sebbene un frammento di questo materiale risulta impiegato nella legatura di uno degli evangelieri di ʾAbbā Garimā menzionato prima (si veda A. Soldati, "Papyrus", *EAE* 5 [2014], p. 476ab). Il cuoio è a volte utilizzato nei rotoli. Tra i supporti comunemente usati per le iscrizioni, oltre alla pietra e al metallo, sono attestati anche la ceramica e il legno (dal XIII sec.).

noscritto, su supporto pergameneo e nella forma di codice,<sup>6</sup> è principalmente di natura religiosa e liturgica. Introdotta in Etiopia tramite la traduzione di testi sacri, inizialmente dal greco e in seguito dall'arabo, sviluppa a poco a poco caratteristiche originali, dando il via allo sviluppo di una fiorente produzione autoctona, il cui risultato materiale si realizzerà in un'estesa produzione di manoscritti<sup>7</sup> che continuerà in epoca medievale e che tutt'oggi è ancora viva.

L'Etiopia dunque possiede una notevole tradizione di cultura del manoscritto, sviluppatasi in epoca molto antica, che ha contribuito a fornire al cristianesimo locale una forte identità e a stabilire una sostanziale omogeneità nelle pratiche culturali.

In materia di interesse storico, il potenziale di questa ricca produzione letteraria e materiale rimane fino a oggi espresso solo in parte, in quanto la maggioranza di questi testi e manoscritti non è stato sottoposto a studi adeguati (o non è stato affatto sottoposto a studi), necessari per ricostruire processi e dinamiche storiche di più ampio respiro, quali la storia culturale del cristianesimo in epoca aksumita e medievale e le dinamiche di relazione che l'Etiopia e l'Eritrea ebbero con gli altri paesi del Vicino Oriente, ma anche aspetti culturali di carattere più locale e specificamente legati alla cultura del manoscritto. La produzione, la trasmissione, la circolazione, l'uso dei manoscritti nella pratica e la forma (inclusi formato dei manoscritti e layout) in cui i testi venivano veicolati rappresentano un fertile terreno di indagine per la ricostruzione di processi legati alla trasmissione della conoscenza, intesa sia come consuetudine intellettuale della società sia come insieme di pratiche connesse con aspetti liturgici, ecclesiastici e sociali.

Ogni luogo del mondo che abbia sviluppato una propria cultura del manoscritto ha contestualmente maturato un approccio critico al processo materiale di trasmissione dei testi, che comprende, tra le altre cose, la creazione di un lessico proprio per spiegarne i relativi fenomeni e chiamarli con uno specifico nome. Questa terminologia riguarda non solo il processo di copia ma anche le fasi a esso precedenti, come la preparazione della pergamena, della pa-

---

6 Molto diffuso è anche il manoscritto nel formato di rotolo, sebbene la sua destinazione d'uso sia differente. Costituito da una o più strisce di pergamena, o cuoio, incollate o cucite tra di loro, esso viene vergato in senso verticale, direzione in cui è anche arrotolato. Il suo contenuto è principalmente legato alla pratica "magico-religiosa", avendo come funzione principale quella di proteggere la persona che lo possiede.

7 Stime in Bausi 2008: 510–515.

gina, dei fascicoli, degli inchiostri, degli strumenti scrittori, della legatura. Sebbene la raccolta del lessico codicologico sia stata oggetto di recenti lavori,<sup>8</sup> la conoscenza del lessico filologico rimane un argomento non sufficientemente esplorato, e non per mancanza di interesse, ma per il semplice fatto che è molto raro trovare dei riferimenti a esso nei manoscritti. La ragione di ciò è molto probabilmente dovuta alla stretta relazione che, in Etiopia, esiste tra tradizione scritta e tradizione orale. A quest'ultima in genere viene affidata la conoscenza materiale, la quale include anche la spiegazione pratica di procedure per la realizzazione dei manoscritti che non trova posto nella tradizione scritta, essendo questa orientata verso un utilizzo pubblico del manoscritto. Di conseguenza la conoscenza di carattere pratico è costituita da un insieme di norme non codificate, trasmesse oralmente da maestro ad allievo. Questo fatto è riscontrabile nella documentazione finora emersa: non si troveranno, nei manoscritti, informazioni sulle tecniche di carattere codicologico impiegate per la realizzazione dei manoscritti, così come spiegazioni di procedure filologiche adottate nelle fasi di copia e trasmissione dei testi.

I casi in cui i manoscritti trasmettono notizie sulla terminologia codicologica e filologica impiegata in *ge'ez* sono rari, addirittura eccezionali, e mai rivelano motivazioni o intenti didattico-informativi. Infatti, questo tipo di sapere, quando è presente in forma scritta, non ha mai il fine di spiegare o di insegnare al lettore la procedura per la realizzazione o la copia di un manoscritto, ma è sempre inserito in un contesto di carattere più generale. Un esempio se ne trova nelle sottoscrizioni di due manoscritti recentemente fotografati nel nord dell'Etiopia e, nello specifico, riguarda la maniera in cui in *ge'ez* viene definito l'antigrafo.

I due manoscritti in questione si trovano nella chiesa di Durāmbā Sellāsē (Qollā Tambēn, Tegrāy),<sup>9</sup> ed entrambi contengono la collezione del *Gadla Samā'tāt*.<sup>10</sup> I manoscritti sono stati scritti dallo stesso scriba, Filmon, e commissionati da due privati, rispettivamente da Takasta Berhan e da suo figlio Yesḥaq. Non sono datati ma, in base a considerazioni di carattere codicologi-

8 Si veda Bausi 2008: *passim*; Mersha 2011.

9 Per una descrizione dettagliata dei due manoscritti si veda Brita in stampa.

10 La collezione del *Gadla Samā'tāt* è al momento oggetto di indagine da parte della sottoscritta presso l'Università di Amburgo, nell'ambito delle attività del sotto-progetto "Cross-Section Views of Evolving Knowledge: Canonico-Liturgical and Hagiographic Ethiopic Christian Manuscripts as Corpus-Organizers", diretto da Alessandro Bausi, SFB 950 "Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa", DFG.

co, sembra logico concludere che siano stati scritti nello stesso periodo (XVI–XVII sec.).

Di seguito riporto le due sottoscrizioni:

ለዛቲ፡ መጽሐፍ፡ ዘወሀብኩ፡ እነ፡ ተከስተ፡ ብርሃን፡ ለቤተ፡ ክርስቲያን፡ ለማርያም፡ ከመ፡ ይኩን፡ ለተዝካርየ፡ ወለተዝካረ፡ ደቂቅየ፡ እምድገሬየ፡ አውገዝኩ፡ ለዛቲ፡ መጽሐፍ፡ ከመ፡ ኢየሱስ፡ እም፡ ቤተ፡ ክርስቲያን፡ እመሂ፡ ለገቢረ፡ አብ፡ እመሂ፡ ለሢጥ፡ እመሂ፡ ስዩም፡ ወእመሂ፡ መኩንን፡ ወእመሂ፡ መምህር፡ ዘነበረ፡ ንበ፡ መንበርየ፡ ለእመ፡ ወሀበ፡ አውገዝኩ፡ በአፈ፡ ጴጥሮስ፡ ወጳውሎስ፡ ወበአፈ፡ ሚካኤል፡ ወገብርኤል፡ በማርያም፡ ድንግል፡ ወከሎሙ፡ ሰማዕታት፡ ወበአፈ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ዘንተ፡ ሀይደሙ፡ ለእመ፡ ነስኢ፡ ውፁኣነ፡ ይኩኑ፡ እም፡ ጸጋ፡ እግዚአብሔር፡ ለዓለም፡ አሜን፡ አሜን፡ ወአሜን፡ ለይኩን፡ ለይኩን፡ (Ms. Tegrāy, Durāmbā Selässē, GS II, f. 139va)

Questo manoscritto [sono] io, Takasta Berhan, che [l']ho donato alla chiesa, [intitolata] a Maria, affinché fosse per la mia commemorazione e per la commemorazione dei miei figli [che verranno] dopo di me. Lancio un anatema su questo manoscritto affinché non venga portato fuori dalla chiesa, sia per fare da padre, sia per la vendita, sia [per ordine di] un prefetto o di un governatore o di un maestro che siede sul mio seggio. Se [lo] ha dato [lo] scomunico per bocca di Pietro e Paolo e per bocca di Michele e Gabriele e di Maria vergine e di tutti i martiri e per bocca del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo, se con la forza lo hanno preso, siano scomunicati dalla grazia del Signore per sempre. Amen, amen. Sia, sia.

ለዝንቱ፡ መጽሐፍ፡ ዘአጽሐፍኩ፡ እነ፡ ይስሐቅ፡ ተዘኪርየ፡ ፍቅሮሙ፡ ለሰማዕታት፡ ለዝንቱ፡ መጽሐፍ፡ ዘሄደ፡ እመሂ፡ ስዩም፡ ወእመሂ፡ መኩንን፡ እመሂ፡ መምህር፡ ኢትሢጢ፡ ወኢትወልጡ፡ ወኢትሀቡ፡ ለጋቢረ፡ አብ፡ በአፈ፡ አብ፡ ወወልድ፡ ወመንፈስ፡ ቅዱስ፡ ውጉዛነ፡ ኩኑ፡ በሰማይ፡ ወበምድር፡ (Ms. Tegrāy, Durāmbā Selässē, GS I, f. 191ra)

Questo manoscritto [sono] io, Yeshaq, che [l']ho commissionato, commemorando l'amore dei martiri. Chi, con la forza, ha preso questo manoscritto, sia [per ordine di] un prefetto o di un governatore o di un maestro, non vendete[lo], non permutate[lo] e non date[lo] per fare da padre, [altrimenti] per bocca del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo siate scomunicati in cielo e in terra.

Le due sottoscrizioni contengono, in sostanza, una formula di scomunica nei confronti di chi utilizzerà i due manoscritti per fini diversi da quello per cui sono stati realizzati, e non spiegazioni sulle procedure di utilizzo di un antigrafo. Interessante però, ai fini di questa breve nota, è che in entrambe è

possibile osservare sia il termine che in *ge'ez* indica l'antigrafo, ossia <sup>11</sup>*ʾab* «padre»,<sup>12</sup> sia l'espressione «fare da padre», ovvero servirsi di un modello per realizzare la copia di un altro manoscritto, che nelle due sottoscrizioni riportate è espresso tramite la proposizione finale composta dalla particella *la* e l'infinito, *lagabira ʾab* «per fare da padre», «per servire da padre».

L'interesse di queste sottoscrizioni va oltre considerazioni di carattere terminologico, svelandoci uno degli aspetti connessi con la pratica di trasmissione testuale in Etiopia. Interviste ad alcuni scribi, condotte da chi scrive nel nord dell'Etiopia, nell'ambito del progetto SFB 950, hanno messo in luce la maniera e la procedura, a volte complessa, in cui uno o più manoscritti vengono presi in prestito presso una data istituzione ecclesiastica per essere utilizzati come antighi di nuovi manoscritti.<sup>13</sup> Lo scriba deve presentare una richiesta scritta e recarsi di persona presso l'istituzione ecclesiastica insieme a un testimone oculare che ha il compito di fare da garante. Generalmente lo scriba, una volta ottenuto il permesso di copiare un dato manoscritto, lo porta con sé a casa sua e lo restituisce solo dopo aver finito il lavoro. Non si tratta di una regola generale, in quanto, a volte, gli viene chiesto di rimanere nel luogo in cui si trova l'antigrafo e di copiare lì l'apografo. Comunque sia, dalle interviste è emerso che la decisione se un manoscritto può o meno essere utilizzato come modello spetta al capo della comunità religiosa, spesso in accordo con lo *ʿaqqābē maṣāhefti*. Dalle due sottoscrizioni risulta invece che i due committenti hanno la facoltà di porre dei vincoli all'uso dei manoscritti come antighi e che la loro decisione non può essere messa in discussione né da un prefetto, né da un governatore, né da un abate, pena la scomunica. Questo è un aspetto molto interessante a sostegno della tesi secondo cui le pratiche odierne di circolazione e copia dei testi non possono essere automaticamente proiettate nel passato, dal momento che non è assolutamente scontato che, nel tempo, esse si siano mantenute tale e quali. Che le condizioni dettate dai nostri committenti nel corso dei secoli, poi, siano state rispettate o meno, e per quanto tempo, per ora, purtroppo, non ci è dato saperlo.

11 L'uso del termine, in questa mera accezione, era già noto in *ge'ez* dall'edizione del Nuovo Testamento; per una bibliografia di partenza su questo e altri elementi filologico-lessicali in *ge'ez* si veda la sintesi di A. Bausi nella voce "Philology, research in", *EAE* 4 (2010), pp. 142a–144b, spec. 143b.

12 Da notare che, in arabo, tra i termini che si riferiscono all'antigrafo è attestato anche *ʾumm* «madre», cfr. Gacek 2001: 8.

13 Questo materiale è ancora inedito.

## BIBLIOGRAFIA

- Bausi, A. 2004, "Il testo, il supporto e la funzione. Alcune osservazioni sul caso dell'Etiopia", in V. Böll – D. Nosnitsin – Th. Rave – W. Smidt – E. Sokolinskaia (a c.), *Studia Aethiopica in Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65th Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 7–22.
- Bausi, A. 2005, "Ancient features of ancient Ethiopic", *Aethiopica* 8, pp. 149–169.
- Bausi, A. 2008, "La tradizione scrittoria etiopica", *Segno e Testo* 6, pp. 507–577.
- Bausi, A. 2011, "The 'True Story' of the Abba Gärima Gospels", *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 1/1, pp. 17–20.
- Bausi, A. et al. (eds) 2014, *Comparative Oriental Manuscript Studies. An Introduction*, Hamburg: Hiob Ludolf Zentrum für Äthiopistik.
- Bausi, A. in preparazione, "Two recently found Ethiopic inscriptions", *Rassegna di Studi Etiopici*, in preparazione.
- Brita, A. in stampa, "The Hagiographic Collection Gädlä Säma'tat: Texts and Manuscripts", in D. Nosnitsin (ed.), *Saints in Christian Ethiopia: Literary Sources and Veneration* = Supplement to *Aethiopica* 3, Wiesbaden: Harrassowitz.
- EAE = S. Uhlig (ed. in cooperation with A. Bausi), *Encyclopaedia Aethiopica*, 4: O–X; A. Bausi (in cooperation with S. Uhlig), 5: Y–Z, *Supplementa, Addenda et Corrigenda, Maps, Index*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010, 2014.
- Gacek, A. 2001, *The Arabic Manuscript Tradition: A Glossary of Technical Terms and Bibliography* = Handbook of Oriental Studies 1. The Near and Middle East 58, Leiden – Boston – Köln: Brill.
- Marrassini, P. 2014, *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali Aksumite. Con un'appendice di Rodolfo Fattovich e una nota editoriale di Alessandro Bausi* = Testi del Vicino Oriente Antico, Brescia: Paideia Editrice.
- Mersha Alehegne 2011, "Towards a Glossary of Ethiopian Manuscript Culture and Practice", *Aethiopica* 14, pp. 145–162.
- Phillipson, L. 2013, "Parchment production in the First Millennium BC at Seglamen, Northern Ethiopia", in *Journal of African Archaeology* 30/3, pp. 285–303.

Antonella Brita  
 Universität Hamburg  
 brita@go-web.net



MARIA BULAKH

**Ancient Gəʃəz Orthography:  
Evaluation of the Fragment of Luke (Verses 6:37–6:43)  
in the Manuscript MY-002 from Däbrä Maʃso, Təgray\***

*1. Introduction*

This paper analyses the orthography of the ancient fragment of the Gospel of Luke, discovered by the team of the Ethio-SPaRe project in 2010 in the church of Däbrä Maʃso Yoḥannəs, East Təgray Zone (v. “Ethio-SPaRe Cultural Heritage of Christian Ethiopia: Salvation, Preservation and Research. First Mission: April-May 2010” by Dr. D. Nosnitsin, <http://www1.uni-hamburg.de/ethiostudies/ETHIOSPARE/Report2010-1.pdf>). The single folium preserving this fragment is attached as a flyleaf to a younger manuscript (catalogued as MY-002), a collection of homilies (according to the donation note, granted to Däbrä Maʃso Yoḥannəs under the reign of King Dawit II, ca. 1379–1413). The paleographic and linguistic features of the fragment indicate a fairly old age and place it on a par with the earliest Gəʃəz manuscripts.

A short description of this highly interesting piece of evidence of the early Gəʃəz written tradition has been prepared by Dr. D. Nosnitsin and the present author (Nosnitsin–Bulakh, this volume). The aim of the present contribution is to discuss its most intriguing aspect, namely, the transmission of guttural and sibilant phonemes.

---

\* This article was written in the framework of a project supported by RFH/ΠΓΗΦ (no. 12–04–00092a). I would like to express my deep gratitude to Dr. D. Nosnitsin who kindly shared with me the results of his fieldwork and gave his consent for this preliminary publication. Warm thanks go to Dr. L. Kogan who read the draft version and helped to improve its contents considerably. Last but not least, I am most grateful to Ms. E. Troseth for her meticulous English proofreading. Needless to say, all possible errors are mine.



It is a well-known fact that a number of phoneme pairs presumably distinguished at the time of the creation of the Gəʕəz syllabary underwent a merger in the late Aksumite period (Gragg 1997: 173). As a result, certain sets of graphemes (*ʔ/ʕ*; *h/ħ/h̄*; *s/š*; *ʃ/ṣ*) are interchangeable in late Gəʕəz inscriptions (Littmann 1913: 82) and in the manuscripts (Zuurmond 1989: 27). Under these circumstances, the Classical Gəʕəz orthography becomes a very unreliable source for an etymologist as far as gutturals and sibilants are concerned: one can never be sure that the choice of a grapheme reflects the original quality of the consonant.

The fragment under scrutiny, however, shows no examples of interchangeability between these graphemes. This situation is reminiscent of early Gəʕəz inscriptions where the pertinent graphemes are spelled in a very consistent way. Are we dealing with a true reflection of the original pronunciation? This question can only be approached after the relevant lexemes have been confronted with their equivalents in Epigraphic Gəʕəz (if extant) and with the etymological data. If the three separate sources corroborate each other, one can safely accept the spelling as the original one.

There is no need to emphasize that for many lexemes Epigraphic Gəʕəz evidence is missing or unreliable. Alongside this, the evidence of the inscriptions is not homogeneous: whereas the orthographic practice of early Gəʕəz inscriptions is, in most cases, internally and etymologically consistent, late Epigraphic Gəʕəz is known for numerous deviations from the original pattern (the most transparent cases come from the Ḥaṣāni Dānəʔel inscription, RIÉ nos. 193, 194).

In a similar way, the reliability of etymological data is not always the same: whereas some lexemes go back to well-known proto-Semitic roots, for others, the available etymologies are at best highly hypothetical. Therefore, any case of discrepancy between the spelling in the fragment and the etymological evidence or the Epigraphic Gəʕəz spelling requires a special discussion.

Another acute problem is the relationship between the orthography of the fragment and what can be conventionally labeled as “the orthography of Classical Gəʕəz”. This very concept is, of course, both too general and rather obscure.<sup>1</sup> In the absence of a special investigation one has to rely on the dictionaries by A. Dillmann and W. Leslau, but it remains uncertain whether the

---

1 One could expect that several written traditions existed, with some deviations as far as the orthography is concerned. However, I am aware of no research of this highly interesting topic.

spellings provided by these sources are indeed the most widespread in the manuscripts<sup>2</sup> and/or acknowledged as correct by traditional Gəŋəz scholars: there are good reasons to believe that in many cases both authors were guided by Semitic etymology rather than any kind of “internal” evidence. Still, one can hardly doubt that at least for widely attested lexemes the standard tools of Gəŋəz lexicography do reflect the written Gəŋəz tradition. Moreover, it seems that in most cases there is no conflict between tradition and etymology: the most accepted traditional spelling tends to also be the etymologically correct one.

For many lexemes, orthographic variants are given in LLA (e.g., *hašana*, etiam *ṣ*, in LLA 137 vs. *hašana* in LGz. 226), or in LGz. (e.g., *ṣarwe*, *sarwe* in LGz. 535 vs. *ṣarwe* in LLA 242), or in both (e.g., *gaṣṣa*, *gaṣṣa* in LGz. 184, LLA 1212). Such forms will be relegated to the section “with uncertain Classical Gəŋəz spelling”, under the assumption that they reflect an unstable orthography with no preference for any particular grapheme. Alternative spellings recorded in other lexicographical sources (for which see, e.g., Voigt 1994: 106) will be disregarded (presumably, as less frequent variants accounted for by the usual confusion of graphemes in post-Aksumite Gəŋəz).

Sections 2–8 survey all forms of the fragment that contain the graphemes *ʔ/ʕ*; *h/h/ḥ*; *s/ṣ*; *ṣ/ṣ*. Forms belonging to the same root are collected together and compared to the corresponding forms recorded in Classical Gəŋəz (CG), Epigraphical Gəŋəz (EG) and etymological data.

It is worth recalling that the nearest relatives of Gəŋəz – Tigre and Tigrinya – have preserved the distinction between *ʔ* and *ʕ* and, to some extent, also between *h* and *ḥ* (whereas *\*ḥ* has merged with *\*h* in these languages). Thus, presence of a reliable cognate in Tigre and/or Tigrinya is sometimes (but not always) sufficient to establish whether the fragment provides an etymologically correct spelling or not. If a lexeme with a guttural and a sibilant has cognates only in Tigre and/or Tigrinya, etymological correctness of the spelling can be proved only for the guttural. In such (very few) cases, the uncertainty regarding the sibilant will be ignored.

Material has been arranged according to the relationship between the orthography of the fragment and the remaining evidence. Section 2 presents the most transparent cases: lexemes with reliable etymology that is in accordance with the spelling in the fragment, as well as with CG and, if available, EG.

---

2 More precisely, in the relatively old manuscripts (14th–15th cent.) characterized by relatively consistent spelling of the most frequently used lexemes.

When the material of the fragment is quoted, the following conventions have been adopted: crossed symbols reflect only partly visible graphemes (~~wa~~ʔaʔ); symbols in square brackets are reconstructions of illegible graphemes (*bəʔə[si]*); vowels in the upper register are emendations which are given whenever the vocalization of the grapheme does not correspond to the grammar/vocabulary of CG (*waʔitaʳreʔu*); and a hyphen after a consonant indicates uncertain vocalization (*maḥa<sup>ā</sup>r-*). Consonantal gemination, graphically unexpressed, is marked in the transcribed text by adding a second grapheme in brackets (*taʃāg(g)asa*).

Quotations from EG are followed with a question mark if uncertain. If a spelling deviation is recorded in EG, it is explicitly mentioned whether it occurs in late or early EG.

2. *Correspondence with the orthography of CG and EG (if available) and with the commonly accepted reconstruction of the protoform*

- 2.1. *herān* (MY-002 fol. 1ra, line 1), *her* (MY-002 fol. 1rb, line 21)  
CG *her* ‘good’ (LGz. 270, LLA 610)

EG – not recorded (unless *hrt* in RIÉ no. 191:25.28.29 is to be derived from this root)

► Cognates in Arabic, ESA and MSA support the spelling in the fragment: Arb. *ḥayr* ‘bon; meilleur’ (BK I 653, Lane 829); Sab. *ḥyr* ‘nobleman’ (SD 64), *ḥyr* ‘bevorzugen’ (Stein 2010: 726); Qat. *ḥyr* ‘elite’ (Ricks 72); Mhr. *ḥayr* ‘good; health; well being’, *ḥār* ‘better’ (JM 457); Hrs. *ḥayr* ‘good’ (JH 145); Jib. *ḥār* ‘well-being; good’ (JJ 311). For a connection with the root \**ḥyr/ḥry* ‘to choose’ v. AHW. 342, Lane 828, LGz. 265, 270.

- 2.2. *laʃla* (MY-002 fol. 1ra, line 1), *malaʃalta* (MY-002 fol. 1va, line 21)

CG *lāʃla*, *malʃalta* ‘on, above’ (LGz. 304, LLA 56)

EG *lʃl* (RIÉ no. 192:14, etc.)

► PS \**la-* + \**ʃly* ‘to be high’ (Piennachietti 1974: 187, Moscati et al. 1964: 121, Lipiński 1997: 466).

- 2.3. *ʔək(k)uyān* (MY-002 fol. 1ra, lines 1–2), *ʔək(k)uy* (MY-002 fol. 1rb, lines 14, 15), *waʔək(k)uy(əs)sa* (MY-002 fol. 1rb, line 24), *ʔəmʔək(k)uy* (MY-002 fol. 1rb, line 25), *laʔək(k)itaʳ* (MY-002 fol. 1va, line 1)

CG *ʔəkkuy* ‘bad, wicked’ (LGz. 17, LLA 787–788)

EG *ʔky* ‘misfortune’ (RIÉ no. 192:30.31)

► The etymological correctness of the spelling is supported by Tgr. *ʔakā* ‘to be bad, to deteriorate, to turn out ill’ (LH 377). Further etymology is uncertain, although a connection with Arb. *wakā* ‘serrer, nouer, lier (une outre,

etc.) avec un cordon’ (BK II 1600, LA XI 474, cf. Lane 3050)<sup>3</sup> and Sab. *wky-m* ‘?difficulty, straits’ (SD 160) is not to be excluded.

2.4. *ʔabukəmu* (MY-002 fol. 1ra, line 3)

CG *ʔab* ‘father’ (LGz. 2, LLA 754)

EG *ʔab* (RIÉ no. 191:5, etc.)

► PS *\*ʔab-* (cf. DUL 2, HALOT 1, LGur. 5, LGaf. 170; Kogan (in press), 1.1.).

2.5. *maḥa<sup>ā</sup>r-* (MY-002 fol. 1ra, lines 2–3, 4)

CG *maḥāri* ‘merciful’ (LGz. 336, LLA 158)

EG *maḥara* ‘to be merciful’ (RIÉ no. 201, RIÉ no. 202:2)

► Metathesis of PS *\*rḥm* ‘be merciful’, related to *\*raḥ(i)m*, *\*riḥm-* ‘womb’ (SED I No. 231).

2.6. *wəʔətu* (MY-002 fol. 1ra, line 4; MY-002 fol. 1vb, lines 7, 24–25), ~~*wəʔətu*~~ (MY-002 fol. 1va, line 15), *wəʔətu* (MY-002 fol. 1vb, line 20)

CG *wəʔətu* ‘he, this’ (LGz. 602, LLA 918)

EG *wəʔətu* (RIÉ no. 188:27, etc.)

► *\*wəʔ-* < *\*huʔa* < *\*šuʔa* (for the etymology, cf., e.g., Moscati et al. 1964: 102–105, Lipiński 1997: 304, Voigt 1987: 49–50).

2.7. *ʔi-* (MY-002 fol. 1ra, lines 5, 6, 7; MY-002 fol. 1rb, lines 18, 19), ~~*ʔi-*~~ (MY-002 fol. 1ra, line 5)

CG *ʔi-* (negative particle) (LGz. 1; LLA 715–716)

EG *ʔi-* (RIÉ no. 187:1, etc.)

► PS *\*ʔi-/ʔay-*, cf. Bulakh 2012.

2.8. *wayāḥa<sup>2</sup>yu* (MY-002 fol. 1vb, lines 12–13), *ʔaḥa<sup>2</sup>yəwu* (MY-002 fol. 1ra, lines 7–8), *wayāḥay(y)əwukəmu* (MY-002 fol. 1ra, line 8)

CG *ḥaywa* ‘to live’, *ʔaḥyawa* ‘to keep alive, to restore to life, to cure, to heal’ (LGz. 252, LLA 126)

EG *ḥyw* (RIÉ no. 191:6, 232:14), *wʔḥyw* (RIÉ no. 191:6)

► PS *\*ḥyw/\*ḥwy* ‘to live’ (cf. LGz. 252, LS 171, DUL 379, HALOT 309).

2.9. *hābu* (MY-002 fol. 1ra, line 9), *wayəhubukəmu* (MY-002 fol. 1ra, lines 9–10), *yəhubukəmu* (MY-002 fol. 1ra, lines 12–13)

CG *wahaba* ‘to give’ (LGz. 609, LLA 881)

EG *zawahabani* ‘he who gave me’ (RIÉ no. 189:5), etc.

► PS *\*whb* (cf. LGz. 609, LGur. 641, HALOT 236, LS 148, Kogan 2005a:376).

3 In turn, tentatively compared by Leslau to Soq. *ʔuke* (*ʔukhe*) ‘près, depuis peu’, *šéke* (*šəʔke*) ‘s’approcher, être proche’ (LS 58). Semantically problematic.

2.10. *masa<sup>2</sup>farta* (MY-002 fol. 1ra, line 10), *wabamasa<sup>2</sup>farta* (MY-002 fol. 1ra, line 14), *safarkəmu* (MY-002 fol. 1ra, lines 14–15), *yəsaf(f)a<sup>2</sup>ru* (MY-002 fol. 1ra, line 15)

CG *safara* ‘to measure’, *masfart* ‘measure’ (LGz. 488–489, LLA 404)

EG *sfr* (RIÉ no. 183 I:9) ?

► WS \**spr* ‘to count’ (cf. LGz. 488, LHar. 138, HALOT 765, DUL 766, Kogan 2010: 39).

2.11. *waməluʔa* (MY-002 fol. 1ra, line 11)

CG *malʔa* ‘to fill, fill up’ (LGz. 342, LLA 148)

EG *məlʔa* ‘fullness’ (RIÉ no. 189:22)

► PS \**mlʔ* (cf. HALOT 583, DUL 545, LGz. 342, etc.).

2.12. *wəsta* (MY-002 fol. 1ra, lines 13, 20, 25; MY-002 fol. 1rb, lines 2, 7)

CG *wəsta* ‘in, into’ (LGz. 620, LLA 908)

EG *wəsta* (RIÉ no. 189:40, etc.)

► The ES cognates<sup>4</sup> are non-informative (Tna. *wəšti*, *wəšti*, KT 1749; Amh. *wəst*, K 1524; Har. *uštu-be*, LHar. 34; Tgr. *wəšāte* ‘the interior’, LH 438; Sel. Wol. Zwy. *wəst* ‘interior, inside, within’; Gog. *wəsət*, Muh. *wəsətt*, Sod. *wəšta* ‘interior, inside, within’, LGur. 668). The cognates in Arabic and ESA suggest the protoform \**wšt* and thus support the spelling in the fragment as far as the sibilant is concerned: Arb. *wasat*- ‘milieu’ (BK II 1533), Sab. *ws<sup>1</sup>t* ‘middle, midst’ (SD 163), Min. *ws<sup>1</sup>t* ‘milieu, intérieur’ (LM 105), Qat. *ws<sup>1</sup>t* ‘in, in the middle of’ (Ricks 56).

2.13. *wamasala* (MY-002 fol. 1ra, line 16), *zayəmas(s)a<sup>2</sup>l* (MY-002 fol. 1va, line 9), *ṣəmas(s)a<sup>2</sup>l* (MY-002 fol. 1va, line 10), *yəmas(s)a<sup>2</sup>l* (MY-002 fol. 1va, line 19)

CG *masala*, *masla* ‘to be like, to look like’ (LGz. 365, LLA 171)

EG *msl* ‘form, image’ (RIÉ no. 185 II:19, etc.)

► PS \**m<sub>1</sub>l* (cf. HALOT 647, LGz. 366, LHar. 112, LGaf. 217, LGur. 428, LS 253).

2.14. *ʕəwwur* (MY-002 fol. 1ra, lines 17–18), *laʕəwwur* (MY-002 fol. 1ra, line 18)

CG *ʕəwwur* ‘blind’ (LGz. 79, LLA 995)

EG – not recorded

► PS \**ʕwr* (cf. SED I V. No. 5).

2.15. *ʔak(k)a<sup>2</sup>nu* (MY-002 fol. 1ra, line 19)

4 Note the assimilation *st* > *st* in the Gəʕəz form, also attested in Tgr. *wəst* ‘au millieu, le milieu’ (LH 437).

CG *ʔakko* ‘by no means, not’, *ʔakkonu* ‘not?’ (LGz. 14, LLA 781)

EG *ʔk* (Ricci 1991: A: 10) ?, *ʔk-m* (RIÉ no. 183 IV:6) ?

► Gez. *ʔakko* is likely derived from \**ʔal-kona*, cf. LGz. 14, Bulakh 2012: 405–406.

2.16. *kəlʔehomu* (MY-002 fol. 1ra, line 19)

CG *kəlʔe* ‘two, both’ (LGz. 282, LLA 320)

EG *kəlʔe* (RIÉ no. 188:16–17)

► PS \**kil(ʔ)* ‘both’ (cf. Kogan 2005a:378). For *-homu* < WS \**humū* cf., e.g., Moscati et al. 1964: 106, Lipiński 1997: 307–308, Voigt 1987.

2.17. *ʔalbo* (MY-002 fol. 1ra, line 21), *ʔə<sup>l</sup>bo* (MY-002 fol. 1rb, line 13), *ʔə<sup>l</sup>bo* (MY-002 fol. 1rb, line 14)

CG *ʔalbo* ‘(it) is not, there is not, there is no’ (LGz. 18, LLA 717)

EG *ʔalbo* (RIÉ no. 193:13, etc.)

► PS \**ʔal-* (cf. DUL 46, HALOT 48, SD 5; cf. also Lipiński 1997: 455–456).

2.18. *radʔ* (MY-002 fol. 1ra, line 21)

CG *radʔ* ‘helper, assistant’, *radʔa* ‘to give help, aid’ (LGz. 462, LLA 313–314)

EG *ʔardaʔa* ‘to help’ (RIÉ no. 189:45, etc.)

► The spelling in the fragment is supported by its cognates in ES and beyond: Tna. *radʔe* (KT 596), Tgr. *radʔa* (LH 162), Amh. *rädda* (K 406), Arg. *rädda* (LArg. 218), Har. (*a*)*rädaʔa* ‘announce the death, convey the news of the death of someone’ (LHar. 132), Msq. Gog. *rädda*, Muh. Gog. Sod. *rädda*, Čah. Enm. *näda*, Eža *nädda* (LGur. 521), Arb. *radaʔa* (BK I 844), Sab. *hrdʔ* (SD 114, Stein 2010: 729), Min. *rdʔt* (LM 769), Qat. *rdʔ* (Ricks 153).

2.19. *ta<sup>ʔ</sup>neš(ʃ)ər* (MY-002 fol. 1ra, line 24; MY-002 fol. 1rb, line 10)

CG *naššara* ‘to look’ (LGz. 406, LLA 701)<sup>5</sup>

EG *nšr* (RIÉ no. 194:9) ?

► PS \**nšr* (cf. DUL 624, HALOT 718, Brock. 426).

2.20. *ʃāyn* (MY-002 fol. 1ra, line 25; MY-002 fol. 1rb, line 2), *ʃāynəka* (MY-002 fol. 1rb, lines 5–6), *ʃāynəka* (MY-002 fol. 1rb, line 7), *ʔəmʃāynəka* (MY-002 fol. 1rb, lines 9–10), *ʃāyna* (MY-002 fol. 1rb, line 12)

CG *ʃayn* ‘eye’ (LGz. 79, LLA 1006)

EG *ʔaʃyanta* ‘spies’ (RIÉ no. 189:24)

5 Neither the fragment, nor LLA and LGz. provide any support for the form with *š* which, according to Voigt 1994: 106, is employed in CG alongside *naššara* and reflects lateralization of the interdental in the vicinity of *r*.

- PS \**ʕayn* (cf. SED I No. 28).
- 2.21. *waʔitaʔreʔu* (MY-002 fol. 1rb, line 1), *waʔitaʔreʔi* (MY-002 fol. 1rb, line 6), *ʔarʔiyakəmu* (MY-002 fol. 1va, lines 8–9)  
 CG *rəʔya* ‘to see’ (LGz. 459, LLA 296)  
 EG *wʔrʔyn* ‘and he showed me’ (RIÉ no. 191:37)
- PS \**rʔy* (cf. LGz. 459, LHar. 132, LGur. 83, HALOT 1157, Brock. 715)
- 2.22. *ʔəfo* (MY-002 fol. 1rb, line 2)  
 CG *ʔəffo* ‘how?’ (LGz. 9, LLA 806–807)  
 EG – not recorded
- The nearest cognate (Tgr. *ʔəfo* ‘how’, LH 388) supports the spelling in the fragment. Cp. also Arb. *kayfa* (< \**ka-ʔayf-a*) ‘comment? de quelle manière?’ (BK II 948), Soq. *ʔifól* (*ʔif-ól*) ‘comment’ (LS 69); for further comparisons cf. LGz. 9, LS 69, HALOT 43, JM 2.
- 2.23. *bəhilota* (MY-002 fol. 1rb, line 3)  
 CG *bəhla* ‘to say, speak’ (LGz. 89, LLA 482–484)  
 EG – not recorded
- PS \**bhl* (cf. LGz. 89, LGur. 138, AHw. 101, LS 83, Kogan 2005a:377).
- 2.24. *ʔəhuya* (MY-002 fol. 1rb, line 4)  
 CG *ʔəh<sup>w</sup>* ‘brother’ (LGz. 13, LLA 765–766)  
 EG *ʔhwn* ‘our brothers’ (RIÉ no. 185 I:3), etc.
- PS \**ʔah-* (cf. DUL 34; also LGz. 13, HALOT 29, LS 56, Kogan (in press) 1.1.).
- 2.25. *ʔəm* (MY-002 fol. 1rb, lines 5, 11, 18–19, 20), *ʔəmʕāʔnəka* (MY-002 fol. 1rb, line 9), *waʔəmzaʔ* (MY-002 fol. 1rb, line 10), *ʔəmʕan(n)āy* (MY-002 fol. 1rb, line 22), *ʔəmʔək(k)uy* (MY-002 fol. 1rb, line 25)  
 CG *ʔəm* ‘from, out of’ (LGz. 22, LLA 191–192)  
 EG *ʔəm* (RIÉ no. 188:28, etc.)
- A short form of the preposition *ʔəmənna* (LGz. 22), traditionally compared to such prepositions as Hbr. *min* ‘away from, out of’ (HALOT 597), Syr. *men* ‘a, ab, ex, de, quam; pro, loco’ (Brock. 393), Arb. *min* ‘de’ (BK II 1154), Mhr. *mən* ‘from; out of’ (JM 267), Hrs. *men* ‘from’ (JH 89), Jib. *mən* ‘from’ (JJ 172), Soq. *men* ‘de’ (LS 245), etc. (cf. further LGz. 22, 25, LS 245, HALOT 597, Pennacchietti 1974: 187–188). Short forms without *n* are known, apart from Gəʕəz, in Gaf. *mä* ‘à, dans (lieu, temps), de’ (LGaf. 213), Arb. *mi-* pour *min* au commencement des mots (BK II 1051), Hrs. *m(e)-* ‘from’ (JH 87), Jib. *m-* ‘a by-form of *mən*’ (JJ 168). The initial consonant of Gəʕəz is plausibly thought to be prosthetic (cf. LGz. 25 for this and some other, less convincing, hypotheses).

2.26. ʕəʕ (MY-002 fol. 1rb, lines 13, 15, 16)

CG ʕəʕ ‘tree’ (LGz. 57, LLA 1025–1026)

EG – not recorded

► PS \*ʕiʕ (cf. DUL 186, AHw. 390, HALOT 863, LGz. 57, LHar. 28, LGur. 12, Kogan 2006: 481–482).

2.27. -hu (MY-002 fol. 1rb, line 17; MY-002 fol. 1vb, line 25)

CG -hu (possessive suffix pronoun of the 3<sup>rd</sup> masc. sg.) (LGz. 213, LLA 1)

EG -hu (RIÉ no. 189:18, etc.)

► WS \*-hu (cf., e.g., Moscati et al. 1964: 106, Lipiński 1997: 307–308, Voigt 1987, Hasselbach 2004).

2.28. balasa (MY-002 fol. 1rb, line 18)

CG balas ‘fig tree’ (LGz. 97, LLA 487)

EG – not recorded

► Whereas the cognates within ES (Tgr. *balas* ‘fig-tree, cactus-fig’, LH 270; Tna. *bäläs* ‘cactus, cactus fruit, fig, fig tree’, KT 1090; Amh. *bäläs* ‘fig, fig tree (Ficus palmata), cactus or prickly pear’, K 862; Arg. *bäläs* ‘fig tree’, LArg. 195; Sod. *bäläs* ‘fig tree’, LGur. 142) are non-informative, the comparison to Arb. *balas*- ‘figuier blanc particulier à l’Yémen (figus morifolia)’ (BK I 159, LA VI 36), Yem. Arb. *balas* ‘fig, fig tree’ (Piamenta 38; Behnstedt 106) and Hbr. *bls* (qal): *bōlēš* ‘picker of sycamore figs’ (HALOT 134) are fully compatible with the orthography of the fragment. Cp. Steiner 2003: 35–43, 52–64.

2.29. ʔašwāk (MY-002 fol. 1rb, line 19)

CG šok, pl. ʔašwāk ‘thorn, thorn bush’ (LGz. 529, LLA 256)

EG – not recorded

► WS \*šawk (cf. LGz. 529, HALOT 1312, Brock. 463, LS 430). For the plural pattern ʔaC<sub>1</sub>C<sub>2</sub>āC<sub>3</sub>, well attested in Arabic, ESA and Tigre, v. Ratcliffe 1998: 206.

2.30. ʔasa<sup>2</sup>kāla (MY-002 fol. 1rb, line 20)

CG ʔaskāl ‘grape(s), cluster (of grapes, dates)’ (LGz. 42, LLA 378)

EG – not recorded

► Compable lexemes point to WS \*ʔitkāl: Ugr. *utkl* ‘bunch, cluster’ (DUL 125), Jud. *ʔitkālā*(?), *ʔetkālā*(?) ‘bunch of grapes’ (Ja. 61), Hbr. *ʔeškōl* ‘grapes’ (HALOT 95), Arb. *ʔitkāl*-, *ʔutkāl*- ‘the fruit-stalk upon which are the ripening dates’ (Lane 345). A cognate term is attested in Ebla: *áš-kà-lum*, *iš<sub>11</sub>-kà-um* (MEE 4 No. 660). Cp. Kogan 2012: 256 with further references; cf. also Chiera 1983 [1985], esp. p. 46.

2.31. ʔamekalā (MY-002 fol. 1rb, lines 20–21)

CG ʔamekalā ‘thorn, thistle’ (LGz. 24, LLA 739)



EG – not recorded

► No cognates have been found except for those in Tigrinya and Amharic: Tna. *ʔamekāla* ‘short thornbush (*Hygrophila auriculata*)’ (KT 1436), Amh. *amekāla* ‘bramble, thornbush (*Hygrophila auriculata*)’ (K 1136). The Tigrinya cognate supports the orthography of the fragment.

2.32. *bəʔəsi* (MY-002 fol. 1rb, line 21), *bəʔə[si]* (MY-002 fol. 1rb, line 24), *bəʔəsi* (MY-002 fol. 1va, lines 10, 20)

CG *bəʔəsi* ‘man, male’ (LGz. 83, LLA 519)

EG *bəʔəsi* (RIÉ no. 188:1, etc.)

► The cognate in Tigre (*bəʔəs* ‘husband’, LH 289) supports the quality of the guttural but is not informative as far as the sibilant is concerned. The rest of the ES cognates (for which cf. LHar. 114, LGur. 426; cf. also Cohen 1931: 388) are not informative in any respect. Potential cognates beyond ES are semantically remote; the closest seems to be Arb. *baʔusa* ‘être brave, courageux, audacieux; être fort et violent’ (BK I 79),<sup>6</sup> Sab. Mnscl. *ʔbʔs*<sup>1</sup> ‘böse’, *bʔs*<sup>1</sup> ‘bösertig’ (Stein 2010: 721). The Arabic and Sabaic lexemes support both the spelling in the fragment and a further comparison of the root to \**bʔš* ‘to be bad; to have a bad smell’ (cf. Fronzaroli 1971: 605, table 7.03; DUL 204; also AHW. 94; LGz. 82, LGur. 129, HALOT 107, Brock. 56, SD 25), with a reconstructed semantic shift ‘bad’ > ‘brave’ (cp. Russian *luxoi* ‘evil; brave’, Fasmer II 505).

2.33. *ʔatrafa* (MY-002 fol. 1va, line 2)

CG *ʔatrafa* ‘leave behind, abandon’ (LGz. 579, LLA 558)

EG – *ʔatrafa* not recorded, but other verbs with the causative prefix *ʔa-* are not infrequent (cf., e.g., *ʔardaʔa* mentioned in 2.18.)

► On the causative prefix *ʔa-* going back to \**ʔV-* < \**hV-* cf., e.g. Voigt 1987, Tropper 1990 with further references.

2.34. *ʔaf* (MY-002 fol. 1va, line 3)

CG *ʔaf* ‘mouth’ (LGz. 8, LLA 808)

EG *ʔaf* (RIÉ no. 187:31, etc.)

► PES \**ʔaf* < PS \**pay* (cf. SED I No. 223).

2.35. *ʔəgziʔa<sup>o</sup>* (MY-002 fol. 1va, line 4), *ʔəgziʔa<sup>o</sup>* (MY-002 fol. 1va, lines 4–5)

CG *ʔəgziʔa<sup>o</sup>* ‘master, lord’ (LGz. 210, LLA 1191–1192)

EG *ʔəgziʔa* (RIÉ no. 189:1, etc.)

6 For the semantic shift ‘man’ > ‘brave’, cp. Tna. *täbaʕtay* ‘male, boy, man; masculine; strong, brave, courageous’ (KT 1256).

► The orthography is supported by cognates in Tigrinya and Tigre: Tna. *gäzə* ‘to conquer, subject; to reign’ (KT 2346), Tgr. *gazə* ‘to rule, to possess’, *əgzə* ‘master’ (LH 595). Other cognates in ES (for which cf. LHar. 77, LGaf. 205, LGur. 304) are non-informative. No convincing cognates outside ES (cf. LGz. 210).

2.36. *zayəmaş(ə)ə?* (MY-002 fol. 1va, line 7), *maşə* (MY-001va, line 14), *yəməšə?* (MY-002 fol. 1vb, line 12), *wamaşə?* (MY-002 fol. 1vb, line 14)

CG *maşə?* ‘to come’ (LGz. 369–370, LLA 226)

EG *maşə* (RIÉ no. 187:9, etc.; in late EG, spelling deviations are observed, cf. Littmann 1913: 82)

► PS *\*mə?* (cf. DUL 533; also HALOT 619–20, LGz. 369, LGur. 437, Brock. 381, SD 89, LS 241; cf. also Kogan 2005a:375–376).

2.37. ~~wə~~*yəsam(m)əfān(n)i* (MY-002 fol. 1va, line 8), *ḡiyəsam(m)əfān(n)i* (MY-002 fol. 1va, line 18), *samišo* (MY-002 fol. 1vb, line 8)

CG *samša* ‘to hear’ (LGz. 501, LLA 336)

EG *yəsməfəwo* (RIÉ no. 189:12, etc.)

► PS *\*šmš* (cf. DUL 823; also LGz. 501, LHar. 140, LGur. 545, HALOT 1570–1571, LS 144).

2.38. *əfəmaḡa* (MY-002 fol. 1va, lines 11–12)

CG *əfəmaḡa* ‘to make deep’ (LGz. 63, LLA 956)

EG – not recorded

► PS *\*šmḡ* (cf. DUL 165; also AHW. 213, HALOT 847, Brock. 531, LS 315, LGz. 63). For the causative *ə-*, cf. 2.33.

2.39. *kʷakʷəḡaʷ* (MY-002 fol. 1va, line 13), *kʷakʷaʷḡaʷ* (MY-002 fol. 1va, line 17)

CG *kʷakʷəḡ* ‘stone, rock’ (LGz. 280, LLA 859)

EG – not recorded

► The cognate in Tigrinya does not contradict the spelling of the manuscript (but it is not fully informative since the distinction between *\*ḡ* and *\*ḥ* is lost in modern ES); the Amharic cognate is non-informative: Tna. *käwḡhi* ‘boulder, rock’, *käwwəḡhe* ‘to become hard, hardened’ (KT 1664); Amh. *kʷäḡka* ‘stony place’ (K 1448). Leslau (LGz. 280) considers the Gəŋəz term a cognate to Arb. *kāḡh-*, *kīḡh-* ‘the side of a mountain; any rugged face of a mountain; side of a valley, when it is rugged’ (BK II 947, Lane 2635, LA II 682, TA VII 85). Alternatively, one could venture a comparison to the Arabic root *wkḡ*. The verbs derived from the latter manifest such meanings as ‘to crush’ and ‘to encounter a stone or hard soil while digging’, both rather close to the meaning ‘stone’: *wakaḡa* ‘fouler quelque chose fortement avec le pied’ (BK II 1595, LA II 756, TA VII 218), *ḡawkaḡa* ‘arriver en creusant la terre à une

couche de pierre, à un fond dur’ (BK II 1595, LA II 756, TA VII 219). Cp. also *ʔawkaḥ*- ‘sol pierreux’ (BK II 1595; rendered, however, as *turāb*- ‘dust’ in LA II 756 and TA VII 219). If any of these comparisons is accepted (or both of them, traceable to the same biconsonantal root), the original *\*ḥ*, in full accordance with the orthography of the fragment, can be safely reconstructed.

2.40. *bəzuḥ* (MY-002 fol. 1va, line 13)

CG *bəzuḥ* ‘many, much’ (LGz. 117, LLA 533)

EG *bəzuḥ* (RIÉ no. 189:13 etc.)

► The ES cognates (Tna. *bäzḥe*, KT 1186; Tgr. *bazḥa*, LH 293; Arg. *bäzzäḥa*, LArg. 196; Amh. *bäzza*, K 927; Har. *bäzäḥa*, LHar. 49; Eža Muh. Msq. Gog. Sod. *bäzza*, Sel. Wol. Zwy. *bäzä*, Čah. *bäsa*, LGur. 168) are non-informative. Comparison with Arb. *baḍaḥa* ‘être grand, haut’ (BK I 100–101, Lane 173; cf. LGz. 117, Kogan 2005a:380) fully supports the orthography of the fragment.

2.41. *wasāʔənəw(w)o* (MY-002 fol. 1va, line 15)

CG *səʔna* ‘to be unable’ (LGz. 480, LLA 377)

EG – not recorded

► The spelling with *ʔ* is supported by the cognates in ES: Tgr. *saʔana* (LH 190), Tna. *säʔanä* (KT 744), cf. further Amh. *täsanä* (K 534; cf. LGz. 480). Since no cognates beyond ES are known, the quality of the sibilant remains uncertain.

2.42. *ʔənbala* (MY-002 fol. 1va, line 22)

CG *ʔənbala* ‘without’ (LGz. 27, LLA 773)

EG *ʔənbala* (RIÉ no. 195 II:12 etc.)

► The cognate in Tigre, *ʔəmbal* ‘without, beside, only’ (LH 354), supports the spelling in the fragment. Cp. also Geezisms in Tigrinya (*ʔəmbälä* ‘except, without’, KT 1426) and Amharic (*ənbälä* ‘without, with the exception of’, K 1219). The preposition is compared with the Semitic terms going back to the PS *\*bal(Vy)*, cf. DUL 222; also AHw. 100–101, HALOT 133, LS 86. The origin of the element *ʔən-*, *ʔəm-* in ES is not clear; its connection to the preposition *\*ʔəm(ənnä)* is not to be excluded, cf. similar complex prepositions on the base of *\*balVy* in Hebrew (*mibbälī* < *\*min bälī* ‘without’, HALOT 133) and Syriac (*men bəlay* ‘sine’, Brock. 75; cf. 2.25. for the etymological connection between Gəʔəz *ʔəm(ənnä)* and WS *\*min*). The apparent similarity of Gəʔəz *ʔənbala* and Akkadian *ina balu* ‘without’ (CAD B 71) prompted Huehnergard (2006: 16) to trace both Gəʔəz *ʔən-* and Akkadian *ina*

to a common Semitic preposition \**ʔin*. Such a reconstruction<sup>7</sup> is at best highly hypothetical. Neither is convincing the comparison of Akkadian *ina* with WS \**min* ‘from’ (Testen 1993: 10–11), rightly rejected by Huehnergard (2006: 16).

2.43. *sobehā* (MY-002 fol. 1va, line 24)

CG *sobehā* ‘at that time, then’ (LGz. 482, LLA 354)

EG – not recorded

► The element *-hā* in the expressions of time is either related to the personal pronominal suffix of 3 sg. fem., *-hā* (cf. LGz. 213) or, more likely, to the deictic element *hā* (cf. e.g. Lipiński 1997: 321–322, Moscati et al. 1964: 112). In both cases, the spelling in the fragment is etymologically correct. On the element *sobe-* with rather uncertain etymology v. 7.8.

2.44. *ʕābiya* (MY-002 fol. 1va, line 25)

CG *ʕabiyy* ‘big’ (LGz. 55, LLA 987)

EG *ʕby* (RIÉ no. 191:34 etc.)

► The cognates in ES fully support the spelling in the fragment: Tna. *ʕabäyā* ‘to be or become big’ (KT 1875), Tgr. *ʕabba* ‘to grow big, much’, *ʕabbā* ‘to be great’ (LH 470). For further cognates in Semitic and for the reconstruction of PS \**gby* cf. Kogan 2005b:192–193; cf. also HALOT 777, Brock. 507, DUL 316.

2.45. *masaʕfən* (MY-002 fol. 1vb, line in the margin, lines 4, 25)

CG *masfən* ‘ruler, prince’, *safana* ‘to prevail, dominate’ (LGz. 488, LLA 405–406)

EG *msft* ‘princes’ (RIÉ no. 192:13)

► Cognates in ES (Tna. *säffänä*, KT 798; Amh. *säffänä*, K 598) are non-informative. The root can be tentatively compared to the PS \**spn*, attested with the meanings ‘to level, to smooth; to devastate’ (Akk.), ‘to cover’ (Hbr., ES), ‘to flay, to remove from the surface’ (Arb.): Akk. *sapānu* ‘to level, to devastate, to destroy, to smooth; to sow linseed’ from OB on (CAD S 158, AHw. 1025), Hbr. *sāfan* ‘cover, lay a table’ (HALOT 764–765), Arb. *safana* ‘écorcher, peler à force de frotter; enlever quelque chose de dessus la surface (se dit du vent qui rase la terre et enlève la poussière)’ (BK I 1102, Lane 1375), Tna. *šäffänä* ‘to cover, wrap up, enwrap, envelop’ (KT 875), Tgr. *ʔasfana* ‘to cover (used of cattle)’ (LH 202), Amh. *šäffänä* ‘to cover’ (K 667), Gaf. *šiffänä* id. (LGaf. 238), Arg. *šäffäna* id. (LArg. 220), Sel. *šēfänä*, Wol. *šeffänä*, Zwy. *šīfänä* id. (LGur. 573), Muh. Msq. *šäffänä*, Sod. *šiffänä*, Čah.

7 Supported by Blažek (2007: 26; cp. already Brockelmann 1908: 496, with references to earlier studies).

Enm. Gyt. *šäffärä*, Eža End. *šäffärä*, Muh. Gog. Sod. *šəfaffänä* id. (LGur. 573). All these meanings can in principle be treated as developments of the same original semantics (perhaps ‘to make smooth’, from which both ‘to cover’ and ‘to remove from the surface’ can be plausibly derived).<sup>8</sup> Moreover, some WS verbs denoting social behaviour are apparently derived from the same root (with the semantic shift ‘to cover’ > ‘to defend’ > ‘to care for, to provide for’?): Hbr. pB. *sāpan* ‘to respect; to care for, mind’ (Ja. 1014), Jud. *səpan* ‘to brighten, scour; to regard; to look out for, provide, store; to be fructified’ (Ja. 1015). It appears that the meaning ‘to rule’ can be seen as a similar development, with one step further: ‘to care for, to provide for’ > ‘to rule’.

2.46. *wahāl(l)o* (MY-002 fol. 1vb, line 3)

CG *hallawa*, *hallo* ‘to be, exist’ (LGz. 217, LLA 3–4)

EG *hlw* (RIÉ no. 192 B:5, etc.)

► The cognates from Tigre and Yemenite Arabic confirm the etymological \**h* (the form *ʔallo* in Tigrinya is likely a secondary development): Yem. Arb. *hall* + pronominal suffix (Behnstedt 1264, Piamenta 510), Tna. *halläwä* (KT 7), *ʔallo* (KT 1410), Tgr. *hallä* (LH 5), Amh. *allä* (K 1098), Arg. *halla* (LArg. 204), Har. *ḥal* (LHar. 82), Sel. Wol. Zw. *alä*, Enm. *anä*, End. *annä* (LGur. 37). Cp. further LGz. 217, LHar. 82, LGur. 37. The etymologies suggested in Lipiński 1997: 316 and Corriente 2012 are hard to prove.

2.47. *ʔaḥadu* (MY-002 fol. 1vb, lines 3–4)

CG *ʔaḥadu* ‘one’ (LGz. 12, LLA 722)

EG *ʔaḥadu* (RIÉ no. 185 I:19)

► PS \**ʔaḥad-* (cf. Moscati et al. 1964: 116, Lipiński 1997: 282–283, Kogan 2006: 471, LGz. 12, LGur. 322, AHw. 1494, HALOT 29–30, DUL 32).

2.48. *ʔalṣaḳa* (MY-002 fol. 1vb, line 5–6), *ʔalṣiḳo* (MY-002 fol. 1vb, line 23)

CG *ʔalṣaḳa* ‘to cling, be near to’ (LGz. 319, LLA 63)

EG – not recorded

► The cognates in ES (Tna. *läṣäḳä* ‘to annex’, KT 145; Amh. *läṭṭäḳä* ‘to catch up to s.o.; to fit close together’, K 125) are non-informative as to the quality of the second radical. The data from Arabic, ESA and MSA fully support the spelling in the fragment: Arb. *laṣiqa* ‘être collé, se coller, s’agglutiner à quelque chose’ (BK II 993, cf. Lane 3010), Sab. *lṣq* ‘hunt down (deity) of-

8 Rather attractive semantically, but unacceptable on phonological grounds is the comparison of any of these terms to Syr. *šəpan* ‘complanavit, occavit’ (Brock. 796; Sokoloff 2009: 1590).

fenders' (SD 83), Qat. *lšq* 'to prosecute, punish' (Ricks 92), Mhr. *līšək* 'to adhere, be attached to' (JM 256), Hrs. *láyšek* 'to stick to, to stay with' (HJ 85), Jib. *léšk* 'to stick to so., st., intr.' (JJ 165). For the causative *ʔa-*, cf. 2.33.

2.49. *laʔaka* (MY-002 fol. 1vb, lines 9, 23–24)

CG *laʔaka* 'to send' (LGz. 303, LLA 47–48)

EG *ləʔikəya-ni* (RIÉ no. 189:13, etc.)

► WS *\*lʔk* (cf. LGz. 303, LHar. 98, LGur. 377, HALOT 513, DUL 486).

2.50. *ʔayhud* (MY-002 fol. 1vb, line 10)

CG *ʔayhud* 'Jews' (LGz. 626, LLA 1070)

EG cf. *yhd* (RIÉ no. 205:1) (a proper name)

► The spelling is in full accordance with the corresponding forms in Hebrew and elsewhere in Semitic (cf. LGz. 626): Hbr. *yəhūdī* (HALOT 394), pB. *yəhūdī* (Ja. 566), Jud. *yəhūdāʔā* (Ja. 566), Syr. *ʔetyahad* 'Judaism professus est' (Brock. 299), Mnd. *yahud(a)* 'Judaea, Jewry' (DM 184), Arb. *yahūd-* (BK II 1637), Mhr. *yəhūdī/yəhāwd* (JM 461), Hrs. *yehūdi* 'Jew' (JH 147), Tna. *yəhudi* (KT 2031), *ʔayhud* (KT 1522), Tgr. *ʔayhud* (LH 382), Amh. *yəhudi* (K 1689). For the plural pattern *ʔaC<sub>1</sub>C<sub>2</sub>uC<sub>3</sub>* (with *ʔa*-prefix) in Gəŋəz, v. Ratcliffe 1998: 225.

2.51. *waʔasaʔtabkʷəʃəw(w)o* (MY-002 fol. 1vb, lines 10–11, 15–16)

CG *ʔastabkʷəʃa* 'to ask for a favor' (LGz. 99, LLA 514)

EG *bḳʕt* (RIÉ no. 218:5) ?

► The causative verb in the *ʔasta*-stem is derived from *bakʷəʃa* 'to be useful, be of use' (LGz. 99). In the majority of ES languages, the same root is attested with the rather close meaning 'to be sufficient, to suffice' (the cognate in Tigrinya fully supports the spelling of the manuscript): Tna. *bäḳʕe* 'to have sufficient quality' (KT 1149), Amh. *bäḳḳa* 'to suffice, be sufficient' (K 903), Arg. *bäḳḳa* id. (LArg. 195), Har. *bäḳa* id. (LHar. 43), Wol. Zwy. *bäkä* id. (LGur. 146), Enm. Gyt. *bäḳā*, Muh. Msq. Gog. Sod. *bäḳḳa*, End. *bäḳḳā* id. (ibid.). Elsewhere in Semitic, the root *\*bqʕ* with the semantics of 'to split' is attested: Ugr. *bqʕ* 'to split, open' (DUL 234), Hbr. *bqʕ* (qal) 'to split, cleave' (HALOT 149), Jud.: JPA *bqʕ* 'to split' (DJPA 110, Ja. 186), JBA *bqʕ* (pe) 'to cross over' (DJBA 230, Ja. 186). The semantics of its cognate in Tigre — Tgr. *bakʕa* 'to be sharp (knife); to be strong, powerful' (LH 285) — may provide a semantic link between the meaning 'to split' and 'to be useful'/'to be sufficient'. The meaning 'to cut' > 'to be sharp (knife)' may well be a development from 'to split' and, in turn, can yield the abstract meaning: 'to be useful, efficient (knife)' > 'to be useful (any object)'. Cp. further LGz. 99, LHar. 43, LGur. 146, DUL 234, HALOT 149. The etymological correctness of *ʔ* in

the prefix *ʔasta-* is confirmed by the corresponding prefixes in Tigre and Tigrinya, whereas *s* goes back to PS \*š (cf. Waltisberg 2000: 8–9).

2.52. *ḳʷəʔlʃehu* (MY-002 fol. 1vb, line 13)

CG *ḳʷəʔlʃe* ‘servant, domestic’ (LGz. 426, LLA 414)

EG – not recorded

► The cognate in Tigrinya supports the orthography of the manuscript: *ḳolʃa* ‘child, kid, infant’ (KT 900). The term is considered to be a borrowing from Cushitic, cf. Appleyard 2006: 44.

2.53. *ḥaʔz**ama*** (MY-002 fol. 1vb, line 19)

CG *ḥəzb* ‘nation, people, tribe’ (LGz. 253, LLA 121–122)

EG *ḥəzb* (RIÉ no. 187:6)

► The orthography of the fragment is confirmed by the corresponding forms (likely borrowed from Gəʃəz) in Arb. (*ḥizb* ‘troupe (d’hommes)’, BK I 419, Lane 559), Sab. (*ḥəzb* ‘armed bands of *Habashites* or other West Coast folk’, SD 75), Min. (*ḥəzb* ‘partie d’une construction’, LM 51). The cognates (or, more probably, borrowings) in ES are non-informative (including one in Tigrinya with alternation between *h* and *ḥ*): Tna. *ḥəzbi*, *ḥəzbi* ‘people, folk, public’ (KT 41), Amh. *ḥəzb* ‘people, public, crowd’ (K 24), Sod. *ḥəzb*, *əzb*, *kəbz*, *kəzb* ‘people’ (LGur. 331).

2.54. *ʔaʃrəktiḥu* (MY-002 fol. 1vb, line 24)

CG *ʃark* ‘friend’ (LGz. 70, LLA 965)

EG *ʃarəkt* (RIÉ no. 254:4)

► The cognate in Tigrinya supports the spelling in the fragment: *ʃarki* (KT 1850). Amh. *ark* (K 1154), a Geezism, is non-informative. No other reliable cognates are available (cp. LGz. 70). On \**ʔa-* as the element of plural pattern *ʔaC<sub>1</sub>C<sub>2</sub>əC<sub>3</sub>t* v. Ratcliffe 1998: 209.

2.55. *baʔənta* (MY-002 fol. 1vb, line in the margin, line 8)

CG *baʔənta* ‘about, concerning’ (LGz. 32, LLA 775–776)

EG *ʔənta* (RIÉ no. 187:26)

► The spelling with *ʔ* is supported by the cognates in ES: Tna. *ʔəntə* ‘until’ (KT 4483), Arg. of Ṭollaha *ʔənta* (ablativische Bedeutung) (Wetter 2010: 298). Its connection to Tna. *ʔatät*, *ʔatet* ‘through, by means of, for the benefit of, thanks to’ (KT 1468) and Tgr. *ʔət* ‘on, in, by, (affected) with, because of, against’ (LH 369) is likewise not to be excluded in view of semantic closeness. Further etymology is unclear (for a summary of possible cognates outside ES cp. LGz. 33).

3. *Vacillation in the CG spelling; etymological data and EG supporting the spelling in the fragment*

3.1. *ta<sup>3</sup>gfəfu* (MY-002 fol. 1ra, lines 6, 7), *gaŋəw(w)o* (MY-002 fol. 1va, line 14), ~~*gaŋəw(w)o*~~ (MY-002 fol. 1va, line 23)

CG *gaŋə*, *gaŋə* ‘to oppress’ (LGz. 184, LLA 1212)

EG *gaŋə* (RIÉ no. 188:7, etc.)

► The etymological data support the spelling in the fragment: Tna. *gäffe* ‘to oppress, wrong’ (KT 2392), Tgr. *gaŋə* ‘to push away’ (LH 605), Arb. *ġafaŋə* ‘renverser, jeter à terre’ (BK I 305, LA VIII 60; cp. LGz. 184).

3.2. ~~*waŋə*~~ (MY-002 fol. 1rb, line 4–5), *waŋə* (MY-002 fol. 1rb, line 8), *tāwəŋə* (MY-002 fol. 1rb, line 11), *yāwəŋə(š)əŋə* (MY-002 fol. 1rb, line 23), *yāwəŋə(š)əŋə<sup>a</sup>* (MY-002 fol. 1va, line 1)

CG *waŋə*, *waŋə* ‘to go out’ (LGz. 605, LLA 944)

EG *waŋə* (RIÉ no. 187, etc.), *waŋəŋə* (RIÉ no. 195 bis I:11, etc.)

► PS *\*wəŋə* (cp. DUL II 985; also LGz. 606, LHar. 162, LGur. 671, HALOT 425, Brock. 304–305, AHW. 1475).

3.3. *zaḥanaša* (MY-002 fol. 1va, line 10), *zaḥanaša* (MY-002 fol. 1va, line 20), *ḥanaša* (MY 002vb, line 22)

CG *ḥanaša*, *ḥanaša* ‘to build’ (LGz. 238), *ḥanaša* (LLA 110)

EG *ḥnš* (RIÉ no. 191:37)<sup>9</sup>

► The cognates in ES (Tna. *hanäšä/ḥanäšä*, KT 35, 249; Amh. *annäšä*, K 1253, *annäšä*, K 1250; Sod. *anaṭi* ‘carpenter’, LGur. 76) are non-informative. The ES root is traditionally regarded as a metathesis from *\*ḥšn* (which supports the spelling in the fragment), recorded in Arabic, ESA and MSA (cp. LLA 110; Praetorius 1907: 616; LGz. 238): Arb. *ḥašana* ‘être fort, fortifié’ (BK I 443), Sab. *ḥšn* ‘take under protection’ (SD 72), Mhr. *ḥāšən/ḥəšāwn* ‘large house’ (JM 190), Hrs. *hāšen/ḥəšāwn* ‘tall building, tower’ (JJ 62), Jib. *ohóšun* ‘to build a castle’ (JJ 117), *ḥəšn* ‘castle’ (JJ 117), Soq. *hóšon* ‘château, château fort’ (LS 187).

3.4. *wafaš(š)imo* (MY002vb, line 2)

CG *faššama*, *faššama* ‘to fill, complete’ (LGz. 169, LLA 1387)

EG *fšm* (RIÉ no. 192:4)

9 The form *ḥanaša*, tentatively read by Littmann in his edition of the ḥašāni Dānəʔel’s inscription (Littmann 1913: 43, DAE 12:8), could represent the same verb (confusion between *š* and *ṣ* being a well-known characteristic of this inscription). However, such an identification hardly yields a satisfactory translation; besides, a totally different reading is offered in RIÉ no. 193:8: *ṣ-w-...*.



► The ES cognates (Tna. *fäṣṣämä*, KT 2737; Tgr. *faṣma*, LH 677; Amh. *fäṣṣämä*, K 2348, *fäṭṭämä*, K 2340; Arg. *feṭṭäma*, LArg. 200; Gaf. *fiṭṭämä*, LGaf. 199) are non-informative as to the quality of the second radical. The terms traditionally compared to the present term speak in favour of the etymological \*š: Hbr. *pšm* (qal) ‘to crack, split (the earth)’ (HALOT 954), Jud. *pšm* (pa) ‘to break open, frame an aperture’ (Ja. 1205), cp. *pš[ymyh]* ‘beams’ (HJ 931), Arb. *faṣama* ‘casser (sans qu’il y ait cependant séparation des parties, p.ex. dans un objet fêlé; déchirer (une étoffe)’ (BK II 603, Lane 2408). The comparison implies a semantic shift ‘to tear’ > ‘to finish’, also attested as a derivational meaning shift *faṣama* > *ʔafṣama* in Arabic: *ʔafṣama l-maṭar-u* ‘the rain passed away, or ceased’, etc. (Lane 2408, BK II 603). Cp. HALOT 954, LGz. 169, LGaf. 199.

3.5. *ḥaʔṣnəkəmu* (MY-002 fol. 1ra, line 13)

CG *ḥəṣn* ‘bosom, womb, lap’ (LGz. 226), also with *ṣ* (LLA 137)

EG *ḥaṣāni* (RIÉ no. 193 I:3–4), *ḥ-ṣānāt* (RIÉ no. 193:10)

► PS \**ḥi/uṣ(a)n* ‘lap, bosom’ (cf. SED I No. 129).

#### 4. Correspondence with CG and EG spelling; uncertain etymology

4.1. *ḥašara* (MY-002 fol. 1ra, lines 24–25; MY-002 fol. 1rb, lines 5, 11)

CG *ḥašar* ‘straw’ (LGz. 246, LLA 82)

EG *ḥašar* (RIÉ no. 189:19, etc.)

► Cognates in ES are non-informative: Tna. *ḥasār* ‘straw (of wheat, barley)’ (KT 203), Tgr. *ḥašar* id. (LH 75). Besides ES, the only comparable term is found in Arb. Yem. *ḥašar* ‘bran, straw stalks with ears of corn, dhurah’ (Piamenta 109). The etymologically correct correspondence between Arabic š and Gəṣəz š is worth noting, even if the Arabic term is likely an old Gəṣəz borrowing (or vice versa: the North ES terms can be borrowings from Arabic).

Conversely, comparison to Soq. *ḥosir* ‘mauvaise pâture’, suggested by Leslau (LS 184), implies the sibilant \*s rather than \*š in the protoform. However, this comparison is hardly convincing semantically. Admittedly, it is rendered as “Heu” in Müller 1905: 2769, which fully coincides with the semantics of the ES terms. However, the native speakers of Soqotri ṢĪsā Gumṣān ad-Daṣarhī and Aḥmad ṢĪsā ad-Daṣarhī, with whom I had the opportunity of discussing the term in question, explained it as an equivalent of Arabic *ʔarḍ- ḡadbāʔ* ‘barren land’.

Leslau (LHar. 88) compares the North ES terms for ‘straw’ with the terms for ‘dregs, coffee bean chaff’ in South ES: Amh. *asār* ‘dregs, lees, (cof-

fee) grounds, residue which floats on the surface of *ṭälla*-beer' (K 1166), *ašara* 'coffee bean chaff' (K 1180), Har. *ḥašār* 'husk, peel of grain or of coffee' (LHar. 88), Wol. *ašārä* 'peel of coffee beans' (LGur. 101). However, these terms are likely to be independent borrowings from Arb. *ḥušār*- 'the bad part or commodities, the worst kind; what contains no *lubb*-, of barley; the refuse of food remaining upon a table; that in which is no good' (Lane 742) or *ḥuṭārat*- 'what remains of a thing, or milk: the dregs, lees' (Lane 704), see also Leslau 1990: 34.

4.2. -(s)sa (MY-002 fol. 1rb, line 24), -(s)sa (MY-002 fol. 1va, line 18)

CG -ssa (particle of emphasis or contrast) 'but, however' (LGz. 480, LLA 321–322)

EG -(s)sa (RIÉ no. 195 II:27, etc.)

► No cognates outside ES, whereas the ES cognates are not informative on the quality of the sibilant, cp. LGz. 480, LGaf. 228, LGur. 570.

4.3. *ḥābeya* (MY-002 fol. 1va, line 7), *baḥābehu* (MY-002 fol. 1vb, line 7), *ḥābe* (MY-002 fol. 1vb, line 23), *ḥābehu* (MY-002 fol. 1vb, lines 9, 25)

CG *ḥaba* 'toward, to' (LGz. 255, LLA 592–596)

EG *ḥb* (RIÉ no. 191:38, etc.)

► For various hypotheses on the origin of *ḥaba*, cp. LGz. 255. No convincing etymology.

4.4. *waḥa<sup>o</sup>ra* (MY-002 fol. 1vb, line 21)

CG *hora* 'to go, go forth' (LGz. 249, LLA 113–114)

EG *waḥoru* (RIÉ no. 187:16, etc.)

► The cognates in Tigrinya and Tigre do not contradict the spelling in the fragment: Tna. *ḥawärä* 'to carry water, bring water by carrying it' (KT 259), *ḥorä* 'to leave, to go (away)' < Gez. (KT 259), Tgr. *maḥāwər* 'hands and feet' (wörtl. etwa: Gehwerkzeuge) (LH 89). Further cognates in ES (Har. *ḥāra*, LHar. 85; Gaf. (a)*horä*, LGaf. 207; Čah. Eža Msq. *wärä*, Enm. End. Gyt. *wārä*, LGur. 660) are non-informative. Further etymology is unclear. Tentative comparison to Arb. *ḥāra* 'to return' (Lane 665, BK I 509) can be offered. The root is also traditionally compared (cp. LGz. 249) to Arb. *rāḥa* 'to go, journey, work, or do a thing, in the evening, or in the afternoon; to go, or journey' (Lane 1178, BK I 945), with metathesis. Both comparisons are in accordance with the spelling in the fragment.

5. *Vacillation in CG and uncertain etymology; correspondence to the EG spelling*

5.1. *marḥa*<sup>o</sup> (MY-002 fol. 1ra, line 18)

CG *marḥa* ‘to lead, guide’ (LGz. 358), *marḥa*, *marha* (LLA 163–164)

EG *mrḥ* (RIÉ no. 190:8, etc.)

► This is a well-known common ES root (cp. Kogan 2005a:387): Tna. *mārḥe* ‘to guide, conduct, lead’ (KT 357), Tgr. *marḥa* id. (LH 12), Amh. *mārṛa* id. (K 168), Arg. *mārräḥa* id. (LArg. 213), Sel. *māra*, Wol. Zw. *mārä* id. (LGur. 417), Enm. *mārā*, Muh. Msq. Gog. Sod. *mārṛa*, End. *mārṛa* id. (LGur. 417). The cognates in Tigrinya and Tigre do not contradict the spelling in the fragment. One can hardly offer any convincing cognates outside ES. An ultimate relationship with verbs with the meaning ‘to be proud’ in Arabic and Aramaic is far from obvious, yet not totally improbable either: Arb. *marīḥa* ‘être très-gai; être fier, orgueilleux; marcher avec fierté’ (BK II 1087; Lane 2705), Jud. *mārīḥa* ‘a haughty man’ (Ja. 843), Syr. *marāḥā*(?) ‘audax; difficilis’ (Brock. 404).

As an alternative, metathesis of the PS root *\*mḥr* ‘(to be) in front of’ might be considered (for the spatial and temporal meaning ‘to be in front of’, cp. *mārräḥ* ‘vorangehen’, *mārräḥ* ‘früher’ in Arg. of Ṭollaha, Wetter 2010: 279): Akk. *maḥra* (*maḥri*) adv. ‘before, earlier; in front, ahead’ OB, Mari, SB (CAD M1 103), *maḥāru* ‘to accept valuables, staples, to take in, to collect tribute; to approach (the king, etc.) with a demand or complaint’ (CAD M1 50),<sup>10</sup> Sab. *mḥr* ‘face, run, extend towards (boundary)’ (SD 84), Soq. *mēhor* ‘offrir’ (LS 240).<sup>11</sup> If this comparison is accepted, the orthography found in the fragment turns out to be etymologically incorrect.

Brockelmann’s attempt to connect the ES verb *mrḥ* with the Semitic terms for ‘road’ (Syr. *ṣurḥā*, etc.) in Brock. 47 is not quite convincing given the fact that no derivatives with *\*mV-* prefixation are attested for this noun anywhere in Semitic.

10 Hence *maḥrat elippi* ‘ship’s bow’, borrowed into Mnd. *mhara* ‘the beak, or the prow of a marshboat’ (MD 259), v. Kaufman 1975: 68.

11 Cp. perhaps also Arb. *mḥr* ‘to cleave the water with its stem (ship); to face the wind (ship)’ (Lane 2693) (Dr. L. Kogan, personal communication). The terms for ‘tomorrow’ may also be related here, albeit they are usually derived from *\*ṣhr* ‘to be late’ (cp. HALOT 571–572, Brock. 381): Hbr. *māḥār* ‘next day, tomorrow’ (HALOT 571–572), *mḥr* id. (HJ 615), pB. *māḥār* id. (Ja. 764), DA, Off. *mḥr* id. (HJ 615), Jud. *māḥar*, *māḥrā* id. (Ja. 764, DJBA 657, DJPA 301), Syr. *māḥār* id. (Brock. 381), cp. Sab. *l-d-mḥr* ‘on the day following, on the morrow’ (SD 84).

6. *Etymologically correct spelling; CG and EG uncertain (vacillation in the CG spelling and absence or uncertainty of EG data)*

6.1. ~~sarwe~~ (MY-002 fol. 1rb, line 1), ~~sarwe~~ (MY-002 fol. 1rb, line 6), *sarwe* (MY-002 fol. 1rb, line 9)

CG *šarwe*, *sarwe* ‘beam of wood, log, trunk’ (LGz. 535), *šarwe* (LLA 242)

EG – not recorded

► Whereas the cognates in ES are non-informative (Tna. *särwä*, *säräwä* ‘small beams put in the roof of a building’, KT 678; Amh. *särwe* ‘mast (of a ship) (obs.); weaver’s roller’, K 491), comparison with Aramaic terms with initial š, proposed in LLA 242 and LGz. 535, supports the spelling with the initial *s* (no matter whether they are treated as cognates or an Aramaic borrowing in Gəŋəz is assumed): Palm. *šryt?*, Jud. *šārītā(?)* ‘joist, beam, post’ (Ja. 1631, DJBA 1181), *šryt[?]* ‘beam’ (HJ 1193), Arb. *sāriyat-* ‘a column; a mast’ (Lane 1356).<sup>12</sup>

6.2. *tašāg(g)asa* (MY-002 fol. 1rb, line 4)

CG *tašaggāša* ‘to bear patiently, endure’ (LGz. 59), also with *s* (LLA 1014)

EG – not recorded

► Whereas the initial *š* conforms both with the CG orthography and the etymological data (Tna. *šaggäsä* ‘to control o.s., exercise self-restraint’, *täšaggäsä* ‘to be patient’, KT 1931; the rest of ES cognates do not preserve the guttural: Amh. *taggäsä*, K 999; Arg. *atteggäsa*, LArg. 189; Gaf. *tiggäsä*, LGaf. 183; Sod. *taggäsä*, LGur. 593), these cognates are non-informative as to the quality of the final radical. However, the spelling with *s* is supported by comparison with Arb. *šağasa* ‘to withhold one from the object of one’s want’ (Lane 1962, BK II 179) suggested by Dillmann (LLA 1014; cp. also LGz. 59, LGur. 593).

6.3. *waʔi[yəka]š(š)əmu* (MY-002 fol. 1rb, lines 19–20)

CG *kašama* ‘to harvest (grapes), to pick (fruit, flowers)’ (LGz. 448), also with *s* (LLA 420)

EG – not recorded

► Whereas ES cognates (Tna. *käsämä* ‘to sip nectar (bee), gather nectar’, KT 962; Amh. *kässämä* ‘to gather nectar (bees)’, K 751) are non-

12 The connection between these lexemes and the terms for ‘arrow’ in Hebrew and Arabic is not to be excluded (the semantic shift ‘beam’ > ‘shaft’ > ‘arrow’ is hardly problematic): Hbr. *širyā* ‘small arrow, arrow head’ (HALOT 1654–1655), Arb. *sarwat-*, *sirwat-* ‘flèche’ (BK I 1085, Lane 1354).

informative, comparison to Arb. *qašama* ‘...couper en long les feuilles de palmier pour en tresser des paniers, des nattes, etc.’ (BK II 744, LA XII 570; cf. also Yem. Arb. *gušm* (< *qušm*) ‘autumn fruit’, Piamenta 399), Sab. *qs<sup>2</sup>m* ‘?vegetable plot’ (SD 108), Sab. Mnscl. *qs<sup>2</sup>m* ‘(Ernte)früchte, Gemüse’ (Stein 2010: 729) is fully compatible with the orthography of the fragment (cf. LGz. 448).

### 7. Correspondence with the orthography of CG; absence of reliable EG data and of reliable Semitic etymology

7.1. *šan(n)āya* (MY-002 fol. 1ra, line 10), *šan(n)āy* (MY-002 fol. 1rb, lines 13, 16, 22), *lašan(n)āyta*<sup>9</sup> (MY-002 fol. 1rb, lines 23–24)

CG *šannāy* ‘beautiful’ (LGz. 531, LLA 251)

EG – traditionally compared to *sny* in RIÉ no. 193:12; the discrepancy in the spelling is not an obstacle since confusion between lateral and non-lateral sibilants is attested elsewhere in this inscription (for an alternative interpretation, cp. Bulakh (in press), example [67])

► For a summary of potential cognates, v. LGz. 532. Cognates within ES (Tna. *sänäyā* ‘to be or become good, gentle’, KT 729; Tgr. *sanā* ‘to be good, to be beautiful’, LH 188) are non-informative. As for the Semitic parallels, several options can be offered, the most attractive of which does not support the orthography with *š* in Gəʕəz: Arb. *sanā* ‘... briller (se dit du feu, des éclairs, etc.)’ (BK I 1154, Lane 1448),<sup>13</sup> likely further related is pB. *sānan* ‘to be bright, shine’ (Ja. 1007) and Jud. *sənan*, *sənēn* ‘to be bright, shine’ (Ja. 1008), cp. JPA *snyn* ‘pure’ (DJPA 384), which rather suggests the protoform *\*sn(y/n)*.

Equally incompatible with the spelling *š* in the fragment (and in CG) are the terms with the meaning ‘to be high’ (semantically compatible with ‘to be

13 This comparison implies the semantic link between the meanings ‘bright, shining’ and ‘good’. Such a link is demonstrated, in the Semitic domain, by the reflexes of the root *\*dmk*: Akk. *damāqu* ‘to improve (intr.), to prosper, to have good luck, fortune, to be propitious, to be pleasing’ from Oakk. on (CAD D 61, AHW. 155), *damqu* ‘good, fine, pleasant; beautiful, handsome’ (CAD D 68, AHW. 157), Gez. *ʔadmaḳa* ‘to adorn, embellish’, *dəmuḳ* ‘adorned, embellished’ (LGz. 135, LLA 1089), Tna. *dāmāḳā* ‘to proceed well; to be bright’, *dəmuḳ* ‘very pretty’ (KT 2063–2064), Tgr. *damḳa* ‘to shine brightly, to gleam’ (LH 515), Amh. *dāmmāḳā* ‘to become lively; to be bright; to be attractive’ (K 1723), Har. *dāmāḳa* ‘become lively (f. in. a party)’ (LHar. 56), Arg. *dāmmāḳa* ‘be beautiful’ (LArg. 198), Msq. Sod. *dāmmāḳā*, Gog. Sod. *dāmmā?ā* ‘be beautiful, be pretty’, Enm. *adāmāḳā*, Sod. *adām-māḳā* ‘to beautify’ (LGur. 209).

good’): Arb. *saniya* ‘être haut, éleve, grand; fig. être grand, éminent, illustre’ (BK I 1154, Lane 1448), Hbr. *šny* (qal part.) ‘elevated, exalted’ (HALOT 1599), which point to \*š as the first radical.

The only potential cognates which do support š in the Gəŋəz orthography are the MSA verbs with the meaning ‘to see’, semantically quite remote<sup>14</sup> (for this comparison, cp. LS 431): Mhr. *šīni* ‘to see’ (JM 381), Hrs. *šēni*, *šenō* ‘to see’ (JH 120), Jib. *šīni*, *šīni* ‘to see; to choose’ (JJ 253), Soq. *šīni* ‘voir’ (LS 431).

7.2. *zayəḥey(y)asa*<sup>o</sup> (MY-002 fol. 1ra, lines 21–22)

CG *ḥay(y)asa* ‘to be better, be suitable’ (LGz. 270, LLA 611)

EG – not recorded

► Cognates within ES are non-informative: Tgr. *hesa* ‘to be better’ (LH 93); Tna. *ḥayäsä*, *ḥayäšä*, *ḥašä* id. (KT 275). No convincing etymology outside ES has been suggested so far. One can venture comparison to the root *ḥys* in Arabic (which would correspond to the spelling in the fragment). The Arabic root mostly exhibits the opposite meaning (*ḥāsa* ‘exhaler une odeur fétide; se gâter’, BK I 654, LA VI 89, absent from Lane),<sup>15</sup> but note *ḥays-* explained as *ḥayr-* in LA VI 90. Cp. also *ḥaḥyas-* ‘nombreux’ (BK I 654, LA VI 90, absent from Lane).

7.3. *biṣaka* (MY-002 fol. 1ra, line 25; MY-002 fol. 1rb, lines 1, 12)

CG *biṣ* ‘single, individual, friend, fellow’ (LGz. 116, LLA 539)

EG – not recorded

► No cognates outside ES (where reflexes of š and ṣ are undistinguishable): Tna. *bəṣay* ‘friend, companion’ (KT 1216), *bəṣay* id. (KT 1212), Amh. *biṭe*, *bəṭe* ‘type (of), kind (of); friend, companion, comrade’ (K 945), Sod. *bəṭe* ‘companion of the same age’ (LGur. 165).

7.4. *yətaʿāw(w)aḳa*<sup>o</sup> (MY-002 fol. 1rb, line 17)

CG *taʿawwaḳa* ‘to be known’, *ʿoḳa* ‘to know’ (LGz. 79, LLA 996)

EG – not recorded

► Commonly regarded as a Cushitic (Agaw) loanword (cp. LGz. 79, Appleyard 2006: 89–90): cp. Bilin *ʔärʔ-*, Xamtanga *arq-*, Kemant *ax-*, Awngi *aq-/yaq-* ‘to know’. The Agaw protoform is reconstructed with initial ʔ and further compared to proto-Low-East-Cushitic \**ʔarg-* ‘to see’ (Appleyard

14 Such a comparison is possible only if two semantic shifts (each of them admittedly quite plausible) are reconstructed: ‘to shine’ > ‘to see’ (for which v., e.g., Mladenova 2002: 75–79) and ‘to shine’ > ‘to be good’ (cp. fn. 13).

15 One could tentatively reconstruct the original meaning as ‘to be soft, tender’, from which both ‘to rot’ and ‘to be good’ can be easily derived.

2006: 89–90). Thus, the Cushitic evidence does not support the orthography of the manuscript. Still, the initial *ʕ* in Gəʕəz can be an inner ES development. Note the spelling with the initial *ʕ* in the 14th cent. Ethiopic-Arabic Glossary (Muth 2009–2010: 104, 109). Admittedly, among the ES cognates, there is no direct evidence supporting the authenticity of *ʕ*. However, it is worth noting that in Arg. of Ṭollaha *ḥok* ‘wissen’ (Wetter 2010: 82) the initial *ḥ* might point to \**ʕ*.<sup>16</sup> In the rest of the cognates, the guttural is absent, as expected: Amh. *awwākā* (K 1269), Arg. *oka* (LArg. 193), Har. *ākā* (LHar. 30); cp. also Gog. *awaḳi*, *awaḳi* ‘clever, wise’ (< Amh., LGur. 113).

7.5. *waʔiyəʔar(r)əru* (MY-002 fol. 1rb, line 18)

CG *ʔarara* (LGz. 39, LLA 741)

EG – not recorded

► No reliable etymology. Tna. *ʔarärä* ‘to reap’ is marked as a Geezism in KT 1439. According to Leslau (LGz. 39, 40), this root is a secondary derivation from *ʔaraya* ‘to gather, glean’. The latter term goes back to WS \**ʔry*: Tgr. *ʔarā* ‘to collect, to heap up’ (LH 360), Hbr. *ʔry* ‘to pluck’ (HALOT 85), pB. *ʔārā* ‘to pluck, esp. figs’ (Ja. 118), Pho. *ʔry* ‘amass’ (HJ 107), Arb. *ʔarā* ‘faire le miel (se dit des abeilles)’ (BK I 27; LA XIV 33; absent from Lane). If this comparison is accepted, the spelling in the fragment is etymologically correct.

7.6. [*ʔə*]*ʕ(ə)ma* (MY-002 fol. 1va, line 2), *ʔəsmā* (MY-002 fol. 1va, lines 16, 18, 19–20)

CG *ʔəsmā* (LGz. 43, LLA 746–747)

EG – not recorded

► For a survey of possible etymologies, v. LGz. 43. None of them is quite convincing, although together with Leslau, one could tentatively accept a derivation from PS \**šVm* ‘name’. In this case the first consonant would be prosthetic and the spelling in the fragment would be etymologically correct.

7.7. *waḥiz* (MY-002 fol. 1va, line 23)

CG *wəḥza* ‘to flow (stream, water)’ (LGz. 611, LLA 892)

EG – not recorded

► The cognates in Tigrinya (*wäḥazä* ‘to flow, stream’, KT 1718) and Tigre (*waḥaza*, id., LH 432) do not contradict the spelling of the manuscript but are not fully informative. The SES cognates (Amh. *wānz* ‘river, stream,

16 In Argobba of Ṭollaha, described by Wetter, the etymological *ʕ* is usually preserved, but examples of pharyngeal *ḥ* corresponding to \**ʕ* can be also detected, such as *ḥačč* ‘schließen’ (Wetter 2010: 75; cp. Gəʕəz *šašawa*, LGz. 75; Tna. *šašäwä*, KT 1944; Tna. *šašä* ‘to press, to compel, to urge, to fence in’, LH 491).

streambed', K 1544; Sod. Zwý. *wänz* 'depression (caused by water or erosion), river', LGur. 658) are non-informative. No further cognates have been found.

7.8. *sobehā* (MY-002 fol. 1va, line 24)

CG *sobehā* (LGz. 482, LLA 354)

EG – not recorded

► The element *sobe-* is undoubtedly related to Tna. *šabu*, *šaba* 'then, at that time, at that moment; quickly, soon, at once' (KT 837), *sabu* 'right away, forthwith' (KT 699). Further etymology is uncertain. Cp. LGz. 482 for a summary of previously suggested etymologies, among which connection to Arb. *sabbat-* 'état qui dure quelque temps (de chaleur, de froid, de beau temps)' (BK I 1038; Lane 1285) seems the most plausible and does not contradict the spelling in the fragment. On the deictic element *-hā*, cp. Section 2.43.

7.9. *wanəḥnuḥa* (MY-002 fol. 1ra, line 12)

CG *nəḥnuḥ*<sup>17</sup> 'numerous, abundant, which is in excess' (LGz. 395, not in LLA), 'shaken, shaken together, agitated, pressed down' (LGz. 395, LLA 634, Grébaut 212)

EG – not recorded

► The meaning of this lexeme deserves a special discussion. Whereas Dillmann gives one root *nḥnh* 'to shake, agitate', Leslau distinguishes between two homonymous roots: *nḥnh* 'to be in abundance, be left over, be plenty, boil over' and *nḥnh* 'to shake, agitate, break'. The text evidence is available for two derivatives of this root only: *tanāḥnəḥa* in Jer. 5:22, where the turbulent sea is described, and *nəḥnuḥ*, applied to a measure of grain in Luke 6:38 (it is this passage from the Gospel of Luke which is transmitted in the fragment under scrutiny). The translation of *nəḥnuḥ* as 'abundant' offered by Leslau fits perfectly into this context and is well compatible with the Greek original, which has <sup>h</sup>*uperekkhunnómenon*, part. of <sup>h</sup>*uperekkhúnomai* 'to overflow'. Dillmann's rendering 'concussus'<sup>18</sup> is far more problematic as it implies alteration of the Greek text by the translator. According to LLA (634, 1039), *zəḥzuḥ wanəḥnuḥ* means 'overflowing and shaken', whereas in the Greek NT the order is reversed: *sesaleuménon* <sup>h</sup>*uperekkhunnómenon* (the former is part. pass. perf. < *saleúō* 'to shake'). Should one thus follow Leslau

<sup>17</sup> Leslau also adduces the spelling *nəḥnuḥ*, obviously secondary (absent from LLA).

<sup>18</sup> Apparently based on comparison with Arb. *naḥā* '... agiter, secouer, p.ex. les dés à jouer dans la main', *naḥā* 'agiter le lait dans un vase pour en faire du beurre' (BK II 1217, 1218, absent from Lane and LA).



and consider *tanāḥnəḥa* and *nəḥnuḥ* as belonging to two different roots? Hardly. Rather, the Greek original suggests that the meaning ‘abundant’ is only secondary, easily derivable from ‘overflowing’. Now, the meaning ‘to overflow’ may equally well be the source of *tanāḥnəḥa* ‘to be turbulent (of sea)’ in Jer. 5:22.

The etymology of the root *nḥnḥ* is rather obscure. Amh. *nanna* ‘to crave, desire; to boil, boil over’ (K 1041), used by Kidanä Wäld Kəfle to explain the meaning of Gez. *nāḥnəḥa* (KWK 363), is absent from most lexicographic works (Kane’s only source is apparently AYM 861, where *nanna* is explained as *bäzza*, *fälla*, *gänäffälä* ‘to be numerous; to boil; to boil over’). Note the semantic difference: ‘to boil over’ is not identical to ‘to overflow’, albeit rather close to it. The reconstruction of the original semantics of the root as ‘to boil over’ (which in Gəṣəz develops into ‘to be turbulent’, on the one hand, and into ‘to overflow’ > ‘to be abundant’, on the other hand), allows a further comparison to Tna. *tänāḥanəḥä* ‘to be rivals; to vie in boasting, to argue, to be obstinate’ (KT 1305). The semantic shift ‘to boil over’ > ‘to be angry, to be hot-tempered’, (recipr.) ‘to argue’ is unproblematic.

This semantic reconstruction allows one to further compare MSA *nḥy* ‘to burn (intr.)’, ‘to be hot’ (and its causative derivatives with the meaning ‘to burn (tr.)’): Mhr. *hənḥu* ‘to burn (tr.)’ (JM 293), Jib. *enḥé* ‘to burn (tr.)’ (JJ 187), Soq. *néḥe* ‘être chaud, brûlé, enflammé, brûler, être en colère’ (LS 264). This comparison agrees with the spelling in the fragment.

An alternative cognate, whose semantics is quite compatible with the meaning ‘to overflow’, is Sab. *nḥy* ‘to be allowed to flow (water-supply)’ (SD 94). This etymology does not support the spelling in the fragment.

#### 8. No reliable data from CG or EG; uncertain etymology

8.1. *sarara* (MY-002 fol. 1va, line 12)

CG *šārara*, *sārara* (LGz. 534), *šārara* (LLA 238)

EG – *srri* (RIÉ no. 183 I:8)<sup>19</sup> ?

► Cp. 8.2.

8.2. *masarata* (MY-002 fol. 1va, line 12), *masarata*<sup>2</sup> (MY-002 fol. 1va, line 22)

CG *mašarat*, *masarat* (LGz. 369), *mašarat* (LLA 238)

EG – not recorded

<sup>19</sup> The lexeme *srri* is only tentatively compared to the CG *šārara*, *sārara* ‘to found’ (cp. Drewes 1962: 40 for an alternative interpretation).

► The noun *mašarat*, *masarat* ‘foundation’ is traditionally regarded as a derivation from *šārara*, *sārara* ‘lay a foundation, found’ (cp. Section 8.1.) (the fact that both are spelled with *s* in the fragment supports this derivation). In ES, only the derived noun is well represented: Tna. *mäsärrät* ‘foundation, basis’ (KT 391), Tgr. *masrat* ‘basis’ (LH 119), Amh. *mäsärät* ‘foundation, base’, *mäsärrätä* ‘to base, to found (base)’ (K 209), Sod. *mäsärät* ‘foundation’ (LGur. 430). The only possible cognates without *m*-prefixation are found in Gunnän-Gurage: Enm. *säwrär*, Čah. Eža Gyt. Muh. Msq. Gog. *sorär* ‘low seat with short legs or without legs’ (LGur. 568). None of ES cognates are informative as far as the quality of the sibilant is concerned.

Leslau compares this root to Soq. *šrr* ‘attacher’ (LS 435), which implies the original lateral sibilant \*š and hence, an etymologically incorrect spelling in the fragment. However, the semantic correspondence between ‘to found’ and ‘to attach’ is far from ideal. The comparison with Akk. *asurrû* ‘foundation structure, lower course of a wall’ from OB on (CAD 350, AHw. 77), suggesting the protoform \**srr*, is, conversely, highly attractive in semantic terms (Dr. L. Kogan, personal communication), but the shape of the Akkadian word rather suggests a non-Semitic source, and, indeed, it is considered a Sumerian loanword (CAD 350, AHw. 77).

Alternatively (cp. DUL 933, HALOT 1657), the Gəŋəz verb can be compared to the root \**šrr* with the meaning ‘strong, powerful’ with reflexes in Hebrew and Aramaic: Hbr. *šərīrūt* ‘hard-heartedness, stubbornness’ (HALOT 1658), Off. *šryr* ‘firm, strong’ (HJ 1193), Eg. Arm. *šrr* ‘powerful’ (HJ 1265), Jud. *šərīr* ‘strong, fast’ (Ja. 1631, DJBA 1181, DJPA 567), Syr. *šar* ‘convalescent, firmatus est’ (Brock 802), Mnd. *šRR* ‘to be firm, strong’ (DM 476).<sup>20</sup> Furthermore, the possibility of a link to the Sab. *s<sup>1</sup>r*, pl. *ʔs<sup>1</sup>rr* ‘valley; cultivated land beside flood-bed’ (SD 128; note a possible derivative with *m*-prefixation: Sab. *ms<sup>1</sup>rt* ‘?canal’, ibid. SD 130) can be considered. Such a comparison implies the derivation of the meaning ‘cultivated land’ and ‘canal’ from the meaning ‘to found’ (> ‘basis, foundation for agricultural works’, ‘basis, foundation for water’).

8.3. *zəhuḥa* (MY-002 fol. 1ra, line 11)

CG – not recorded

EG – not recorded

<sup>20</sup> Albeit the authors of the Ugaritic dictionary consider Ugr. *trrt* ‘powerful, said of cities’ (DUL 933), *trry* ‘powerful’ (DUL 933) as reflexes of the same root, these lexemes hardly belong here. For the criticism of examples with *t* as reflex of \*š in Ugaritic (offered in Tropper 2000: 109–110) cp. Kogan 2011: 94–95, with further references.

► The term is absent from the available lexicographic sources, which do mention the verb *zahəḥa* ‘to measure’ (LGz. 634, KWK 416; absent from LLA), albeit without text reference.

The absence of *zəḥuḥ* from lexicographic works is not surprising: in the manuscripts of the Gospel of Luke available to Dillmann, the corresponding passage runs as *zəḥzuḥ wanəḥnuḥ* (rather than *zəḥuḥ wanəḥnuḥ* in the fragment under scrutiny), cp. 7.9. One may suspect that we are dealing with a root *zhḥ* close in meaning to *zhzḥ* (for the latter, cp. LLA 1039, LGz. 635), both being reducible to the same biconsonantal root *zh*.<sup>21</sup> The situation is complicated by the obscurity of the meaning of the root *zhzḥ* itself.

Dillmann quotes only two attestations for Gez. *zhzḥ*. The first is the passage from the Gospel of Luke which is transmitted in the present fragment: *masfart mālu? wazəḥzuḥ wanəḥnuḥ* (Luke 6:38). Here, the lexeme under scrutiny corresponds to Greek *sesaleuménon* (part. pass. perf. < *saleúō* ‘to shake’). Dillmann’s rendering of *zəḥzuḥ* as ‘superabundans, exundans’ is probably based on the second passage, from Maṣḥafa kədr, where only the meaning ‘abundant’ is acceptable: *gegayo zəḥzəḥta wamələṭta* ‘his abundant and full sin’. The rendering ‘abundant’ is likewise confirmed by the meanings of the Amharic cognates: Amh. *tānzazza* ‘to be numerous’ (K 1670), *tānzāzza* ‘to be numerous’ (K 1871).

However, the meaning of *zhzḥ* in Tigre and Tigrinya is ‘to filter’ (e.g., mead) and ‘to spill (grain)’ respectively (Tgr. *zazzəḥa* ‘to strain, to filter’, LH 504; Tna. *zahzəḥe* ‘to scatter, to spill grain on the ground’, KT 1963). These two meanings are likely related to each other, being derivable from a more general meaning ‘to spill (liquids, grains)’ (trans.). It is noteworthy that in the Gəʿəz-Amharic *sāwasəw* quoted in LLA Gez. *zāḥzəḥa* is rendered as *täbbə täbb alä* ‘to begin to fall (drops of rain)’ (K 2152). If this interpretation is accepted, the Gəʿəz root is indeed very similar to Tgr. *zazzəḥa*, which can be seen as its transitive counterpart ‘to let fall in drops’ > ‘to filter’. The meaning ‘to fall in drops’ hardly fits the context of Luke 6:38. However, as soon as the Gəʿəz root is seen as a cognate to Tigre and Tigrinya, a more general meaning ‘to spill (liquids, grain)’ (intrans., trans.) can be reconstructed for it as well. In this case, *masfart zəḥzuḥ* should be understood as ‘a measure into which grain was spilled’, which can well be the Gəʿəz rendering of the rather obscure Greek *mētron sesaleuménon*, lit. ‘a shaken measure’. The meaning ‘to be abundant, numerous’ in the Maṣḥafa kədr can be founded on reinterpret-

21 A mere scribal error is rather unlikely since difference between *zəḥzuḥ* and *zəḥuḥ* involves two graphemes.

tation of the passage in the Gospel of Luke. As for Amharic *tānzazza*, *tānžazža*, one might suspect an independent development from ‘to be spilled, scattered around’ to ‘to be numerous’.

The meaning ‘to measure’ recorded for the root *zhzh* in LGz. 634 and KWK 416 can, in principle, likewise be derived from ‘to spill (liquids, grain)’ (trans.).

No convincing parallels for *zhzh* or *zhh* (in any of the above-mentioned meanings) have been found elsewhere in Semitic. As for the Tigre and Tigrinya cognates discussed above, they do not contradict the spelling in the fragment.

## 9. Conclusions

The first and most important result of this investigation is that the fragment under scrutiny contains no reliable cases of etymologically incorrect orthography and no cases of a spelling differing from that of early EG. On the contrary, there are numerous reliable examples of etymologically correct spelling (63 cases) and of full agreement with the spelling of EG (46 cases).

There are three forms — *marḥa*, *ṣan(n)āya*, *nəḥnuḥa* (Sections 5.1., 7.1., 7.9.) — in which the spelling in the fragment does not agree with the possible reconstruction of the protoform (in each case, rather attractive). However, none of these etymologies can be considered self-evident and, importantly, in each of the three cases, alternative, relatively plausible, etymologies can be offered which do support the spelling in the fragment.

Interestingly enough, comparison with CG orthography has yielded quite similar results: in the majority of cases (68), the spelling in the fragment is in full accordance with established CG orthography.

The rest can be discarded as uncertain as far as CG evidence is concerned, since vacillation is recorded in LGz. and/or in LLA. Here, it is perhaps worthwhile to quote cases where LLA gives only one variant of spelling which does not coincide with the spelling in the fragment. Since LLA more heavily relies on text evidence, such instances may indeed be regarded as discrepancies between the fragment in question and more recent manuscripts. These three lexemes are *ṣarwe* ‘beam of wood’ (consistently spelled as *sarwe* in the fragment, cp. Section 6.1.), *ṣārara* ‘to lay a foundation’ and *maṣarat* ‘foundation’ (spelled in the fragment as *sa<sup>ā</sup>rara* and *masarat* respectively, cp. Sections 8.1., 8.2; Dillmann explicitly mentions the spelling with *ṣ* for the root *ṣrr* as more frequent, cp. LLA 238). In all these cases, EG data are absent. The etymological data rather support the spelling in the fragment in the case of *sarwe*. As for the root *srr* ‘to lay foundation’, it can go back to *\*ṣrr*

(which agrees with the evidence from the fragment), albeit an alternative (in my opinion, less felicitous) comparison suggests that the spelling with *ś* is etymologically correct.

Among the 68 examples of identical spelling in CG and in the fragment, 55 cases are corroborated by the etymological evidence, and 40 lexemes are spelled in the same way as their equivalents in EG. This fact is worth noting as a piece of evidence on the reliability of the CG spelling. Indeed, it testifies that CG orthography, in spite of the tendency to confuse the graphemes in question, has often preserved the archaic spelling and can thus be of some value for etymological research (contrary to what has been surmised in Section 1). However, a special investigation is obviously needed in order to collect credible evidence for the CG orthography itself.

The cumulative information from three different kinds of evidence on the original Gəʕəz pronunciation shows that the fragment under scrutiny reflects the original consonants in a very precise way. How can this be explained? Was the phonological distinction between the pertinent sounds still preserved in the variety of Gəʕəz employed by the scribes of the manuscript? This is quite a bold assumption, pointing either to a very early date of the manuscript or to an extraordinary persistence of the phonological features in question. Neither of the two possibilities is, in fact, realistic. What we are faced with is rather a very accurate preservation of the ancient orthography, going back to the period when each grapheme involved stood for a separate phonological entity.

In this context, the very few lexemes for which the fragment gives a spelling different from CG, or not supported by one of the possible etymologies, should be given closer attention. It seems unjustified to attribute such discrepancies to orthographic confusion. Rather, they might be considered a piece of evidence in favour of an etymology and an original spelling, later lost in the written traditions of CG.

On the other hand, the fragment is not to be regarded as a hundred per cent reliable source on ancient pronunciation. In fact, it is more than probable that the apparently strict consistency in spelling of gutturals and sibilants is to be explained by the shortness of the fragment: further discoveries of a similar kind will probably reveal a less homogeneous picture, at least for some roots. Such is the situation in the ancient version of *Traditio Apostolica*, a part of the so-called *Aksumite collection* recently published by A. Bausi (2011), where the orthography in general is highly consistent, although some roots do

exhibit variation.<sup>22</sup> Still, the very fact that most roots are spelled in the same way throughout the ancient *Traditio Apostolica* — and, presumably, in a number of other ancient manuscripts, including the one from which the fragment under scrutiny was extracted — should not be overlooked by lexicographers. A thorough investigation of the oldest strata of the manuscript tradition might shed light on the original orthography for a number of roots for which fluctuation between several different ways of spelling is observed in CG and reflected in the standard Gəʕəz dictionaries. In turn, establishment of the genuine orthography of Gəʕəz roots is an important task which would bring etymological studies on the vocabulary of Gəʕəz, and of ES languages in general, to an entirely new level.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Bausi, A. 2011, “La “nuova” versione etiopica della Traditio apostolica: edizione e traduzione preliminare”, in: P. Buzi – A. Camplani (eds), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends* = *Studia Ephemeridis Augustinianum* 125, Roma: Augustinianum, pp. 19–69.
- Blažek, V. 2007, “Semitic Prepositions and their Afroasiatic Cognates”, in: R. Voigt (ed.), *“From Beyond the Mediterranean”. Akten des 7. internationalen Semitohamitistenkongresses (VII. ISHaK), Berlin 13. bis 15. September 2004* = *Semitica et Semitohamitica Berolinensia* 5, Shaker Verlag: Aachen, pp. 23–42.
- Brockelmann, C. 1908, *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen*, I: *Laut- und Formlehre*, Berlin: Reuther und Reichard.
- Bulakh, M. 2012, “Negative markers \*ʔay-, \*ʔi- and \*ʔal- in Ethio-Semitic”, *Babel und Bibel* 6, pp. 385–420.
- Bulakh, M. in press “Non-verbal predication in Epigraphic Geez”, in: H. Elliesie (ed.), *Multi-disciplinary Views on the Horn of Africa*, Köln: Köppe Verlag.
- Chiera, G. 1983 [1985], “ʔtkl-ʔškr ‘grappolo’: una base mediterranea nel lessico semitico”, *Rivista degli Studi Orientali* 57, pp. 43–51.
- Cohen, M. 1931, *Études d’éthiopien méridional*, Paris: Librairie orientale Paul Geuthner, Librairie de la Société asiatique.
- Corriente, F. 2012, “Ethiopic *halläwä* ‘to be’ and its Arabic Cognates. Some Thoughts on the Close Ties between Rhetorical Interrogation, Emphatic Affirmation and Negation”, in: F. Corriente, G. del Olmo Lete, Á. Vicente, J.-P. Vita (eds), *Dialectology of the Semitic Languages. Proceedings of the IV Meetings on Comparative Semitics. Zaragoza 06/9–11/2010*, Barcelona: Editorial AUSA, pp. 1–4.

22 Note *zayəḥaššəṣ* (Bausi 2011: 34, §9.5.) vs. *ʔahšaṣna* (*ibid.* 38, §16:17), cp. CG *ḥaššaṣa* ‘to be deficient’ (LGz. 247, LLA 135).

- Fronzaroli, P. 1971, "Studi sul lessico comune semitico, VII: L'alimentazione", *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche*, ser. 8<sup>a</sup>, 26, pp. 603–643.
- Gragg, G. 1997, "Ge'ez Phonology", in: A. Kaye (ed.), *Phonologies of Asia and Africa*, I, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, pp. 169–186.
- Hasselbach, R. 2004, "Final Vowels of Pronominal Suffixes and Independent Personal Pronouns in Semitic", *Journal of Semitic Studies* 49, pp. 1–20.
- Huehnergard, J. 2006, "Proto-Semitic and Proto-Akkadian", in: G. Deutscher – N.J.C. Kouwenberg (eds), *The Akkadian Language in its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, Uitgave: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 1–18.
- Kaufman, S.A. 1975, *The Akkadian influences on Aramaic* = Assyriological Studies 19, Chicago – London: The University of Chicago Press.
- Kogan, L. 2005a, "Common Origin of Ethiopian Semitic: The Lexical Dimension", *Scrinium 1* (= *Varia Aethiopica in Memory of Sevir B. Chernetsov* (1943–2005)), Saint-Petersbourg: Byzantinorossica, pp. 367–396.
- Kogan, L. 2005b, "∗y in Ethiopian", in: B. Burtea – J. Tropper – H. Younaansardaroud (hrsg.), *Studia Semitica et Semito-hamitica. Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seines 60. Geburtstages am 17. Januar 2004* = *Alter Orient und Altes Testament* 317, Münster: Ugarit-Verlag, pp. 183–216.
- Kogan, L. 2006, "Lexical Evidence and the Genealogical Position of Ugaritic (I)", *Babel und Bibel* 3, pp. 429–488.
- Kogan, L. 2010, "Genealogical Position of Ugaritic: the Lexical Dimension. Lexical Isoglosses Between Ugaritic and Canaanite", *Sefarad* 70, pp. 7–50.
- Kogan, L. 2011, "Proto-Semitic Phonetics and Phonology", in: S. Weninger et al. (ed.), *Semitic Languages: An International Handbook* = *Handbook of Linguistics and Communications Science* 36, Berlin: De Gruyter Mouton, pp. 54–151.
- Kogan, L. 2012, "Les noms de plantes akkadiens dans leur contexte sémitique", in: R. Hasselbach – N. Pat-El (eds), *Language and Nature. Papers presented to John Huehnergard on the occasion of his 60<sup>th</sup> birthday* = *Studies in Ancient Oriental Civilization* 67, Chicago: the Oriental Institute of the University of Chicago, pp. 229–267.
- Kogan, L. in press "Les termes sémitiques de parenté dans les sources cunéiformes: l'apport de l'étymologie", *Proceedings of RAI* 2009.
- Leslau, W. 1990, *Arabic Loanwords in Ethiopian Semitic*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Lipiński, E. 1997, *Semitic Languages: Outline of a Comparative Grammar* = *Orientalia Lovaniensia Analecta* 80, Leuven: Peeters Publishers.
- Littmann, E. 1913, *Deutsche Aksum-Expedition*, Band IV: *Sabäische, Griechische und Altäthiopische Inschriften*, Berlin: Verlag von Georg Reimer.
- Mladenova, D. 2002, "Glaza i zrenie nebesnyh svetil: sv'az' kontseptov sveta i zreniya v balkanskih yazykah i traditsionnoy kul'ture [Eyes and vision of the luminaries: the connection between the concepts of light and vision in the Balkan languages and traditional culture]", *Slav'anovedenie* 6, pp. 72–86.
- Moscatti, S. – A. Spitaler – E. Ullendorff – W. von Soden. 1964, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages: Phonology and Morphology*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Muth, F.-Ch. 2009–2010, "Frühe Zeugnisse des Amharischen und der Gurage-Sprachen in einer polyglotten Wortliste von Al-Malik Al-Afdal (gest. 778/1377)", *Folia Orientalia* 45/46, pp. 87–109.

- Nosnitsin, D. Ethio-SPaRe *Cultural Heritage of Christian Ethiopia: Salvation, Preservation and Research. First Mission: April-May 2010. Report* (<http://www1.uni-hamburg.de/ethiostudies/ETHIOSPARE/Report2010-1.pdf>, retrieved 14.01.2013)
- Nosnitsin, D. – M. Bulakh, “A Fragment of an Ancient Four Gospels Book (Lk 6:35–7:7): A Short Analysis”, this volume, pp. 551–581.
- Pennacchietti, F.A. 1974, “Appunti per una storia comparata dei sistemi preposizionali semitici”, *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 34, pp. 161–208.
- Praetorius, F. 1907, “Äthiopische Etymologien”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 61, pp. 615–624.
- Ratcliffe, R. 1998, *The “Broken” Plural Problem in Arabic and Comparative Semitic* = Current Issues in Linguistic Theory 168, Amsterdam and Philadelphia: John Benjamins.
- Steiner, R.C. 2003, *Stockmen from Tekoa, sycamores from Sheba. A study of Amos’ Occupations*, Washington, DC: Catholic Biblical Association of America.
- Testen, D. 1993, “The East Semitic Precative Paradigm”, *Journal of Semitic Studies* 38, pp. 1–13.
- Tropper, J. 1990, *Der Ugaritische Kausativstamm und die Kausativbildungen des Semitischen* = Abhandlungen zur Literatur Alt-Syrien-Palästinas und Mesopotamiens 2, Münster: Ugarit-Verlag.
- Voigt, R.M. 1987, “Die Personalpronomina der 3. Personen im Semitischen”, *Die Welt des Orients* 18, pp. 49–63.
- Voigt, R.M. 1994, “Die Entsprechung der ursemitischen interdentale im Altäthiopischen”, in: W. Heinrichs – G. Schoeler (hrsg.), *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag*, Band 1: *Semitische Studien* = Beirut Texts and Studies 54, Beirut: Franz Steiner, pp. 102–117.
- Waltisberg, M. 2000. *Die St-Stämme des Altäthiopischen* = LINCOM studies in Afroasiatic linguistics 08, München: Muenchen LINCOM Europa.
- Wetter, A. 2010, *Das Argobba: eine deskriptive Grammatik der Varietät von Shonke und T’ollaha (Zentraläthiopien)* = Grammatical Analyses of African Languages 38, Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- Zuurmond, R. 1989, *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. General Introduction. Edition of the Gospel of Mark* = Äthiopistische Forschungen 27, Stuttgart: Franz Steiner.

## SOURCES AND DICTIONARIES

- Aland, B. – K. Aland et al. (eds) 1994<sup>3</sup>, *Novum Testamentum Graece et Latine, Textum Graecum*, Stuttgart: Biblia-Druck.
- [AHw.] – W. von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1965–1981.
- [Appleyard 2006] – D. Appleyard, *A comparative dictionary of the Agaw languages*, Köln: Köppe, 2006.
- [AYMQ] – Dästa Täklä Wäld, *Addis yamarəñña mägäbä qalat*, Addis Abäba: Artistik mattämiya bet, 1962 A.M. [1970 A.D.].
- [Behnstedt] – P. Behnstedt, *Die nordjemenitische Dialekte, Glossar* = Jemen Studien, Wiesbaden: Reichert, 1992–2006.
- [BK] – A. de Biberstein-Kazimirski, *Dictionnaire arabe-français*, Paris: Editions G.-P. Maisonneuve, 1860.
- [Brock.] – C. Brockelmann, *Lexicon Syriacum*, Hallis Saxonum: Niemeyer, 1928.



- [CAD] – I.J. Gelb – T. Jacobsen – J.A. Brinkman – M. Civil – R.D. Biggs (eds), *The Assyrian Dictionary of the Oriental Institute, the University of Chicago*, Chicago: Oriental Institute, 1956.
- [DIPA] – M. Sokoloff, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Ramat-Gan: Bar Ilan University Press, M. 2002 (first edition 1992).
- [DM] – E.S. Drower – R. Macuch, *A Mandaic Dictionary*, Oxford: Clarendon Press, 1963.
- [DUL] – G. Del Olmo Lete – J. Sanmartín, *A dictionary of the Ugaritic language in the alphabetic tradition*, Leiden – Boston: Brill, 2003.
- [Fasmer] – M. Fasmer, *Etimologicheskii slovar' russkogo yazyka* [Etymological dictionary of the Russian language], tr. by O.N. Trubachev, ed. by B.A. Larin, vols. I-IV, Moscow: "Progress", 1986.
- [Grébaut] – S. Grébaut, *Supplément au Lexicon Linguae Aethiopicae de August Dillmann (1865) et Édition du Lexique de Juste d'Urbain (1850–1855)*, Paris: Impr. nationale, 1952.
- [HALOT] – L. Koehler – W. Baumgartner, *The Hebrew and Aramaic Lexicon of the Old Testament*, revised by W. Baumgartner, Leiden – New York – Köln: Brill, 1994–2000.
- [HJ] – J. Hoftijzer – K. Jongeling, *Dictionary of the North-West Semitic Inscriptions*, Leiden – New York – Köln: Brill, 1995.
- [Ja.] – M. Jastrow, *A Dictionary of the Targumim, the Talmud Babli and Yerushalmi, and the Midrashic literature*, New York: Choroob, 1926.
- [JH] – T.M. Johnstone, *Harsūsi Lexicon and English-Harsūsi word-list*, London – New York: Oxford University Press, 1977.
- [JJ] – T.M. Johnstone, *Jibbāli Lexicon*, Oxford – New York: Oxford University Press, 1981.
- [JM] – T.M. Johnstone, *Mehri Lexicon and English-Mehri word-list*, London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1987.
- [K] – Th.L. Kane, *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1990.
- [KT] – Th.L. Kane, *Tigrinya-English Dictionary*, Springfield, VA: Dunwoody Press, 2000.
- [KWK] – Kidanä Wäld Kəfle, *Mäṣḥafä säwasəw wä-gəss wä-mäzgäbä qalat ḥaddis*, Addis Abäba: Artistik mattämiya bet, 1948 A.M. [1955/56 A.D.].
- [LA] – Ibn Manṭūr, *Lisān-u al-ṣarab-i*, Beyrouth: Dar Sader, Dar Beyrouth, 1955.
- [Lane] – E.W. Lane, *Arabic-English Lexicon*, London: Williams and Norgate [repr. New York: Frederick Ungar Publishing Co., 1955–1956], 1863–1893.
- [LArg.] – W. Leslau, *Ethiopic Documents: Argobba. Grammar and Dictionary* = Äthiopistische Forschungen 47, Wiesbaden: Harrassowitz, 1997.
- [LGaf.] – W. Leslau, *Étude descriptive et comparative du Gafat (Éthiopien méridional)* = Collection linguistique publié par la Société de Linguistique de Paris 57, Paris: Klincksieck, 1956.
- [LGur.] – W. Leslau, *Etymological Dictionary of Gurage (Ethiopic)*, III: *Etymological section*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1979.
- [LGz.] – W. Leslau, *Comparative Dictionary of Geʿez (Classical Ethiopic)*, Wiesbaden: Harrassowitz, 1987.
- [LH] – E. Littmann – M. Höfner, *Wörterbuch der Tigrē-Sprache. Tigrē-Deutsch-English*, Wiesbaden: Franz Steiner, 1962.
- [LHar.] – W. Leslau, *Etymological Dictionary of Harari* = University of California Publications. Near Eastern Studies 1, Berkeley – Los Angeles: University of California Press, 1963.
- [LLA] – A. Dillmann, *Lexicon Linguae Aethiopicae cum indice latino*, Lipsiae: Weigel, 1865 [repr. New York: Ungar, 1955].

- [LM] – M. Arbach, *Le maḍābīen: Lexique, Onomastique et Grammaire d'une langue de l'Arabie méridionale préislamique*, T. I: *Lexique maḍābīen*, Thèse de doctorat, Université de Provence Aix Marseille I. Centre d'Aix, Aix-en-Provence, 1993.
- [LS] – W. Leslau, *Lexique Soqotri (Sudarabique moderne)* = Collection linguistique publié par la Société de Linguistique de Paris 41, Paris: Librairie C. Klincksieck, 1938.
- [MEE 4] – G. Pettinato, *Testi lessicali bilingui della biblioteca L. 2769* = *Materiali epigrafici di Ebla 4*, Napoli: Istituto universitario orientale di Napoli, 1982.
- [Piamenta] – M. Piamenta, *Dictionary of Post-Classical Yemeni Arabic*, Leiden – New York – København – Köln: Brill, 1990.
- [Ricci 1991] – L. Ricci, "Iscrizioni Paleoetiopiche", in: A.S. Kaye (ed.), *Semitic Studies. In honor of Wolf Leslau. On the occasion of his eighty-fifth birthday. November 14th, 1991*, II, Wiesbaden: Harrassowitz, 1991, pp. 382–391.
- [Ricks] – S.D. Ricks, *Lexicon of Inscriptional Qatabanian* = *Studia Pohl* 14, Roma: Pontificio Istituto Biblico, 1989.
- [RIÉ] – E. Bernand – A.J. Drewes – R. Schneider, *Recueil de Inscriptions de l'Éthiopie des Périodes pré-Axoumite et Axoumite*, Tome I: *Les Documents*, Paris: Diffusion de Boccard, 1991.
- [SD] – A.F.L. Beeston – M. 'A. Ghul – W.W. Müller – J. Ryckmans, *Sabaic Dictionary* = Publication of the University of Sanaa, YAR, Louvain-la-Neuve – Beyrouth: Peeters – Librairie du Liban, 1982.
- [SED I] – A.Yu. Militarev – L.E. Kogan, *Semitic Etymological Dictionary, I: Anatomy of Man and Animals* = *Alter Orient und Altes Testament* 278/1, Münster: Ugarit-Verlag, 2000.
- [Sokoloff 2009] – M. Sokoloff, *A Syriac Lexicon. A Translation from the Latin, Correction, Expansion, and Update of C. Brockelmann's Lexicon Syriacum*, Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 2009.
- [Stein 2010] – P. Stein, *Die altsüdarabischen Minuskelinschriften auf Holzstäbchen aus der Bayerischen Staatsbibliothek in München*, Band 1: *Die Inschriften der mittel- und spätsabäischen Periode*, 2. Teil: *Verzeichnisse und Tafeln* = *Deutsches Archäologisches Institut, Epigraphische Forschungen auf der Arabischen Halbinsel* 5, Tübingen – Berlin: Ernst Wasmuth Verlag, 2010.
- [TA] – A.-F.M. Murtaḍā az-Zabīdī, *Tāğ-u l-Ṣarūs-i*, I-XL, Kuwait: Maṭbaʿat-u ḥukūmat-i l-Kuwayt, 1965–2001.

## LANGUAGE ABBREVIATIONS

Akk. – Akkadian	End. – Endegañ
Amh. – Amharic	Enm. – Ennemor
Arb. – Arabic	ES – Ethio-Semitic
Arg. – Argobba	ESA – Epigraphic South Arabian
Arm. – Aramaic	Gez. – Gəʕəz
Čah. – Čaha	Gog. – Gogot
CG – Classical Gəʕəz	Gyt. – Gyeto
DA – Deir Alla dialect	Har. – Harari
EG – Epigraphic Gəʕəz	Hbr. – Hebrew
Eg. Arm. – Egyptian Aramaic	Hrs. – Harsusi

JBA – Jewish Babylonian Aramaic	PS – Proto-Semitic
Jib. – Jibbali	Qat. – Qatabanic
JPA – Jewish Palestinian Aramaic	Sab. – Sabaic
Jud. – Judaic Aramaic	Sab. Mnscl. – Sabaic of the minuscule inscriptions on wooden sticks
Mhr. – Mehri	SB – Standard Babylonian
Min. – Minean	Sel. – Selti
Mnd. – Mandaic	SES – South Ethio-Semitic
MSA – Modern South Arabian	Sod. – Soddo
Msq. – Masqan	Soq. – Soqotri
Muh. – Muher	Tgr. – Tigre
NA – Neo-Assyrian	Tna. – Tigrinya
OAkk. – Old Akkadian	Ugr. – Ugaritic
OB – Old Babylonian	Wol. – Wolane
Off. – Official Aramaic	WS – West Semitic
Palm. – Palmyrenean	Yem. Arb. – Yemenite dialect of Arabic
pB. – post-Biblical Hebrew	Zwy. – Zway
PES – Proto-Ethio-Semitic	
Pho. – Phoenician	

Maria Bulakh

Russian State University for the Humanities

mbulakh@mail.ru

FRANCO CARDINI

### La crociata e il “Prete Gianni d’Africa”

Tra la fine dell’agosto e i primi del settembre del 1441 si verificò a Firenze, durante il concilio che vi si teneva e che papa Eugenio IV aveva voluto spostare da Ferrara alla città del suo amico – e creditore – Cosimo de’ Medici, un evento alquanto strano che dovette colpire non poco la fantasia dei fiorentini e che lasciò forse anche qualche traccia nella pittura del tempo: quello dell’arrivo quasi contemporaneo di due ambascerie entrambi provenienti dall’Etiopia o comunque con essa collegate, ma che si presentarono l’una indipendente dall’altra se non addirittura in contrasto e in concorrenza tra loro. La prima era rappresentata da Andrea, abate del monastero di Sant’Antonio e rappresentante, se non direttamente del Negus Zara Iacob,<sup>1</sup> quanto meno del patriarca copto-giacobita Giovanni,<sup>2</sup> che arrivò a Firenze il 26 agosto<sup>3</sup> insie-

- 
- 1 Wendt 1933: un sovrano che aveva in effetti alcuni contatti con il mondo occidentale, soprattutto con il Portogallo, e dal quale sarebbe in linea teorica stato possibile attendersi un aiuto a un’eventuale crociata contro il sultanato mamelucco, che non era tuttavia nei voti di nessuno, ma che non sembra fosse interessato ad appoggiare alcuna azione contro gli ottomani, che rimanevano estranei rispetto ai suoi orizzonti politico-diplomatici, né – in quanto monofisita intransigente – all’unione con le Chiese latina e greca. Su Zara Iacob, o Zara-Yaqob in genere, e i suoi contatti con l’Occidente, cfr. Doresse 1957: II, 141–143.
  - 2 Egli, residente al Cairo, nominava l’*Abuna*, cioè il metropolita etiopico. Frate Alberto era stato appunto inviato al Cairo presso Giovanni per convincerlo a inviare suoi delegati al concilio di Firenze: in quanto commissario apostolico *in partibus Indiae, Ethiopiae, Egypti et Jerusalem*, frate Alberto recava anche missive dirette ai due (legendari) sovrani cristiani afroasiatici: “Giovanni imperatore degli Etiopi” e “Tommaso imperatore degli Indiani”, cioè ai due personaggi ritenuti i re-sacerdoti, rispettivamente, delle comunità copta d’Etiopia e nestoriana d’India, che però venivano confuse. Del resto la confusione medievale tra India ed Etiopia è nota. La spedizione di Alberto era stata benedetta da Eugenio IV nel luglio 1439 e avrebbe dovuto giungere fino in India, ma si arrestò al Cairo nel 1440 in quanto il sultano mamelucco ne impedì la prosecuzione.

me con il celebre frate minorita missionario e viaggiatore Alberto da Sarteano<sup>4</sup> e che fu ricevuto dai padri conciliari il 31 presentando a Eugenio IV le sue credenziali accompagnate da un indirizzo di saluto *ydiomate Syrorum* che il segretario pontificio Flavio Biondo volgarizzò in eloquente e fluente latino.<sup>5</sup> Andrea dev'essere considerato come il rappresentante della Chiesa copta in generale, vale a dire di quella guidata dal patriarca egiziano ma dalla quale, formalmente, anche i copti etiopi dipendevano. Ma tale dipendenza era lungi dall'essere pacificamente accettata e comunque rispettata: appena tre giorni dopo, il 3 settembre, ecco giungere dinanzi al concilio un ambasciatore etiopico, che però non arrivava direttamente dall'Etiopia. Si trattava del diacono Pietro rappresentante di Nicodemo, abate del monastero etiope di Gerusalemme e, stando a quel che egli dichiarava, plenipotenziario del Negus.

Il patriarca Giovanni aveva scritto a papa Eugenio IV il 12 novembre 1440, dichiarandosi lieto che lo scisma che aveva ormai quasi quattro secoli stesse risolvendosi e annunciando l'arrivo a Firenze del suo inviato Andrea incaricato di procedere a sua volta verso l'alto scopo della rinnovata unione di tutti i cristiani e accompagnato da frate Alberto.

L'abate Nicodemo non aveva in cambio da parte sua nessuna difficoltà a mettersi in contatto con i rappresentanti della Chiesa latina: egli aveva a sua volta inviato al concilio una missiva della quale l'etiopista Cerulli rintracciò l'originale etiopico<sup>6</sup> e che costituisce un capolavoro d'ambiguità dal quale tuttavia s'inferisce che il Negus non gli aveva affidato alcuna funzione di rappresentanza e che le prospettive d'unione della Chiesa copta con quella latina erano in realtà alquanto aleatorie per non dir improbabili. Quel che semmai emerge con evidenza era l'ostilità dell'abate Nicodemo nei confronti del patriarca copto del Cairo, sospetto – e, del resto, non senza ragione – di connivenza con il sultano mamelucco. D'altronde, quel che forse sfuggiva sia al patriarca Giovanni sia all'abate Nicodemo era che in realtà il mondo latino guardava con una certa simpatia al sultano cairota, con il quale c'erano buoni

3 La data viene confermata anche da una fonte diaristica, *I Giornali di ser Giusto Giusti d'Anghiari (1437-1482)*, ed. Newbigin 2002, part. 73-74.

4 Per il quale cfr. Cerulli 1966. Frate Alberto era partito da Firenze nel novembre del '39. In generale sul concilio, cfr. Gill 1967: 383-389; Viti 1994; ma di recente, e soprattutto per l'analisi dell'ambiente fiorentino, Boschetto 2012. Ambasciate etiopiche si erano già fatte vedere a Venezia nel 1402 e a Costanza nel 1417 (*ibid.* 26). Alberto aveva visitato la Città Santa nel giugno 1440.

5 Cfr. *Concilium Florentinum*, ed. Hofmann 1953: III, 62.

6 Cerulli 1933.

rapporti economici e diplomatici, mentre si temeva invece quello ottomano che stava minacciando Costantinopoli e che gli stessi mamelucchi dal canto loro temevano.

Tuttavia, se il documento che il diacono Pietro presentò ai padri conciliari era incerto ed ambiguo, il testo del discorso che egli pronunziò accompagnandolo era di ben diverso tenore: vi si proclamava in termini chiari la legittimità di Nicodemo in quanto rappresentante del Negus e il suo ardente desiderio di entrare in comunione con il papa di Roma. Evidentemente il suo scopo era acquisire in Occidente un credito che poi il suo superiore avrebbe potuto ben impiegare presentandosi come effettivo intermediario del Negus presso la Curia romana.<sup>7</sup>

Il 4 febbraio del 1442 la bolla *Cantate Domino* sanciva la conclusione delle trattative per l’unione tra le Chiese latina e greca, ormai già dichiarate unite fino dal luglio 1439 come si dichiarava nella solenne bolla *Laetentur coeli*, e quella monofisita. La *Cantate Domino*, tradotta in arabo, fu immediatamente inviata al Negus al quale in effetti molto probabilmente pervenne.<sup>8</sup> La camera apostolica sborsò, per la permanenza e il ritorno degli “ambasciatori” copti, 600 fiorini d’oro. La loro presenza aveva comunque interessato la signoria fiorentina, il che spiega come una versione volgare del discorso del diacono Pietro fosse finito della “carte di corredo” dei suoi archivi. Difatti una lettera del cancelliere della Repubblica, Leonardo Bruni, spedita il 5 marzo 1442 Antonio de Gualcellis, in *Ethiopia commoranti*, gli raccomandava quei monaci che, reduci da Firenze, sarebbero giunti dal Negus per riferirgli del concilio: e si alludeva evidentemente all’abate Andrea e al suo seguito,

7 La versione latina del discorso del diacono Pietro, già edita dal Giustiniani e quindi dal Mansi, fu pubblicata in più corretta versione negli *Orientalium documenta minora* del *Concilium Florentinum* ed. Hofmann 1953: III, 63–64, dove si utilizza per la collazione una copia coeva (Biblioteca Apostolica Vaticana, *Vat. Lat.* 4136, cc. 152v–153v) corretta su quella fornita dal Biondo (cfr. Nogara 1927: 20–21, dove si tratta del sito degli Etiopi riempiendo una lacuna tolemaica, ma anche inserendo evidentemente in un momento successivo un passo – rr. 21–27 – teso a ribadire l’ufficialità diplomatica del documento, che tuttavia l’ed. Hofmann espunge). Del discorso del diacono Pietro conosciamo altresì tre versioni in volgare italiano: la prima, contenuta in Biblioteca Medicea Riccardiana, *Ms.* 2729, c. 36r, molto scorretta e imperfettamente edita da Somigli 1928: lviii–lix; la seconda, cinquecentesca, in Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze, *Ms.* II. I. 313, c. 65r–v, copiata alquanto liberamente da Fabroni 1789: 160; la terza, rintracciata da chi scrive in Archivio di Stato di Firenze, *Carte di corredo*, 58, ultima carta, non numerata, venne edita in Cardini 1972, e quindi di nuovo, con il medesimo titolo, in Cardini 1989: 229–234, part. 231–234.

8 Cfr. Hofmann 1942; Richard 1977: 265–273.

dal momento che il diacono Pietro sarebbe tornato dal canto suo a Gerusalemme, da dove proveniva.<sup>9</sup>

La storicità delle due visite “diplomatiche” etiopiche ad Eugenio IV e al concilio, attestata da fonti dell’autenticità delle quali non v’è motivo di dubitare e segno impressionante al tempo stesso del fatto che i tempi stavano per cambiare – dev’essere sottolineata nel suo più profondo e significato da alcune brevi osservazioni su un fatto in sé ben noto: il ruolo straordinario della Firenze quattrocentesca nello sviluppo della cartografia e della conoscenza del mondo, premessa necessaria e fondamentale alla grande stagione delle navigazioni e delle scoperte oceaniche, del resto già avviata a metà Quattrocento grazie all’impegno di Enrico infante del Portogallo e della sua “scuola dell’Algarve”. Si deve difatti principalmente ai portoghesi se l’antica leggenda del “Prete Gianni”, nota fino del XII secolo e collegata con le comunità cristiane asiatiche e poi più propriamente indonesoriane, trovò durante il Quattrocento una nuova e diversa collocazione scoprendo nel Negus etiopico il “Prete Gianni d’Africa”.<sup>10</sup>

Il concilio di Firenze del 1439–1442 costituì appunto l’evento in cui molte fino ad allora sparse notizie nautiche, geografiche e cartografiche le quali avevano peraltro interessato profondamente la cultura cittadina – com’è provato dallo straordinario interesse di Giovanni Boccaccio per l’allora da poco scoperto arcipelago delle Canarie, dal *De insulis* di Domenico Silvestri, dall’interesse con il quale fu accolto in città l’arrivo del Crisolora che recava con sé la *Cosmographia* di Tolomeo in idioma greco nel 1410 tradotta in latino da Jacopo d’Angelo da Scarperia<sup>11</sup> – furono raccolte e organizzate. Si trovarono in quell’occasione accanto lo studioso Paolo dal Pozzo Toscanelli e il funzionario pontificio Poggio Bracciolini, il quale inserì nel IV libro del suo *De varietate fortunae* la narrazione dei viaggi del chioggiotto Nicolò de’ Conti in Asia meridionale e nel sud-est asiatico.<sup>12</sup>

Il Toscanelli, peraltro, mentre studiava Tolomeo e raccoglieva le testimonianze di Nicolò de’ Conti, traeva intanto informazioni anche dall’amico Nicolò Cusano per quanto riguardava l’Europa settentrionale e da fonti porto-

9 Il Gualzelli non era il primo fiorentino insediato presso al corte del sovrano etiope: alla fine del secolo precedente vi si era già trasferito Antonio Bartoli, cfr. Lefèvre 1937: 92–113.

10 Per tale argomento, cfr. *La lettera del Prete Gianni*, a cura di Zaganelli 1990; Cardini 1991: 117–118; Pirenne 2000.

11 Rimandiamo per brevità, a proposito di questi peraltro ben conosciuti problemi, a Tucci 1973; Rombai 1993; Cardini 2011; Cardini–Montesano 2011: 106–111.

12 Cfr. Grossato 1994.

ghesi per l’Atlantico e l’Africa. È Cristoforo Landino a informarci di quanto avidamente egli interrogasse tutti i viaggiatori provenienti da lontani lidi a Firenze (e, in particolare, gli etiopi sulle sorgenti del Nilo); e un’occasione importante d’informazione a proposito del lontano Occidente aveva dovuto essere la visita nel 1428 sulle rive dell’Arno del principe Pietro del Portogallo, ricevuto con grandi onori dai banchieri fiorentini che guardavano ormai con sempre maggior interesse alla penisola iberica e all’attività nautica che si svolgeva sulle sue coste dirimpetto al grande oceano.

Appunto alle ormai fitte relazioni tra Firenze e il Portogallo si fa risalire anche l’avvio della corrispondenza tra il Toscanelli e Ferdinando Martins: e si propende ormai con decisione – per quanto non manchi fra gli studiosi chi mantiene qualche riserva – a ritenere autentica la lettera dal Toscanelli inviata il 25 giugno del 1474 al Martins in accompagnamento alla celebre carta ch’egli stesso aveva disegnato sulla base dei dati ricavati da Tolomeo e da Marino di Tiro ma corredata dai suoi personali calcoli.<sup>13</sup> Si è altresì a lungo parlato delle relazioni fra il Toscanelli e la corte portoghese attraverso un mercante e armatore fiorentino che vi aveva comodo accesso, Bartolomeo Marchionni.

Se il contributo fiorentino a quello che più tardi sarebbe stato il viaggio alla volta del Nuovo Mondo s’incentra attorno alla questione del calcolo toscanelliano della distanza per via di mare tra le coste dell’Asia orientale e quelle dell’Europa occidentale e del suo tentativo d’impegnare i navigatori portoghesi sulla “via occidentale” verso Oriente, altri esploratori portavano frattanto alla città toscana notizie importanti su differenti luoghi della terra. Il Toscanelli fu, tra i protagonisti dell’umanesimo fiorentino, colui che meditò più a fondo sui problemi geografici e cosmografici e che dette il maggior contributo di ricerca all’età delle scoperte: ma resta un enigma quel “Bartolommeo fiorentino” che secondo il *Globo* di Martin Behaim avrebbe dimorato a lungo a Socotra descrivendone l’importanza come emporio commerciale. Il Behaim sostiene che questo Bartolommeo avrebbe risieduto in India per ventiquattro anni e si sarebbe presentato a Venezia nel 1424 a Gabriele Condulmer, che più tardi sarebbe divenuto papa Eugenio IV: ma su tutto ciò grava l’equivoco di una confusione sulla base di un’equivoca copia dell’opera di Nicolò de’ Conti. Probabilmente il fiorentino Bartolommeo non è mai esistito: ma tale tesi non appare né soddisfacente, né definitiva. Resta difatti aperta la questione delle informazioni di fonte fiorentina che dal Toscanelli sarebbe-

---

13 Cfr. Luzzana Caraci 1988; Ammannati et al. 1992; Rombai 1992: 65 sgg. (ma utile per tutti gli argomenti qui trattati).



ro state trasmesse, attraverso il Regiomontano e il Cusano, al Behaim. Il che è importante soprattutto per il traffico delle spezie, che coinvolgeva lo stesso Toscanelli altresì sul piano degli interessi e delle attività familiari.

Siamo andati, cronologicamente e concettualmente, molto al di là dei limitatissimi scopi che queste pagine si prefiggono: ma ci premeva sottolineare come il curioso evento della visita degli abbastanza equivoci ambasciatori etiopici a Firenze si situò nel centro di un momento nodale nella storia della cultura umanistica e delle scoperte geografiche. Dal nostro punto di vista, questa duplice ambasceria è importante anche per la storia delle crociate, sia in senso generale in quanto l'unità fra tutti i cristiani divenne già a partire dal XII secolo uno dei quanto meno in linea teorica concordemente riconosciuti presupposti per la riuscita della santa impresa armata (e anzi, nel pensiero di molti papi e trattatisti, era quasi più vero il contrario: vale a dire che la crociata si presentava come un provvidenziale strumento per giungere all'unità dei fedeli),<sup>14</sup> sia in senso specifico poiché – come già era accaduto nel secolo XIII per i mongoli – l'affacciarsi della realtà abissina alla conoscenza dell'Occidente costituì una modificazione profonda nella visione che esso aveva dell'estensione della cristianità e delle prospettive anche geopolitiche aperte dalla più sicura acquisizione di un fatto fino a quel momento leggendario, cioè che un sovrano cristiano possedesse le chiavi delle sorgenti del Nilo.

Una conferma dell'importanza delle due ambascerie etiopiche, ma anche un elemento di complicazione della loro problematica, proviene da un importante ma ancora inedito e poco conosciuto documento fiorentino. Si tratta di uno scritto complesso redatto più o meno a metà Quattrocento dall'orafo Marco di Bartolommeo Rustici,<sup>15</sup> che si presenta come il resoconto di un suo lungo viaggio-pellegrinaggio in Egitto, al monte Sinai e quindi in Terrasanta e in particolare a Gerusalemme ma che in realtà è al tempo stesso molto di più e qualcosa di diverso.<sup>16</sup>

Le vicende di questa fonte, contenuta in un unico testimone costituito da un codice cartaceo custodito a Firenze e molto consultato e citato soprattutto a causa dei disegni sparsi nelle sue pagine, che costituiscono preziose immagini dei principali monumenti cittadini eseguite dall'autore con inchiostro

14 Cfr. Nicol 1986; Pellegrini 2013.

15 Sugli orafi fiorentini del tempo cfr. Università di Firenze 1977.

16 Marco di Bartolommeo Rustici, *Dimostrazione dell'andata del Santo Sepolcro*, ms. contenuto nella Biblioteca del Seminario Maggiore di Cestello a Firenze, inedito. Sul ruolo di questo scritto nel contesto della letteratura italiana di pellegrinaggio fra Tre e Quattrocento, ci permettiamo il rinvio a Cardini 2002.

bruno e acquerellati, sono talmente singolari che vale la pena di brevemente soffermarvisi. Il Rustici era nato nel 1392–1393, un dato che risulta dalla sua portata al catasto del 1427, nella quale egli dichiarava di essere trentacinquenne. Dal momento che concludendo il suo autografo egli ci dice di avere 58 anni<sup>17</sup> se ne deduce che egli in quel momento scrivesse verso il 1450–1451: per quanto non informi con chiarezza né su quando abbia intrapreso il viaggio, né su quando abbia cominciato a stendere su carta le sue memorie, né su quanto tempo tale occupazione lo abbia impegnato, una lettura attenta consente di affermare che egli abbia compiuto il suo viaggio in Terrasanta quasi cinquantenne, nel secondo semestre del 1441, sia tornato in patria nella primavera inoltrata del 1442 e abbia redatto il suo resoconto di viaggio – in realtà una sorta di zibaldone ricchissimo di digressioni – tra 1447 e 1448. Il codice, appartenuto alla famiglia Vignali e quindi avventurosamente trafugato, è custodito almeno dal 1813 nella biblioteca del seminario maggiore fiorentino; è stato a lungo studiato da Kathleen Olive, che ne ha fatto oggetto di un’edizione diplomatica per la sua tesi di PhD presso il Department of Italian Studies dell’Università di Sidney nel 2004. Attualmente, una *équipe* di studiosi fiorentini si sta occupando di provvederne un’edizione annotata e illustrata, che si fonda sul benemerito lavoro della Olive. Ciò non toglie tuttavia che un doveroso e riconoscente omaggio debba essere qui rivolto a una cara amica e valorosissima ricercatrice, la pistoiese Lucia Gai, attenta cultrice di storia dei pellegrinaggi, la quale a lungo studiò il Codice Rustici con lo scopo di pubblicarlo ma dovette abbandonare la sua lunga e improba fatica per l’insorgere di un’infermità che le impediva la ricerca archivistica. A lei si deve uno splendido saggio del 1982 che ha a lungo costituito il più valido sostegno per chiunque volesse avvicinarsi a quel manoscritto e alla sua complessa problematica.<sup>18</sup>

L’opera è organizzata dal suo autore in tre parti, che l’autore stesso definisce “libri”: il I, distinto in 169 capitoli per un totale di 80 carte, è dedicato a Firenze e al suo territorio; il II, di 63 capitoli e di 81 carte, al viaggio a piedi da Firenze a Porto Pisano e di lì a Genova per l’imbarco, quindi via mare fino a Cipro; il III, di 73 capitoli e di 120 carte, a tutto il resto del viaggio, cioè per mare da Cipro al delta nilotico, quindi per terra attraverso la penisola del Sinai fino al monastero di Santa Caterina e di là a Gerusalemme, fino a Beirut e a Damasco. Un viaggio che, per itinerario e durata, non si differenzia da altri analoghi viaggi del periodo, intrapresi da fiorentini e no.

---

17 Rustici, *Dimostrazione*, c. 271v.

18 Cfr. Gai 1982.

Marco di Bartolommeo sapeva evidentemente del concilio che si stava tenendo a Firenze, e può darsi che in qualche modo lo avesse seguito o ci fosse comunque venuto in contatto. Ma quel che qui ci riguarda direttamente è contenuto nel III libro della *Dimostrazione* e riguarda la sosta natalizia del 1441, che Marco e i suoi compagni di viaggio trascorsero nel monastero di Santa Caterina del Sinai compiendo le consuete devozioni sinaitiche, vale a dire l'ascensione alle due cime prossime del "Monte di Mosè" e del "Monte di Santa Caterina". Giunti al monastero il 14 dicembre all'ora dei vesperi, i pellegrini vi si trattennero 14 giorni per ripartire con la loro carovana nel giorno degli Innocenti, il 28, e dopo due settimane di viaggio arrivare a Gerusalemme.<sup>19</sup>

Il racconto di Marco di Bartolommeo, a proposito della sosta sinaitica, comincia con l'incontro e il colloquio dei pellegrini con l'abate-vescovo del monastero e un'appassionata perorazione da parte di questi – quasi una requisitoria – a proposito del fatto che il papa e l'Italia, che pur ne avrebbero avuti i mezzi militari, non ponessero mano a una crociata liberatrice che facilmente avrebbe avuto successo e conquistato facilmente addirittura "tutta l'Africa". È vero, e la stessa Olive lo sottolinea, che Marco – al pari del resto, più o meno, di tutti gli altri pellegrini-scrittori del suo tempo e non solo – segue da vicino un suo modello, che nel suo caso è il resoconto di pellegrinaggio redatto circa un secolo prima dal minorita Nicolò da Poggibonsi: ed è costante problema, non sempre facilmente risolvibile, il capire in casi come questo se, e in che misura, quel che l'autore di un certo testo narra in quanto accadutogli veramente di persona oppure racconta ispirato dalle sue fonti; né è sempre agevole cogliere sempre plagi e invenzioni. Tuttavia, il colloquio con l'abate-vescovo appare notevolmente ispirato a verità (per quanto possa darsi che il monaco interlocutore non fosse proprio l'abate): e l'autenticità dell'episodio trapela soprattutto da un dato, il riferimento appunto al fatto che, dichiara il prelado, " 'l Presto Giovanni, anchora sendo egli cristiano di cintura molto me n'ae iscripto, dicendo i cristiani che abitano in Europia dov'è il santo papa sommo pontefice doverebono essere i principali a volere acquistare il Santo Sipolcro il quale è a lloro una benda lloro occhi e molto se ne duole scrivendomene spesso. Pargli che gli sia chaschamento della nostra santa fede".<sup>20</sup>

Il riferimento ai "cristiani di cintura" (un indumento in qualche modo discriminante se non proprio infamante, che certo il Negus – poiché di lui con ogni evidenza si tratta – non portava) richiama al fatto che a tutti i cristiani re-

19 Il passo che qui direttamente c'interessa è in Rustici, *Dimostrazione*, cc. 180v-187v.

20 *Ibid.*, c. 181r.

sidenti nel *dār al-Islām*, non differentemente che agli ebrei, i musulmani facevano obbligo di cingersi d’una cintura di distinti colori (azzurra per i cristiani, gialla per gli ebrei), che sanciva la loro condizione di *dhimmī* in quanto *ahl al-Kitāb*. Ma è notevole l’implicito malinteso che qui si stabilisce tra l’abate-vescovo (il quale come greco-ortodosso avrebbe dovuto guardar a Bisanzio, mentre mostra di non curarsi del rischio nel quale in qual momento versava l’impero bizantino né allude ad alcuna possibilità di una spedizione occidentale di soccorso a Costantinopoli) e i fiorentini, i quali rispondono per bocca del più autorevole di loro, “maestro Leale”, un servita della Santissima Annunziata,<sup>21</sup> lamentando le varie gravi forme di discordie e di egoismo che allignavano fra i cristiani, e specialmente nella città di Roma. Era l’antico *topos*, già praticato fino dalla metà del XII secolo, della crociata che fallisce o che non si può organizzare *peccatis nostris exigentibus*: “e il veschovo si meravigliò de sì pocho unione fussi fra cristiani”.<sup>22</sup>

Non è invece né incongruo, né incredibile, che l’abate-vescovo di quello ch’era uno dei più noti e venerati santuari della Cristianità orientale intrattenesse stretti rapporti con il “Presto Giovanni”, il Negus; né ch’egli gli scrivesse a proposito di una crociata che con ogni evidenza interessava i copti che vivevano soggetti al sultano mamelucco del Cairo, una crociata che in quel momento era remotissima dagli interessi e dalla prospettiva di tutti gli occidentali, preoccupati semmai del pericolo ottomano.

Dal monastero i pellegrini fiorentini affrontarono, com’era uso, l’ascesa al “Monte di Mosè”, che Marco di Bartolommeo descrive, evidentemente qualche tempo dopo, rinfrescando la sua memoria a contatto con il testo di Niccolò da Poggibonsi, che sembra essere la sua “guida” preferita. Ma ciò non toglie che autentici siano molti particolari ch’egli riferisce, fra cui – ed è quel che c’interessa – la memoria del personaggio incontrato proprio sulla cima della montagna sacra a Mosè: “E in que. logho troviamo uno indiano, cristiano di cintura, il quale veniva dal Prete Giovanni e portava una crocie d’oro inanzi e andava per inbasciatore a Roma al santo padre”.<sup>23</sup>

Marco riferisce quindi che, rientrato a Firenze l’anno successivo, l’ambasciatore “indiano” sarebbe stato ricevuto e cordialmente intrattenuto nella chiesa di Santa Maria Novella da papa Eugenio IV, al quale avrebbe riferito che il suo signore aveva ricevuto notizie di come “Maumeto di Turchia

21 Con i serviti dell’Annunziata l’orafa Marco aveva stretti rapporti, che tuttavia si sarebbero più tardi guastati.

22 Rustici, *Dimostrazione*, c. 181r.

23 *Ibid.*, c. 185v.

s'aparechiava chon grande esercito pe.volere acquistare Gostantinopoli e di poi venire a Roma, e di quelsto e' ne portò grande dolore".<sup>24</sup> L'orafo aggiunge di aver avuto un lungo e denso colloquio con l'ambasciatore "indiano": in tale occasione i due si sarebbero scambiati notizie sui rispettivi *Mirabilia* delle loro terre.

L'ambasceria testimoniata da Marco di Bartolommeo non può identificarsi con nessuna delle due precedenti, ch'erano del resto rispettivamente la prima del patriarca copto del Cairo, la seconda dell'abate del monastero etiope di Gerusalemme. Siamo probabilmente dinanzi a una terza ambasceria "indiana", la sola veramente e direttamente inviata dal Negus e ricevuta da Eugenio IV in Santa Maria Novella nel corso del '43, dopo il ritorno dell'orafo nella sua Firenze: un'ambasceria che mostra come il Negus, ordinariamente interessato a quel che avveniva nel sultanato mamelucco d'Egitto, era preoccupato altresì per l'avanzata ottomana; né è impossibile che egli fosse di ciò stato reso edotto, del resto, direttamente da una fonte greca.

Dopo quegli eventi diplomatici, i rapporti continuarono. Tra 1450 e 1453 Alfonso V il Magnanimo re di Sicilia avrebbe a sua volta scritto a Zara Iacob, sempre sull'argomento della crociata, appellandolo "carissimo fratello e amico"; e anche in seguito il sogno della crociata avrebbe animato i rapporti etiopico-occidentali, specie con i portoghesi.<sup>25</sup> Nell'ingresso trionfale dell'immagine dell'africano nella cultura artistica europea, l'Etiopia giocò insieme con la Nubia un ruolo fondamentale, come si può cogliere già a partire dal XII secolo (occasionalmente anche prima) con i cicli dedicati a san Maurizio e alla Legione Tebea e ai re magi, uno dei quali secondo una tradizione già altomedievale si presentava come *fuscus*.<sup>26</sup> Siamo a una lunghissima intricata storia di rapporti tutto sommato nota agli specialisti, ma che sarebbe utile far conoscere anche a molti preparati cultori di storia, che continuano a valutare senza troppa attenzione le vicende dell'*India inferior*.

---

<sup>24</sup> *Ibid.*

<sup>25</sup> Si pensi alla straordinaria avventura dell'impostore João Bermudes, intrufolato in un'ambasceria portoghese al Negus nel 1520 e ricomparso quindi oltre vent'anni dopo al comando di un corpo di spedizione portoghese incaricato di appoggiare il Negus Lebñä Dengel e preteso "patriarcha del Prete Gianni" (Bermudes 2010).

<sup>26</sup> Devisse 1979.

## BIBLIOGRAFIA

- Ammannati, F. et al. 1992, *La carta perduta. Paolo dal Pozzo Toscanelli e la cartografia delle grandi scoperte*, Firenze: Alinari.
- Bermudes, J. 2010, *Ma géniale imposture. Patriarche du Prêtre Jean*, tr. fr., Toulouse: Anacharsis.
- Boschetto, L. 2012, *Società e cultura a Firenze al tempo del Concilio. Eugenio IV tra curiali, mercanti e umanisti (1434–1443)*, Roma: Edizioni di Storia e Letteratura.
- Cardini, F. 1972, “Una versione volgare del discorso degli “ambasciatori” etiopici al concilio di Firenze”, *Archivio storico italiano* 130, pp. 269–276.
- Cardini, F. 1989 “*De finibus Tuscie*”. *Il medioevo in Toscana*, Firenze: Arnaud, 1989.
- Cardini, F., 1991 “Missionari, ambasciatori e mercanti fra Duecento e Trecento”, in Idem, *Gerusalemme d’oro, di rame, di luce. Pellegrini, crociati, sognatori d’Oriente fra XI e XV secolo*, Milano: Saggiatore, pp. 44–121.
- Cardini, F. 2002, *In Terrasanta. Pellegrini italiani tra medioevo e prima età moderna*, Bologna: Il Mulino.
- Cardini, F. 2011, “Gli incerti confini della realtà. Dai viaggiatori immaginari ai viaggiatori italiani in Asia centrale”, in C. Massaro – L. Petracca (a c.), *Territorio, culture e poteri nel Medioevo e oltre. Scritti in onore di Benedetto Vetere* = Dipartimenti beni arti storia, Sezione saggi e testi 46, Galatina: Congedo, I, pp. 107–135.
- Cardini, F. – M. Montesano 2011, *Amerigo Vespucci* = I grandi libri illustrati, Firenze: Le Lettere.
- Cerulli, E. 1933, “L’Etiopia del secolo XV in nuovi documenti storici”, *Africa italiana* 5, pp. 57–80.
- Cerulli, E. 1966, “Berdini, Alberto (Alberto da Sarteano)”, in *Dizionario biografico degli italiani*, VIII, Roma: Treccani, pp. 800–804.
- Devisse, J. 1979, *L’image du noir dans l’art occidental*, I-II, Paris: Bibliothèque des Arts.
- Doresse, J. 1957, *L’empire du Prêtre-Jean*, I-II, Paris: Plon.
- Fabroni, A. 1789, *Magni Cosmi Medicei vita*, II, Pisae: Excudebat Alexander Landi.
- Gai, L. 1982, “La ‘dimostrazione dell’andata del Santo Sepolcro di Marco di Bartolommeo Rustici fiorentino (1441–42)’”, in F. Cardini (a c.), *Toscana e Terrasanta nel medioevo*, Firenze: Alinea, pp. 189–233.
- Gill, J. 1967, *Il concilio di Firenze*, tr. it., Firenze: Sansoni.
- Grossato, A. 1994, *L’India di Nicolò de’ Conti* = Helios 4, Padova: Centro Veneto Studi e Ricerche sulle Civiltà Classiche e Orientali, Editoriale Programma.
- Hofmann, G. 1942, “Kopten und Aethiopien auf dem Konzil von Florenz”, *Orientalia christiana periodica* 8, pp. 5–39.
- Hofmann, G. (ed.) 1953, *Orientalium documenta minora Concilii Florentini* = Concilium Florentinum Series A/III, Romae: Edizioni Orientalia Christiana.
- Lefèvre, R. 1937, “Rilievi sulla penetrazione italiana in Etiopia nel medioevo”, in *Atti del III Congresso di Studi Coloniali. Firenze-Roma, 12–17 aprile 1937-XV*, IV: *Lavori delle sezioni. III sezione: Storica-Archeologica*, Firenze: Sansoni, pp. 92–113.
- Luzzana Caraci, I. 1988, *Colombo vero e falso. La costruzione delle Historie fernandine* = Il Periplo, Genova: Sagep.
- Newbiggin, N. 2002, “I Giornali di ser Giusto Giusti d’Anghiari (1437–1482)”, *Letteratura italiana antica* 3, pp. 41–246.

- Nicol, D.M. 1986, "The crusades and the unity of christendom", in *The meeting of two worlds. Cultural change between East and West during the period of the crusades*, Kalamazoo: Medieval Institute Publications, pp. 169–180.
- Nogara, B. 1927, *Scritti inediti e rari di Biondo Flavio* = Studi e testi 48, Roma: Tipografia Poliglotta Vaticana.
- Pellegrini, M. 2013 *Le crociate dopo le crociate* = Biblioteca storica, Bologna: Il Mulino.
- Pirenne, J. 2000, *La leggenda del prete Gianni* = I Rombi nuova serie 19, Genova: Casa Editrice Marietti.
- Richard, J. 1977, *La papauté et les missions d'Orient au Moyen Age (XIII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup>)* = Collection de l'École Française de Rome 33, Roma: École Française de Rome, Boccard.
- Rombai, L. 1992, *Alle origini della cartografia toscana. Il sapere geografico nella Firenze del '400*, Firenze: Istituto Interfacoltà di Geografia.
- Rombai, L. (a c.) 1993, *Il mondo di Vespucci e Verrazzano: geografia e viaggi. Dalla Terrasanta all'America*, Firenze: Olschki.
- Somigli, T. 1928, *Etiopia francescana nei documenti dei secoli XVII e XVIII*, Tomo I, Parte I: 1633–1643 = Biblioteca bio-bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano, Serie Terza – Documenti, dir. G. Golubovich, Tomo I, Parte I, Quaracchi: Collegio di S. Bonaventura.
- Tucci, U. 1972, "Credenze geografiche e cartografia", in L. Cracco Ruggini – G. Cracco (a c.), *Storia d'Italia Einaudi*, V/1: *I documenti*, Torino: Einaudi, pp. 47–85.
- Università di Firenze 1977, *L'Oreficeria nella Firenze del Quattrocento*, Firenze: Studio per Edizioni Scelte.
- Viti, P. (a c.) 1994, *Firenze e il concilio del 1439*, I-II, Firenze: Olschki.
- Wendt, K. 1933, "Zara Jacob Constantinus von Aethiopia", *Le Muséon* 46, pp. 277–297.
- Zaganelli, G. 1990, *La lettera del Prete Gianni* = Biblioteca medievale 13, Parma: Pratiche Editrice.

Franco Cardini

SUM (Istituto italiano di scienze umane), Firenze

franco.cardini@sumitalia.it

AMALIA CATAGNOTI

### Il lessico dei vegetali ad Ebla: terebinto e ginepro\*

Nelle pagine che seguono, dedicate alla memoria di Paolo Marrassini, sempre attento cultore di antichità semitiche, saranno discusse le attestazioni dei termini che, nei testi cuneiformi del XXIV sec. a.C. rinvenuti a Tell Mardikh (Siria), l'antica Ebla, designano il terebinto e il ginepro, due alberi, spesso associati, che erano particolarmente ricercati per svariati usi, fra i quali l'alimentazione, l'edilizia e la preparazione di profumi e medicinali.

Alla discussione delle attestazioni delle due piante seguiranno delle brevi valutazioni conclusive.

#### Il terebinto

Le liste lessicali eblaite documentano nei casi seguenti il termine sumerico e quello semitico che identificano un albero comunemente ritenuto appartenere al genere *Pistacia*:

- [1] VE 462:  $giš eš_{22} = bu_{16}-du-du$  (D; A, C, non glossato; B omette)
- [2] MEE 15 1 r. XI 42:  $giš eš_{22}$
- [3] MEE 15 25 v. VII 2':  $giš eš_{22}$
- [4] MEE 15 26 r. VIII' 8:  $giš eš_{22}$
- [5] MEE 15 71 r. I 3':  $giš eš_{22}$

---

\* È questo il quarto di una serie di studi di cui i primi tre sono: "Il lessico dei vegetali ad Ebla, 1. Aglio, cipolla, porro", *Quaderni del Dipartimento di Linguistica - Università di Firenze* 17, 2007, pp. 215-232; "Il lessico dei vegetali ad Ebla, 2. La frutta (Parte I): uva, fico, mela", *ibid.* 18, 2008, pp. 175-187; "Il lessico dei vegetali ad Ebla, 3. Piante aromatiche (parte I): cumino e timo", *ibid.* 20, 2010, pp. 143-149. Ringrazio Pelio Fronzaroli e Marco Bonechi per i loro utili suggerimenti.



Il termine semitico che corrisponde a <sup>giš</sup>eš<sub>22</sub> è dunque /buṭumtu(m)/, semitico \**buṭm-*, da intendersi “terebinto”<sup>1</sup> e non “pistacchio”.<sup>2</sup>

Anticipando l’attestazione paleoaccadica, l’onomastica di Ebla documenta un nome proprio maschile *Bù-du-du*, “Terebinto”.<sup>3</sup>

Il contributo che i testi di Ebla forniscono a proposito del terebinto consiste nel fatto che differenti usi di questa pianta, finora documentati per epoche successive, possono essere retrodatati alla metà del III millennio. Infatti le liste lessicali, i testi amministrativi e quelli di cancelleria eblaiti documentano per certo l’uso delle noci in gastronomia e del legno in attività edilizie, e forse anche quello della resina.<sup>4</sup> D’altra parte è possibile anche constatare una significativa convergenza fra i dati testuali e quelli delle analisi paleobotaniche.

1 Si vedano Fronzaroli 1984a: 138, Conti 1990: 134, Steinkeller 1992: 58-60, Civil 2008: 103 s.

2 I termini accadici *buṭnu* e *buṭumtu(m)* sono stati ampiamente e convincentemente discussi in Stol 1979: 1-16, che notava, fra l’altro, come il vero e proprio pistacchio sia stato introdotto in Asia occidentale solo dopo Alessandro. In seguito, e anche per le noci di terebinto, si vedano Biggs 1982: 660, Postgate 1987: 133 s. e 1992: 181, Powell 1987: 148, Cadelli 1994: 165 s., Nesbitt - Postgate 2001: 634 e Kogan 2012: 236-238, che fa uso di alcune attestazioni eblaiti. Per l’ugaritico *bḥm* si veda Watson 2004: 114.

3 Si vedano Pagan 1998: 209 e 293, “pistachio”, e, anche per le attestazioni, *The Prosopography of Ebla - B* (<http://www.ebla.unifi.it/>), “Terebinth”; cf. Krebern timer 1988: 153. Il NP paleoaccadico *Bu-ṭu-um-tum* è attestato in *MAD I* 163 I 18.

4 Per la diffusione e gli usi del terebinto si veda di recente Tengberg 2012: 199: “Several species of pistachio (genus *Pistacia* of the *Anacardiaceae* family) grow in the Near East, two of which are known to have been exploited in the past: the wild Atlas mastic tree (*Pistacia atlantica* Desf.) and the ‘true’ pistachio (*P. vera* L.), today widely cultivated for its fruits. The fruits (botanically drupes) can be eaten fresh or roasted and pistachio oil can be extracted from the oil - rich seeds. This seems to have been practiced since prehistory, as shown by the numerous remains of crushed *P. atlantica* shells at Epipaleolithic and Neolithic sites from the Levant to western Iran (Willcox in press). The species is also attested in later periods - e.g., at Old Babylonian (early 2nd millennium BC) Tell ed-Der (van Zeist and Vynckier 1984) - and is mentioned, often together with almond, in cuneiform texts (Sum. [giš-]lam-gal; Akk. *butnu*) (Postgate 1987). Besides its fruits, the wild pistachio provides wood for construction and fuel, as well as a resin for medicinal purposes. The true pistachio has a more easterly distribution in northeastern Iran, Afghanistan, and Central Asia (Zohary and Hopf 2000: 191). The earliest evidence of true pistachio consumption dates to the Bronze Age and comes from Djarkutan in Uzbekistan (Miller 1999). Cultivation of *P. vera*, dependent on grafting, does not seem to have appeared in the Near East before the Classical period”.

*Noci di terebinto*

Le liste lessicali bilingui eblaite indicano che alla metà del III millennio erano conosciuti almeno due differenti tipi di pane o dolce per la cui preparazione si utilizzavano le noci di terebinto:

- [6] EV 0308: ninda eš<sub>22</sub><sup>1</sup>(LAM) = *a-ga-lu bù-da-ma-tim* (estratto i)
- [7] VE 32: ninda eš<sub>22</sub> (D non glossato)
- [8] MEE 15 1 r. I 29: ninda eš<sub>22</sub>
  
- [9] MEE 15 63 r. II 1': ninda eš<sub>22</sub><sup>1</sup>(LAM)
- [10] EV 0307: ninda-gur<sub>4</sub> eš<sub>22</sub><sup>1</sup>(LAM) (estratto i, non glossato)
- [11] MEE 15 63 r. II 2': ninda-gur<sub>4</sub> eš<sub>22</sub><sup>1</sup>(LAM)

Quanto alla prima parte di queste due equivalenze, all'opposizione fra i termini sumerici *ninda* e *ninda-gur<sub>4</sub>* corrisponde l'opposizione fra i termini semitici *'akalum* e *kurummatum*, entrambi designazioni di pani. Questo si ricava dal confronto della glossa in [6], interpretabile come */'akal buṭmātim*/, "pane di noci di terebinto",<sup>5</sup> con la glossa in VE 39, *ninda-gur<sub>4</sub> = gú-ru<sub>12</sub>-ma-du* (D; A, C, non glossato), interpretabile come */kurummatu(m)/* "(un tipo di pane)".<sup>6</sup>

Quanto alla seconda parte di queste due equivalenze, all'assenza del determinativo *giš* prima di *eš<sub>22</sub>* nelle forme sumeriche corrisponde nella glossa semitica in [6] l'uso del plurale di *buṭumtum*, cioè *buṭmātum*, uso determinato dal fatto che la forma plurale fa riferimento alle noci e non all'albero.<sup>7</sup>

I due tipi di pane attestati in [6-9] e [10-11] non sono menzionati nei testi amministrativi eblaite fin qui pubblicati. Resta tuttavia il fatto che la loro presenza nelle liste lessicali della Ebla protosiriana attesta l'uso gastronomico

5 Si vedano Fronzaroli 1984a: 134 ("cake (made) with terebinth nuts") e Kogan 2012: 237 ("il est intéressant de noter que M. Stol, qui - en 1979 - ignorait évidemment les données éblaïtes, ne manque pas de mentionner le logogramme NINDA GIŠ.LAM.GAL, attesté dans quelques textes hittites ... [Stol] offre deux explications alternatives: pain à l'huile de térébinthe ou un véritable 'pain de pauvres', préparé avec la farine obtenue des noix de térébinthe").

6 Si vedano Krebernik 1983: 2 e Conti 1990: 66, con bibliografia; anche Fronzaroli 2003: 74 ("porzione di cibo").

7 Tale distinzione si ricava dalle attestazioni accademiche di *buṭumtu(m)*, si vedano CAD, B: 359 e Stol 1979: 1.

delle noci di terebinto ben prima dell'epoca dei testi paleobabilonesi di Mari<sup>8</sup> e di quelli ittiti,<sup>9</sup> uso protrattosi molto a lungo come indicato da dati etnografici del XIX secolo d.C.<sup>10</sup>

### *Legno di terebinto*

Il colofone del testo di cancelleria *ARET XIII 21* definisce questo testo “tavola dell’offerta dell’olio di [DU-*lu*]<sup>ki</sup> (e) di Eb[la in occasione del patto di alleanza]”.<sup>11</sup> La prima parte del documento (r. I 1 - III 7) concerne beni vari che il regno di DU-*lu*<sup>ki</sup> deve dare (î-na-sum) ad Ebla: argento (kù-babbar), animali (gu<sub>4</sub>-niga, udu-niga, dàra<sup>1</sup>(ŠEG<sub>9</sub>)-nita), miele (lâl), orzo (še), dicocco (zíz) e vino (geštin). Segue una sezione che menziona il terebinto:

[12] *ARET XIII 21* r. III 8 - IV 5: *ap* / <sup>giš</sup>eš<sub>22</sub>-<sup>giš</sup>eš<sub>22</sub>-sù / sá-du<sub>11</sub>-ga // <sup>giš</sup>[giš] / *ba-ra*-[su] / ḥaš-ḥaš / í[l]-í[l]-s[ù] / bí-<sup>r</sup>šú<sup>r</sup>-ma<sup>12</sup>  
 “E inoltre i suoi terebinti come consegna regolare, il legna[me] di gine[pro] in pezzi, (e) i su[oi] traspor[tatori] (saranno) la disponibilità (di Ebla).”

Secondo questa interpretazione, il passo sancisce che DU-*lu*<sup>ki</sup> deve mettere a disposizione di Ebla sia legname pregiato (di terebinto secondo una cadenza periodica, di ginepro verosimilmente in tronchi sbozzati) sia la manodopera che si occuperà del trasporto.<sup>13</sup>

8 In questa documentazione è attestato il *mersum* // ninda-î-dé-a, un tipo di pane o dolce, o anche una sorta di porridge, per la cui preparazione si utilizzavano datteri, olio, noci di terebinto, aglio e coriandolo (su questo alimento si vedano Bottéro 1995: 22-23, 198, Duponchel 1997: 225 s., Jacquet 2002: 54 e Sasson 2004: 190 s. e nota 31).

9 I due frammenti da Hattusa 1191/z e 790/v nei quali è menzionato il “pane con noci di terebinto”, NINDA <sup>giš</sup>LAM.GAL, citati in Ertem 1987: 71 ripreso da Stol 1979: 14 n. 49, sono ora pubblicati come KBo 55.84 e KBo 57.93.

10 Sui quali si veda Stol 1979: 14.

11 Il testo è stato pubblicato e studiato in Fronzaroli 2003: 209-215.

12 Il passo è stato così tradotto in Fronzaroli 2003: 209 e 212: “E inoltre i suoi terebinti come assegnazione alimentare (e) legna[me] della conifera-*b*. come pezzi per le sue *sopreleva[zioni]* (saranno) la disponibilità (di Ebla).”

13 L’interpretazione qui proposta differisce da quella dell’editore relativamente ai due sumogrammi sá-du<sub>11</sub>-ga e íl-íl. Circa sá-du<sub>11</sub>-ga, le sue attestazioni suggeriscono che anche a Ebla esso indicasse sempre una consegna di periodicità regolare, indipendentemente dalla natura dei beni consegnati. Il termine si trova tanto nei testi dell’archivio L.2712 editi in

Anche se il testo non chiarisce a quali usi architettonici (di carpenteria, decorativi, o entrambi) il legname fosse destinato, è del tutto verosimile che [12] faccia riferimento all'approvvigionamento di materiale da costruzione da parte del Palazzo eblaita.<sup>14</sup> Terebinto e ginepro in effetti potevano raggiungere dimensioni notevoli e il pregio del loro legno era anche dovuto alla sua durezza.<sup>15</sup> Inoltre, significativo appare anche il confronto con altre documenta-

*ARET IX* (quasi tutti di contenuto alimentare, per cui la connotazione adottata in Milano 1990: 402, "dotazione alimentare", non appare necessaria, mentre è essenziale la nozione di periodicità, si veda in tal senso *ibid.* 308 s.) quanto in quelli dell'archivio L.2769, sia amministrativi (in contesto di argento, TM.75.G.1451 = Archi 1981: 6, r. III 8-10, da leggersi: [AN].ŠÈ.GÚ [3]+3 ma-na kù:babbar / sá-du<sub>11</sub>-ga / ĩr-ĩ-ba<sup>16</sup>, cf. Archi - Piacentini - Pomponio 1993: 311 e Bonechi 1993: 209, s.v. ĩr-NI<sup>ki</sup>) sia di cancelleria (in contesto di asini, *ARET XIII* 15 v. II 2-5, per la cui interpretazione, dopo Fronzaroli 2003: 168 e 176, si veda Sallaberger 2008: 102 s., per il quale però "sá-du<sub>11</sub>-ga ist in Ebla nur schlecht bezeugt und bedeutet nicht 'regelmäßige Lieferung', sondern eher allgemein 'Lieferung'"). Circa ĩl-ĩl, il confronto con l'equivalenza della lista lessicale eblaita ĩl-ĩl = du-uš-da-gi-um (VE 1379', A<sub>2</sub>, B), proposto in Fronzaroli 2003: 213, non ostacola il riferimento al normale significato "sollevare, trasportare" di ĩl (accadico *našû(m)*), ben attestato nei testi eblaiti (una discussione preliminare delle attestazioni pertinenti si trova in Bonechi 1997: 513 ss., che interpreta un passo del testo amministrativo di Mari presargonica TH 80.96 = Charpin 1987: 85, r. I 1 - II 2, [...] // ĩl-ĩl / má-gal, come "les hommes qui soulèvent/transportent les navires"). Nei testi di Mari è documentato il trasporto di legname di pregio, con l'uso di forme del verbo *našûm*, sia a dorso di asino (*ARM II* 123, 8-9, ... 10 'ANŠE'.ĤĪA / ša<sup>gi</sup>ti-ia-ri na-šu-ú, Durand 1997: 607 s., n° 415, "10 ânes qui portaient du genévrier") sia a spalle di uomini (*Mattone di Yahdun-Lîm* 1. 66, ù bi-la-sú-nu na-šu-ni-iš-šum, Frayne 1990: 606, "they now bring their tribute to him"; sul passo si vedano Durand 1997: 320 s., "Il est intéressant de voir que ces cèdres, certainement pas des arbres de taille négligeable puisqu'ils devaient servir de poutres pour le temple de Šamaš, furent transportés à dos d'hommes par le désert" e Marti 2008: 286 "Yahdun-Lîm ... ramena des cèdres du Liban, transportés apparemment à dos d'homme à travers le désert pour servir de poutres au temple de Šamaš"). Si noti anche che l'attestazione di *bí-šu-ma* in un passo di un altro testo di cancelleria eblaita, TM.76.G.169+175+199 = *ARET XVIII* 3 v. I 9 - II 10, è stata interpretata con riferimento a dei beni mobili che vengono trasportati (Fronzaroli 1998: 107 s., wa an-na / 'gú' / e<sub>11</sub> / in / ú-MA×GÁNAtenû-dam / bí-šu-ma / [k]am<sub>4</sub>-mu / lú Ar-mi<sup>ki</sup> / ma-na / si-in / Ga-su-lu<sup>ki</sup> / ma-na / si-in / Ib-la<sup>ki</sup> "and regarding the load, I made the k. of Armi come down with the harvest according to availability, some towards Gasur, some towards Ebla").

14 La pertinenza del legname di ginepro menzionato in questo passo a lavori di edilizia è stata già riconosciuta in Fronzaroli 2003: 213. Per le attività edilizie degli ultimi sovrani del Palazzo G si veda Bonechi in stampa, con bibliografia. Per osservazioni circa la datazione di *ARET XIII* 21 si veda Fronzaroli 2003: 211.

15 Circa le dimensioni del terebinto e del ginepro si veda Sapin 1982: 48: "il est possible de proposer, avec une forte vraisemblance, l'existence de formations végétales du type "steppe arborée" et même des boisements denses avec de grands arbres (*Pistacia atlantica* et *mutica*

zioni testuali. L'uso del terebinto e del ginepro in edilizia<sup>16</sup> è infatti ben documentato nelle descrizioni dei palazzi assiri,<sup>17</sup> in testi per esempio riferibili a Tiglath-pileser I (c. 1114-1076 a.C.),<sup>18</sup> Aššur-bēl-kala (1073-1056),<sup>19</sup> Aššurnasirpal II (883-859),<sup>20</sup> e Sennacherib (704-681).<sup>21</sup>

Il terebinto citato nel passo seguente, che conferma la grande preziosità del suo legno, serviva molto probabilmente ad usi analoghi:

---

pouvant atteindre 15 m, *Juniperus excelsa* pouvant atteindre 20 m) avant la période de la première grande avancée de l'agriculture sèche, pendant la seconde moitié du troisième millénaire av. J.-C. ..., qui fut la première grande période de surexploitation de la steppe syrienne semi-aride, suivie d'une reprise au MB II après la phase de repli partiel des sédentaires à l'AB IV". Sul terebinto si veda anche Cadelli 1994: 167 e nota 43.

16 Si vedano CAD, B: 327 s.v. *burāšu*, b), e CAD, B: 358 s.v. *buṣnu* b).

17 CAD, E: 54 s.v. *ekallu*, § 3'; Postgate 2003-2005: 216.

18 Grayson 1991: 44, A.0.87.4, ll. 64-66: *i-na GIŠ bu-uṭ-ni iš-tu uš-še-šu a-di gaba-dib-be-šu ar-ṣip i-na a-gūr-ri ša NA<sub>4</sub> pe-e-li / pa-še-e a-na si-hīr-ti-šu al-mi* É.GAL-la *šu-a-ti i-na GIŠ e-re-ni / ù GIŠ bu-uṭ-ni ar-ṣip ú-šēk-lil ú-šēr-riḥ ú-si-im*, "I constructed the house of the *labūnu*, before (which) it (stands), of terebinth from top to bottom. I entirely surrounded it with white limestone slabs. (Thus) I constructed, completed, (and) decorated this palace in a splendid fashion with cedar and terebinth" (sul passo si veda Harmanşah 2007: 86 s. e n. 23).

19 Grayson 1991: 105, A.0.89.7, col. V 14-16: ... É.GAL GIŠ *e-re-ni* / É.GAL GIŠ.TÚG É.GAL GIŠ *bu-uṭ-ni* É.GAL GIŠ *tar-pe-ʔe* / *ina URU-ia* <sup>d</sup>A-šur<sup>ki</sup> DÙ-uš, "I built the palace of cedar, boxwood, terebinth, (arid) tamarisk in my city Aššur" (sul passo si veda Lundström 2012: 324 s., "A cedar palace, a boxwood palace, a terebinth palace and a tamarisk palace I erected in my city Assur").

20 Grayson, 1991: 227, A.0.101.2, ll. 56-58: ... É.GAL GIŠ.EREN.NA / É.GAL GIŠ.ŠUR.MĪN É.GAL GIŠ *dāp-ra-ni* É.GAL GIŠ.TÚG.MEŠ É.GAL GIŠ *mes-kan-ni* É.GAL GIŠ *bu-uṭ-ni u GIŠ ʔar-pi-ʔi / a-na šu-bat MAN-ti-ia ana mul-ta-ʔi-it EN-ti-a ... ad-di*, "I founded therein a palace of cedar, cypress, *daprānu*-juniper, boxwood, *meskannu*-wood, terebinth, and tamarisk as my royal residence ...".

21 Frahm 1997: 56, l. 84: *é-gal* <sup>na</sup>*giš-nu<sub>11</sub>-gal* *zú am-si* <sup>giš</sup>*esi* <sup>giš</sup>TÚG <sup>giš</sup>*mu-suk-kan-ni* <sup>giš</sup>*eren* <sup>giš</sup>*sur-mìn* <sup>giš</sup>*dāp-ra-nu* <sup>sim</sup>*li ù* <sup>giš</sup>*bu-uṭ-ni é-gal-zag<sup>?</sup>-di-nu-tuku-a a-na mu-šab* *lugal-ti-ia ú-še-pi-šá qe-reb-šú*; "Auführ (der Freifläche) ließ ich einen Palast aus Alabaster, Elfenbein, Ebenholz, Buchsbaum-, Sissoo-, Zedern-, Zypressen-, *daprānu*-Wacholder-, *burāšu*-Wacholder- und Terebinthenholz, den *Egalzagdinutukua* ('Palast, der seinesgleichen nicht hat'), als meinen königlichen Wohnsitz errichten" (sul passo si veda anche Hecker 2005: 73 "Einen Palast aus Alabaster, Elfenbein, Ebenholz, Buchsbaum-, *musukannu*-, Zedern-, Zypressen-, phönikischem und normalem Wacholder- und Terebinthenholz ließ ich als meinen königlichen Wohnsitz darauf erricht en").

[13] *ARET* XV 4 r. VII 11 - VIII 2: [1<sup>?</sup> g]u-dùl<sup>túg</sup> [1<sup>?</sup> sal<sup>tú</sup>]<sup>g</sup> [1<sup>?</sup> í]b-  
[iii<sup>túg</sup> gùn] / *Ib-al*<sub>6</sub><sup>ki</sup> / šu mu-tak<sub>4</sub> / si(-)am / <sup>giš</sup>eš<sub>22</sub> / *ar-gi-im* / 1 íb<sup>túg</sup> gùn /  
maškim-sù<sup>22</sup>  
“(1<sup>?</sup>+1<sup>?</sup>+1<sup>?</sup> tessuti) per (un uomo di) *Ib-al*<sub>6</sub><sup>ki</sup>, per la consegna di avorio, di  
legno di terebinto (e) di resina profumata; 1 tessuto per il suo rappresen-  
tante”.

Che il passo [13] elenchi l'avvenuta consegna, da parte di qualcuno di *Ib-al*<sub>6</sub><sup>ki</sup>, di materiali di pregio in quantità non notata è indicato innanzitutto dalla presenza dell'"avorio", si(-)am.<sup>23</sup>

Il termine semitico che segue <sup>giš</sup>eš<sub>22</sub>, "terebinto", e cioè *ar-gi-im* (al genitivo, che è dunque il caso retto da šu mu-tak<sub>4</sub>), va certamente spiegato sulla base delle seguenti equivalenze della lista lessicale bilingue eblaita:

VE 470: <sup>giš</sup>[ir:n]un = *ar-gú-um* (C)

VE 1042: ir-nun = *ar-gúm* (B).

Interpretabile come /<sup>?</sup>argum/, il termine identifica la "resina profumata".<sup>24</sup>

La preziosità della resina profumata è deducibile da una registrazione comparabile che si trova in un altro testo amministrativo eblaita:

TM.82.G.266 v. V 4 - r. VI 1: 1700 ma-na kù:babbar / níg-sa<sub>10</sub> / <sup>giš</sup>taskarin / <sup>giš</sup>ir-nun / (anep.) // lú *I-bí-zi-kir*, "1700 mine di argento, prezzo (di legno) di bosso (e) di resina profumata; di *I-bí-zi-kir*".<sup>25</sup>

22 Pomponio 2008: 26 traduce: "Tessili (x; x, x) per (l'uomo di) NL per la consegna di corna di toro, di terebinto, di unguento; tessili (1) per il suo commissario".

23 Per l'interpretazione di si(-)am in altri testi eblaiti come "avorio" e non come "corni di toro" si vedano Pettinato 1996: 165 ("zanne d'avorio"), D'Agostino 1996: 99 ("avorio") e Waetzoldt 2001: 42 e 62 s. ("Elefanten<sup>?</sup>-Stoßzähne"). Per la possibilità che l'avorio di elefante o di ippopotamo sia citato nei testi di Ebla si vedano anche Pasquali 2005: 11 e Biga 2008: 54 e 2010: 34. Archi 2013: 219 n. 18 cita altre attestazioni di si(-)am che traduce "horns of am", trovando difficile il riferimento all'elefante.

24 Per queste equivalenze si vedano Fronzaroli 1984b: 149 s., 1984a: 136 e 1993: 44 s., Conti 1984: 170, Kreberník 1992: 120, Archi 1993: 17 e Sjöberg 2004: 270. Per l'interpretazione dell'altra glossa di <sup>giš</sup>ir:nun, *i-tum* (D), e per il suo confronto con ì-giš giš *i-du-um* di *ARET* XI 1 v. VIII 6, si vedano Fronzaroli 1993: 44 s. e 1988: 10, 1989: 2, Conti 1990: 137, Archi 1993: 17 e Sjöberg 2004: 270 s.

25 Per l'edizione del testo si veda Archi 1993: 17 s. ("To Ibbi-Zikir, the vizier, are ascribed important amounts of boxwood, GIŠ-taškarin, and scented wood of cedar, GIŠ-ir:nun, valued at 799 kgs of silver ... GIŠ-ir-nun is understood as wood of the conifer from which the resin is derived, because it follows GIŠ-taškarin").

Un'indicazione sul prezzo del legno di bosso è fornita da un passo di un ulteriore testo amministrativo, inedito:<sup>26</sup>

TM.75.G.2315, r. II 2: 1 ma-na níg-sa<sub>10</sub> 220 <sup>giš</sup>taskarin du<sub>10</sub>, “Una mina (d'argento) per l'acquisto di 220 (tronchi di) bosso ...”.

L'enorme ammontare di argento contabilizzato nel passo di TM.82.G.266 può riferirsi solo in parte all'acquisto di legname di bosso: infatti, i tronchi o i pezzi implicati possono aver raggiunto anche migliaia di unità, ma se le 1700 mine d'argento fossero state destinate solo a questo, sulla base di TM.75.G.2315 esse avrebbero permesso l'acquisto di 374.000 tronchi di bosso! Dunque, una parte considerevole delle 1700 mine deve esser stata destinata all'acquisto della forse ancor più costosa resina profumata.

Nei due passi in *ARET* XV 4 ([13]) e TM.82.G.266 si notano due registrazioni comparabili:

<sup>giš</sup> eš <sub>22</sub>	/	<i>ar-gi-im</i>	“(legno di) terebinto / resina profumata”
<sup>giš</sup> taskarin	/	<sup>giš</sup> ir-nun	“(legno di) bosso / resina profumata”

La struttura formale delle due registrazioni (una consegna e un acquisto), anche considerato che <sup>2</sup>*argum* può essere inteso come un termine generico, non obbliga a instaurare in ognuno dei due casi una relazione stretta fra i due tipi di albero e la resina profumata. Tuttavia, la resina profumata ricavata dal terebinto è attestata in altre documentazioni.<sup>27</sup> La possibilità che il passo [13] documenti la trementina non può dunque essere esclusa del tutto.<sup>28</sup>

## Il ginepro

Se il passo [12] documenta la circolazione di legna di *ba-ra-[su]* accanto a quella di <sup>giš</sup>eš<sub>22</sub>, “terebinto”, esso fornisce una rara attestazione del termine

26 Il passo è citato in Biga 2002: 286.

27 Per la resina di terebinto nei testi cuneiformi si veda Stol 1979: 3, 15 ss. Non risulta che dal bosso sia stata ricavata una resina profumata, si veda CAD, T: 280-282; secondo Middeke-Conlin 2014: 14 un passo della *Maledizione di Akkad* illustrerebbe la pratica di macinare e macerare a freddo legni aromatici, fra cui legno di bosso, allo scopo di ottenere un olio profumato (Il. 134-135: <sup>giš</sup>eren <sup>giš</sup>su-úr-mìn <sup>giš</sup>za-ba-lum <sup>giš</sup>taskarin / <sup>giš</sup>gi-gun<sub>4</sub>-na-bé-és GUM ba-an-sur-sur, “cedar, cypress, juniper, boxwood, woods for its gíguna he ground up completely for fragrant oil production”).

28 La nave naufragata a Uluburun alla fine del XIV secolo a.C. trasportava un'enorme quantità di resina di terebinto, o trementina (una tonnellata, in anfore cananee), assieme a molti altri prodotti di gran pregio, quali ebano, avorio, denti di ippopotamo, gusci di tartaruga, ambra, oro e coriandolo, si vedano Haldane 1993: 352-354 (gentilmente segnalatomi da Agnese Vacca) e Monroe 2010: 24.

semitico che a Ebla, sulla base del sumerogramma presente nell'equivalenza seguente, identifica "(una specie di) ginepro":<sup>29</sup>

- [14] VE 374: <sup>giš</sup>li = *ba-ra-su(-um)* (A, B, D), *ba-la-su* (C)  
 [15] MEE 15 1 r. X 4: <sup>giš</sup>li  
 [16] MEE 15 25 v. VII 4': <sup>giš</sup>li

La glossa è infatti interpretabile come /barāšum/, da confrontare con l'accadico *burāšu(m)*, semitico \**burāš-*.<sup>30</sup>

Non presente nei testi amministrativi eblaiti fin qui noti, l'unica altra attestazione del termine si potrebbe avere in un testo letterario di origine mesopotamica, l'*Inno a Šamaš di Sippar*:

- [17] *ARET* V 6 r. IV 4: <sup>giš</sup>ba<sup>?</sup>-ra<sup>?</sup><-su> // *IAS* 326+342 r. III 3: li

Infatti, il confronto del sumerogramma attestato nella versione mesopotamica (*IAS* 326+342, da Tell Abū Šalābīḥ) con la grafia fonetica corrispondente nella versione eblaita dell'inno (*ARET* V 6) ha fatto ritenere<sup>31</sup> che questo tipo di ginepro sia menzionato in un passo - una lode al dio - che è stato così tradotto: "Aromatic oil, vegetable oil and honey, the goods of the mer-

29 Il ginepro è una pianta della famiglia delle Cupressaceae, comprendente più specie. Nel lessico accadico sono attestate almeno due varietà di ginepro, il *burāšu(m)* e il *daprānu(m)*. Circa la prima si veda Postgate 1992: 180 s.: "Now generally identified as a juniper, although previously often rendered as cypress, owing to the Greek rendering of the Hebrew Bible. Whether it refers to one Linnaean species of juniper rather than another is a more difficult question. It grew and was collected by the Assyrian kings in the Amanus (but not mentioned in the Lebanon). Sargon refers to a *burāšu*-mountain north-east of Assyria and says the timber was used for roof-beams in that area. This prompts CAD B to say 'The designation *burāšu* for the conifers used in Urartu for roof beams may represent a transfer from the real juniper whose wood is not usable for such purposes...'. [...] Should we rather say that: the *burāšu* cut by the Assyrians in the west or used by the Urartians to the north-east was *J. excelsa*, but the same word was also used for the much commoner *J. oxycedrus* which was nearer home. If it was not, we probably need a different word for the lower, bushy, tree, and since it produces berries (*kirkiranu* etc.), which are known to come from *burāšu* (cf. Postgate 1987a, 134), this would be difficult".

30 Per una valutazione dei problemi posti dal termine semitico di questa equivalenza eblaita si vedano, con bibliografia, Krebernik 1983: 14 e Conti 1990: 124 ("adattamenti diversi da una lingua non semitica?"); anche Kogan 2012: 242.

31 Krebernik 1992: 74 e 105 ("it would be an uncomplete spelling <sup>giš</sup>ba-ra-<-sum> for <sup>giš</sup>LI 'juniper' (*burāšu*), cf. VE 374").



chants, (and) smoke(?) of the gods, (which is) juniper, almond, and NI.SI.GÚR.GÚR, the products of the foreign land, he caused to be brought by his boats/rafts”.<sup>32</sup>

Per il possibile uso del legno di ginepro in attività edilizie si veda quanto osservato sopra a proposito del passo [12].

#### Valutazioni conclusive

I passi [12] e [13] rimandano a due significative connessioni geografiche, poiché illustrano aspetti dei contatti commerciali e politici di Ebla con due importanti poteri siriani, rispettivamente DU-lu<sup>ki</sup> e Ib-al<sub>6</sub><sup>ki</sup>. In tutti e due i casi il terebinto e il ginepro sono chiaramente oggetto di commercio a distanza.

È allora interessante constatare che lo studio dei ritrovamenti archeobotanici del Palazzo P4 di Ebla ha mostrato la presenza di noci di *Pistacia*.<sup>33</sup> Secondo Claudia Wachter-Sarkady, anche se non è possibile stabilire né se tali noci provengano da un albero domestico o selvatico né a quale specie appartengano i frammenti di guscio di noce, è almeno possibile prendere in considerazione due varietà di terebinto, *Pistacia atlantica* e *Pistacia palaestina*, e ipotizzare relazioni commerciali con regioni lontane, poiché se alberi di *Pistacia* fossero stati coltivati localmente ci si aspetterebbe una presenza più abbondante di resti di *Pistacia*.

Per quanto limitati, i dati eblaiti testuali e archeobotanici, possono ormai essere aggiunti a quelli relativi ad altri siti vicino-orientali.

Sebbene resti antracologici di terebinto siano stati trovati in siti di pianura, vi sono motivi per ritenere che anticamente soprattutto le pendici delle montagne della Siria e dell’Anatolia meridionale presentassero un’estesa copertura di terebinti e ginepri.<sup>34</sup>

32 Krebernik 1992: 82 s.

33 Wachter-Sarkady 2013: 388, in L.5005.

34 Sulla diffusione del terebinto si veda in generale Stol 1979: 25-30. Per una precedente trattazione congiunta della diffusione del terebinto e del ginepro si veda Rowton 1967: 271 (“Throughout the more arid mountainous country west of the Euphrates the terebinth tree, in association with the oak, was more conspicuous than east of the Tigris where, in the Eastern Taurus, juniper is the main associate. However this distinction is a relative one. In the whole of the Eastern Taurus juniper, as well as terebinth, would have been associated with oak at lower altitudes. But the closer one gets to the steppe the more terebinth tends to replace juniper, until finally it remains the dominant tree, replacing even the oak. Thus all along the steppe, from the Abd el Aziz, through the hill country along the fringe of the Syrian Desert, and down through the Jebel Druze into Transjordan the terebinth rules supreme ... Very

Per quel che riguarda la documentazione testuale, Mari paleobabilonese fornisce indizi di quella che doveva essere la situazione alcuni secoli dopo la distruzione del Palazzo G di Ebla. Sembra che il terebinto avesse ancora una diffusione particolarmente ampia. I testi di Mari indicano che una delle due catene montuose a sud del Triangolo del Habur era caratterizzata dalla presenza di boschi di terebinto. È infatti noto sia il taglio del suo legname sia la battitura delle sue noci sui monti Murdi, che corrisponderebbero al Gebel Geribe, la parte più occidentale del Gebel Sinjar.<sup>35</sup> Su base testuale più ampia è stato argomentato che anche l'altra catena a sud del Triangolo del Habur, cioè il Gebel ʿAbd-el-ʿAzîz, così come quella a nord, cioè il Tûr-ʿAbdîn, presentassero la stessa situazione.<sup>36</sup> Ma il terebinto doveva esser diffuso anche più a nord-ovest, dall'Amano ai monti dell'Anatolia centro-meridionale.<sup>37</sup>

Per quanto riguarda invece il ginepro, esso cresceva numeroso non solo a est della Mesopotamia, ma anche a ovest, sulle montagne prospicienti la costa mediterranea orientale, di altezza maggiore.<sup>38</sup>

---

tentatively one can suggest the following “phytogeographical” pattern for the region west of the Euphrates. The great stand of mixed coniferous timbers in the Maraş region, both north and south of the Maraş gap, was known as the Cedar Forest, later Cedar Mountain, a term ultimately extended to the whole of the Amanus. The mountainous country between the Cedar Forest and the Euphrates was known as the oak and terebinth region. From the Lebanon, a cypress mountain, all the way up into the southern Amanus, the coastal mountains constituted the cypress and boxwood region ... In the northeastern part of the Eastern Taurus and in the northern Zagros we have four mountains all called after the juniper tree *burāšu*. This tree denotes the largest of the juniper trees in Western Asia, *Juniperus excelsa*. If conditions are good it can reach close to a hundred feet”.

- 35 Si vedano Birot 1993: 114 e 210, Cadelli 1994: 159, 165, e Charpin 2003: 235 (“On sait aussi que la déforestation du Djebel Sindjar ne date que du XIX<sup>e</sup> siècle de notre ère: auparavant, ses pentes étaient couvertes de pistachiers (ou térébinthes), auxquels les textes de Mari comme ceux de Tell Rimah font allusion”).
- 36 Si vedano Stol 1979: 25-29 e Marti 2008: 287 (“Plusieurs indices sont restés prouvant que les grandes montagnes comme le Sindjar, le Tûr-ʿAbdîn ou le Djebel ʿAbd-el-ʿAzîz étaient couvertes d’essences diverses que l’on venait chercher de loin, ... surtout les pistachiers, *buṭuntum* (ARM IV, no 42: Durand 1998, no 499)”).
- 37 Per un testo di Mari paleobabilonese che menziona le noci di terebinto della regione di Purušhattum, in Cappadocia, si veda Durand 2001: 129 s. Ancora nel secolo scorso terebinti sono stati segnalati nella regione dell'Amano (Post 1932: 286).
- 38 Si veda in generale, sopra, la nota 34. Per i testi di Mari si veda Marti 2008: 287, che discute l’“achat de bois de construction sous forme de planches en provenance principalement du Yamhad ou de Carkémish, tels le genévrier, le cèdre et le tamaris (Lafont 1988, p. 515-516)”. Il dato è confermato dai più tardi testi assiri (si veda per esempio Grayson 1991: 219, A.O.101.1, III 88-89: *a-na KUR-e ḥa-ma-ni lu-ú e-li GIŠ.ÛR.MEŠ / GIŠ e-re-ni*

Tornando ai due passi [12] e [13], i testi di Ebla permettono di localizzare con buona verosimiglianza la confederazione tribale denominata *Ib-al<sub>6</sub><sup>ki</sup>* a sud di Ebla.<sup>39</sup> Se si accetta che il sito di Al-Rawda appartenesse a *Ib-al<sub>6</sub><sup>ki</sup>*, è molto interessante osservare che lo studio archeobotanico dei ritrovamenti di Al-Rawda<sup>40</sup> ha rivelato la presenza dei resti di frutti del grande terebinto (*Pistacia atlantica*), e anche, fra i frammenti antracologici, di legno del pistacchio selvatico. Tali resti potrebbero provenire dal Gebel Bal'as, montagna situata a sud di Al-Rawda.<sup>41</sup>

Per *DU-lu<sup>ki</sup>*, invece, la localizzazione è più dibattuta.<sup>42</sup> In ogni caso, come evidenziato da Fronzaroli<sup>43</sup> la menzione di un “capro di montagna” (dàra<sup>1</sup>(ŠEG<sub>9</sub>)-nita) in *ARET* XIII 21 r. II 2, e del legname ([12]) fa supporre una localizzazione montana per *DU-lu<sup>ki</sup>*.

---

GIŠ.ŠUR.MÌN GIŠ dáp-ra-ni GIŠ.LI.MEŠ lu-ú ak-kis UDU, “I climbed up to Mount Amanos (and) cut down logs of cedar, cypress, *daprānu*-juniper, (and) *burāšu*-juniper”, Aššurnasirpal II). Si vedano in generale anche Akkermans - Schwartz 2003: 45 (“juniper grew on the high plateaus of the ranges of Lebanon and Anti-Lebanon up to 2800 m.”).

39 Si veda la discussione in Catagnoti in stampa.

40 Si vedano Herveux 2004: 83-84 e 86, Castel et al. 2005: 86, e Castel et al. 2008: 42.

41 Si veda Herveux 2004: 84 e 86.

42 Il problema è se si tratti o no di Biblo (si vedano in generale Archi - Piacentini - Pomponio 1993: 206-211 e Bonechi 1993: 111 s.). L'identificazione con il grande sito costiero levantino, avanzata in Pettinato 1983: 109 ss. e non negata in Bonechi 1991: 73-75 e 1993: 112, è stata di recente ripresa in Biga 2010: 33 s. Diversamente, *DU-lu<sup>ki</sup>* è stata posizionata a nord di Ebla in Archi - Piacentini - Pomponio 1993: 211 e in Archi 2013: 219 n. 18. La questione della localizzazione di *DU-lu<sup>ki</sup>* si intreccia con quella di un altro regno, *Du-gú-ra-su<sup>ki</sup>* (su cui si vedano, in generale, Archi - Piacentini - Pomponio 1993: 204 s. e Bonechi 1993: 110, e, in particolare, Biga 2012: 7 n. 20, “en direction de, ou en Égypte même”, e Archi 219 n. 18, “in a northern region”). Secondo Saporetti 1981: 288 *Du-gú-ra-su<sup>ki</sup>* di Ebla “potrebbe forse essere avvicinata a Tukriš”. Tukriš è ugualmente associata al terebinto (si veda l'iscrizione sul sigillo cilindrico pubblicata e discussa in van Lerberge, 1979: 31-34), ma la sua tradizionale localizzazione a est della Mesopotamia (Michalowski 1988: 162 e Moorey 1995: 443) pone dei problemi, si veda di recente Guichard 2012: 27-28 e nota 11 (“Parmi les produits réputés du Tukriš, un document paléo-babylonien mentionne la ‘semence’ (à comprendre ici dans le sens de fruit) de térébinthe du Tukriš (*zērum ša buṭumṭim ša Tukriš*) en la comparant avec le bois (ou le ‘fruit’?) d’ébène (*ša kīma ušīm*)”), che propone una nuova interpretazione dell'iscrizione bilingue attribuita a Hammurapi *UET* I 146 (“à l'Est l'Élam, au Nord-Est le Gutium (Zagros), au Nord le Subartum (l'Assyrie au sens large). Il s'en suit que le Tukriš devrait désigner une région périphérique du Nord-Ouest”), concludendo quindi che la “région au nord de l'Anti-Taurus ou le Taurus pourraient correspondre au Tukriš”.

43 Fronzaroli 2003: 212.

Mentre la documentazione eblaita sul terebinto e il ginepro è allo stato attuale troppo limitata per fornire indizi cogenti per la soluzione di complessi problemi di geografia storica, appare chiaro che i materiali sopra discussi possono almeno contribuire a meglio precisare il quadro dei commerci di beni di pregio intrattenuti dalle élites palatine eblaita con i loro vicini.

## BIBLIOGRAFIA

- Akkermans M.M.G. - G.M. Schwartz 2003, *The Archaeology of Syria. From Complex Hunter-Gatherers to Early Urban Societies (ca. 16,000-300 BC)*, Cambridge World Archaeology, Cambridge: Cambridge University Press.
- Archi, A. 1981, "Notes on Eblaita Geography II", in: *Studi Eblaiti*, IV, Roma: Università di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria, pp. 1-17.
- Archi, A. 1993, *Five Tablets from the Southern Wing of Palace G - Ebla = Monographic Journals of the Near East Syro-Mesopotamian Studies* 5/2, Malibu: Undena Publications.
- Archi, A. 2013, "Ritualization at Ebla", *Journal of Ancient Near Eastern Religions* 13, pp. 212-237.
- Archi A. - P. Piantoni - F. Pomponio 1993, *I nomi di luogo dei testi di Ebla* = Archivi reali di Ebla. Studi 2, Roma: Università di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Biga, M.G. 2002, "Les foires d'après les archives d'Ébla", in: D. Charpin - J.-M. Durand (éds), *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot, Florilegium Marianum* 6 = Mémoires de N.A.B.U. 7, Paris: SEPOA, pp. 277-288.
- Biga, M.G. 2008, "On equids, other animals and veterinarians in the texts of the Ebla's archives (Syria, 3th Millennium B.C, XXIV Cent. B.C.)", in: D. Tabaa - M. Al Hayek (eds), *The proceeding of the conferences on Animals in the Old Syrian civilizations, held in Hama, faculty of veterinary medicine, 16 June 2008*, Hama: Spana / Syaria, pp. 41-56.
- Biga, M.G. 2010, "Tra Menfi e Ebla", in: *L'Egitto tra storia e letteratura = Serekh V*, Torino: ACME (Associazione Amici e Collaboratori del Museo Egizio di Torino), pp. 23-40.
- Biga, M.G. 2012, "Les vivants et leurs morts en Syrie du III<sup>e</sup> millénaire d'après les archives d'Ébla", in: J.-M. Durand - T. Römer - J. Hutzli (éds), *Les vivants et leurs morts. Actes du colloque organisé par le Collège de France, Paris, les 14-15 avril 2010, Orbis Biblicus et Orientalis* 257, Fribourg - Göttingen: Academic Press Fribourg, pp. 1-17.
- Biggs, R.D. 1982, recensione a Stol 1979, in: *Journal of the American Oriental Society* 102, pp. 559-560.
- Birot, M. 1993, *Correspondance des gouverneurs de Qatunân* = Archives Royales de Mari 27, Paris: Éditions Recherche sur les civilisations.
- Bonechi, M. 1991, "Onomastica dei testi di Ebla: nomi propri come fossili-guida?", *Studi Epigrafici e Linguistici* 8, pp. 59-79.
- Bonechi, M. 1993, *I nomi geografici dei testi di Ebla* = Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes 12/1, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Bonechi, M. 1997, "Lexique et idéologie royale à l'époque protosyrienne", *Mari. Annales de Recherches Interdisciplinaires*, VIII, Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, pp. 477-535.
- Bonechi, M. in stampa, "Lavori al Palazzo G. Il contributo di un normale testo amministrativo (TM.75.G.1278) alla ricostruzione della storia di Ebla".

- Bottéro, J. 1995, *Textes culinaires Mésopotamiens* = Mesopotamian Civilizations 6, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Cadelli, D. 1994, "Lieux boisés et bois coupés", in: D. Charpin - J.-M. Durand (éds), *Florilegium marianum II. Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot* = Mémoires de N.A.B.U. 3, Paris: SEPOA, pp. 159–173.
- Castel, C. et al. 2005, "Rapport préliminaire sur les activités de la mission archéologique franco-syrienne dans la micro-région d'Al-Rawda (Shamiyeh): deuxième et troisième campagnes (2003 et 2003)", *Akkadica* 126, pp. 51–95.
- Castel, C. et al. 2008, "Rapport préliminaire sur les activités de la mission archéologique franco-syrienne dans la micro-région d'Al-Rawda (Shamiyeh): quatrième et cinquième campagnes (2005 et 2006)", *Akkadica* 129, pp. 5–54.
- Catagnoti, A. in stampa, "Tell Al-Rawda: une ville de la région d'Ib'al dans les archives d'Ebla?", in: C. Castel et al. (éds), *Des villes neuves aux marges du désert de Syrie à la fin du 3<sup>e</sup> millénaire. Travaux de la mission archéologique franco-syrienne d'Al-Rawda 2002–2008. Travaux de la mission syrienne de Tell Esh-Sha'irat 2005–2008*.
- Charpin, D. 1987, "Tablettes présargoniques de Mari", *Mari, Annales de Recherches Interdisciplinaires* 5, Paris: Éditions Recherche sur les civilisations, pp. 65–127.
- Charpin, D. 2003, *Hammu-rabi de Babylone*, Paris: I. B. Tauris & Co. Ltd.
- Civil, M. 2008, *The Early Dynastic Practical Vocabulary A (Archaic HAR-ra A)* = Archivi reali di Ebla. Studi 4, Roma: Università di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Conti, G. 1984, "Arcaismi in eblaita", in: P. Fronzaroli (ed.), *Studies on the Language of Ebla* = Quaderni di Semitistica 13, Firenze: Università di Firenze, Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali, pp. 159–172.
- Conti, G. 1990, *Il sillabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaita*, in: P. Fronzaroli (ed.), *Miscellanea Eblaitica* 3 = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica.
- D'Agostino, F. 1996, *Testi amministrativi di Ebla. Archivio L.2769* = Materiali Epigrafici di Ebla 7 = Materiali per il Vocabolario Sumerico 3, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Studi Orientali.
- Duponchel, D. 1997, "Les comptes d'huile du palais de Mari datés de l'année de Kahat", in: D. Charpin - J.-M. Durand (éds), *Florilegium marianum III. Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet* = Mémoires de N.A.B.U. 4, Paris: SEPOA, pp. 201–262.
- Durand, J.-M. 1997, *Les documents épistolaires du palais de Mari*, I = Littératures Anciennes du Proche-Orient 16, Paris: Les éditions du cerf.
- Durand, J.-M. 2001, "Une alliance matrimoniale entre un marchand assyrien de Kanesh et un marchand mariote", in: W.H. van Soldt - J.G. Dercksen - N.J.C. Kouwenberg - Th.J.H. Krispijn (eds), *Veenhof Anniversary Volume. Studies Presented to Klaas R. Veenhof on the Occasion of His Sixty-Fifth Birthday*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 119–132.
- Ertem, H. 1987, *Boğazköy metinlerine göre Hititler devri Anadolu'sunun Florası*, Ankara: Ankara Üniversitesi.
- Frahm, E. 1997, *Einleitung in die Sanherib-Inschriften* = Archiv für Orientforschung Beiheft 26, Wien: Verlag Berger.
- Frayne, D.R. 1990, *Old Babylonian Period (2003-1595 BC)* = The Royal Inscriptions of Mesopotamia RIME 4, Toronto: University of Toronto Press.

- Fronzaroli, P. 1984a, "The Eblaic Lexicon: Problems and Appraisal", in: P. Fronzaroli (ed.), *Studies on the Language of Ebla* = Quaderni di Semitistica 13, Firenze: Università di Firenze, Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali, pp. 117–157.
- Fronzaroli, P. 1984b, "Materiali per il lessico eblaita 1", *Studi Eblaiti*, VII, Roma: Università di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria, pp. 145–190.
- Fronzaroli, P. 1988, "Il culto dei re defunti in *ARET* 3.178", in P. Fronzaroli (ed.), *Miscellanea Eblaitica* 1 = Quaderni di Semitistica 15, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 1–33.
- Fronzaroli, P. 1989, "A proposito del culto dei re defunti a Ebla", *N.A.B.U. Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 1989/2, pp. 1–2.
- Fronzaroli, P. 1993, *Testi rituali della regalità (Archivio L. 2769)* = Archivi Reali di Ebla. Testi 11, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Fronzaroli, P. 1998, "*kam<sub>4</sub>-mu* in Ebla Letters", in: M. Lebeau (ed.), *About Subartu, Subartu*, IV/2, Turnhout: Brepols, pp. 103–114.
- Fronzaroli, P. 2003, *Testi di cancelleria: i rapporti con le città (Archivio L. 2769)* = Archivi Reali di Ebla. Testi 13, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Gelb, I.J. 1961, *Sargonic Texts from the Diyala Region* = Materials for the Assyrian Dictionary 1, Chicago: The University of Chicago Press.
- Grayson, A.K. 1991, *Assyrian Rulers of the Early First Millennium BC, I: (1114–859 BC), The Royal Inscriptions of Mesopotamia Assyrian Periods*, 2, Toronto - Buffalo - London: University of Toronto Press.
- Guichard, M. 2012, "Relations entre Carkémish et Mari: nouveaux fragments", *Semitica* 54, pp. 19–32.
- Haldane, C. 1993, "Direct Evidence for Organic Cargoes in the Late Bronze Age", *World Archaeology* 24/3 (*Ancient Trade: New Perspective*, Feb. 1993), pp. 348–360.
- Harmanşah, Ö. 2007, "Upright Stones and Building Narratives: Formation of a Shared Architectural Practice in the Ancient Near East", in: J. Cheng - M.H. Feldman (eds), *Ancient Near Eastern Art in Context. Studies in Honor of Irene J. Winter by Her Students*, Leiden: Brill, pp. 69–99.
- Hecker, K. 2005, "Mesopotamische Texte. Akkadische Texte", in: B. Janowski - G. Wilhelm (hsrg.), *Staatsverträge, Herrscherinschriften und andere Dokumente zur politischen Geschichte, Texte aus der Umwelt des Alten Testaments. Neue Folge*, band 2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, pp. 27–93.
- Herveux, L. 2004, "Étude archéobotanique préliminaire de tell al-Rawda, site de la fin du Bronze ancien en Syrie intérieure", *Akkadica* 125, pp. 79–91.
- Jacquet, A. 2002, "Lugal-meš et malikum. Nouvel examen du *kispum* à Mari", in: D. Charpin - J.-M. Durand (éds), *Recueil d'études à la mémoire d'André Parrot, FM 6* = Mémoires de N.A.B.U. 7, Paris: SEPOA, pp. 51–68.
- Kogan, L. 2012, "Les noms des plantes akkadiens dans leur context sémitique", in: R. Hasselbach - N. Pat-El (eds), *Language and Nature. Papers Presented to John Huehnergard on the Occasion of His 60<sup>th</sup> Birthday, Studies in Ancient Oriental Civilization* 67, Chicago: The Oriental Institute, pp. 229–267.
- Krebernik, M. 1983, "Zu Syllabar und Orthographie der lexicalischen Texte aus Ebla. Teil 2 (Glossar)", *Zeitschrift für Assyriologie* 73, pp. 1–47.
- Krebernik, M. 1988, *Die Personennamen der Ebla-Texte. Eine Zwischenbilanz, Berliner Beiträge zum Vorderen Orient*, VII, Berlin: D. Reimer.

- Krebernik, M. 1992, "Mesopotamian Myths at Ebla: *ARET* 5, 6 and *ARET* 5, 7", in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 63–149.
- Lundström, S. 2012, "The Hunt is on Again! Tiglath-pileser I's and Aššur-bel-kala's *nāḫirū*-Sculptures in Assur", in: H. Baker - K. Kaniuth - A. Otto (eds), *Stories of long ago. Festschrift für Michael D. Roaf* = Alter Orient und Altes Testament 397, Münster: Ugarit Verlag, pp. 323–338.
- Marti, L. 2008, "IV. Le monde à l'époque de Mari", in: *Tell Hariri / Mari: Textes. Supplément au dictionnaire de la Bible*, fasc. 77-78, Paris: Letouzey & Ané, pp. 285–298.
- Michalowski, P. 1988, "Magan and Meluhḫa Once Again", *Journal of Cuneiform Studies* 40, pp. 156–164.
- Middeke-Conlin R. 2014, "The Scents of Larsa: A Study of the Aromatics Industry in an Old Babylonian Kingdom", *Cuneiform Digital Library Journal* 2014/1, pp. 1–53.
- Milano, L. 1990, *Testi amministrativi: assegnazioni di prodotti alimentari* (Archivio L. 2712 - Parte I) = Archivi Reali di Ebla. Testi 9, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Monroe, C.M. 2010, "Sunk Costs at Late Bronze Age Uluburun", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 357, pp. 19–33.
- Moorey, P.R.S. 1995, "The Eastern Land of Tukrish", in: U. Finkbeiner - R. Dittman - H. Hauptmann (hrsg.), *Beiträge zur Kulturgeschichte Vorderasiens. Festschrift für Rainer Michael Boehmer*, Mainz: Zabern Verlag, pp. 439–448.
- Nesbitt, M. - J.N. Postgate 2001, "Nuss und Verwandtes", in: *Reallexikon der Assyriologie*, IX, Berlin - New York: Walter de Gruyter, pp. 633–635.
- Pagan, J.M. 1998, *A Morphological and Lexical Study of Personal Names in the Ebla Texts* = Archivi Reali di Ebla. Studi 3, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Pasquali, J. 2005, *Il lessico dell'artigianato nei testi di Ebla* = Quaderni di Semitistica 23, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica.
- Pettinato, G. 1983, "Le città fenicie e Byblos in particolare nella documentazione epigrafica di Ebla", in: *Atti del I congresso internazionale di studi fenici e punici: Roma, 5-10 novembre 1979*, Roma: Consiglio Nazionale delle Ricerche: Istituto per la Civiltà Fenicia e Punica, pp. 107–118.
- Pettinato, G. 1996, *Testi amministrativi di L. 2752 da Ebla* = Materiali Epigrafici di Ebla 5 = Materiali per il Vocabolario Sumerico 2, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Studi Orientali.
- Pomponio, F. 2008, *Testi amministrativi: Assegnazioni mensili di tessuti. Periodo di Arrugum* (Archivio L. 2769), Parte I = Archivi Reali di Ebla. Testi 15/1, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Post, G.E. 1932, *Flora of Syria, Palestine and Sinai: from the Taurus to Ras Muhammad and from the Mediterranean Sea to the Syrian desert*, I-II, 2nd ed. rev. & enlarged edition by J. E. Dismore, Beirut: Beirut American Press.
- Postgate, J.N. 1987, "Notes on Fruit in the Cuneiform Sources", *Bulletin of Sumerian Agriculture* 3, pp. 115–144.
- Postgate, J.N. 1992, "Trees and Timber in the Assyrian Texts", *Bulletin of Sumerian Agriculture* 6, pp. 177–192.
- Postgate, J.N. 2003-2005, "Palast. A. V.", in: *Reallexikon der Assyriologie*, X, Berlin - New York: Walter de Gruyter, pp. 212–216.

- Powell, M. 1987, "The tree section of  $ur_5$ (=HAR)-ra-hubullu", *Bullettin of Sumerian Agriculture* 3, pp. 145–151.
- Rowton, M.B. 1967, "The Woodlands of Ancient Western Asia", *Journal of Near Eastern Studies* 26, pp. 261–277.
- Sallaberger, W. 2008, "Rechtsbrüche in Handel, Diplomatie und Kult. Ein memorandum aus Ebla über verfehlungen Maris (ARET 13,15)", *Kaskal* 5, pp. 93–110.
- Sapin, J. 1982, "La Géographie Humaine de la Syrie-Palestine au deuxième millénaire avant J.-C. comme voie de recherche historique", *Journal of Economic and Social History of the Orient* 25, pp. 1–49.
- Saporetti, C. 1981, "Una considerazione sul testo n. 6527 del catalogo di Ebla", in: L. Cagni (ed.), *La lingua di Ebla*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 287–289.
- Sasson, J.M. 2004, "The King's Table. Food and Fealty in Old Babylonian Mari", in: C. Grottanelli - L. Milano (eds), *Food and Identity in the Ancient World, History of the Ancient Near East/Studies* 9, Padova: Sargon, pp. 179–215.
- Sjöberg, Å.W. 2004, "Notes on Selected Entries from the Ebla Vocabulary eš<sub>3</sub>-bar-kin<sub>5</sub> (III)", in: H. Waetzoldt (hrsg.), *Von Sumer Nach Ebla und Zurück. Festschrift Giovanni Pettinato zum 27. September 1999 gewidmet von Freunden, Kollegen und Schülern* = Heidelberg Studien zum Alten Orient 9, Heidelberg: Heidelberger Orientverlag, pp. 257–283.
- Steinkeller, P. 1992, *Third-Millennium Legal and Administrative Texts in the Iraq Museum, Baghdad*, Winona Lake, Indiana: Eisenbrauns.
- Stol, M. 1979, *On Trees, Mountains, and Millstones in the Ancient Near East*, Leiden: Ex Oriente Lux.
- Tengberg, M. 2012, "Fruit-Growing", in: D.T. Potts (ed.), *A Companion to the Archaeology of the Ancient Near East (Blackwell Companions to the Ancient World)*, I, Malden, MA: Blackwell Pub, pp. 181–200.
- van Lerberghe, K. 1979, "An Enigmatic Cylinder Seal Mentioning the *ušûm*-Tree in the Royal Museum of Art and History, Brussels", chap. III in: Stol 1979, pp. 31–49.
- Wachter-Sarkady, C. 2013, "Plants. Archaeobotanical Samples from Royal Palace G and Building P4", in: P. Matthiae - N. Marchetti (eds), *Ebla and its landscape: early state formation in the Ancient Near East*, Walnut Creek, California: Left Coast Press, pp. 376–402.
- Waetzoldt, H. 2001, *Wirtschafts- und Verwaltungstexte aus Ebla. Archiv L.2769* = Materiali Epigrafici di Ebla 12 = Materiali per il Vocabolario Sumerico 7, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Studi Orientali.
- Watson, W. G. E. 2004, "A Botanical Snapshot of Ugarit. Trees, fruit, plants and herbs in the cuneiform texts", *Aula Orientalis* 22, pp. 107–155.

Amalia Catagnoti  
 Università di Firenze  
 amalia.catagnoti@unifi.it





ALESSANDRO CATASTINI

**Newly found sixteenth-century Hebrew Books  
in the Pisa University Library**

New findings and possible collations

The catalogue of sixteenth-century Hebrew books held in the Pisa University Library (BUP: Biblioteca universitaria di Pisa) was published in 2011.<sup>1</sup> By the end of the current year 2014, I intend to complete and publish a catalogue of the Library's seventeenth century Hebrew books. As often happens in such cases, further scrutiny of material can lead to the discovery of witnesses that escaped a first examination. In this case, we have two sixteenth-century editions that were not noticed because they were bound with books of a different period. Actually, they iterate items already recorded in the previous catalogue, but it is important to report and analyze these findings; first of all – obviously – for the sake of completeness; furthermore, their status of duplicates allows to try a comparison between exemplars, just the comparison discussed in my introduction to the 16th century catalogue.<sup>2</sup> Such event is made even more interesting since in addition to ancient books held in the same library or in nearby libraries, nowadays electronic formats are available on the web. Owing to this opportunity, I decided to include some website addresses in the catalographic references of the new catalogue of seventeenth-century editions, especially [www.hebrewbooks.org](http://www.hebrewbooks.org). This site allows Hebrew books held in various libraries in the world to be downloaded in PDF format. The opportunity to make such comparisons opens the doors for a process previously considered difficult or impracticable to implement – collating a number of exemplars in order to state the definition of edition-impression-issue-state

---

1 Catastini 2011.

2 Catastini 2011: 32.

for each single case, and reduce the uncertainties concerning variations made during the printing, as observed by N. Harris:

Che cosa fa o, meglio, deve fare il catalogatore di fronte alla variante? La domanda mi viene posta spesso e la risposta è sempre la stessa, che faccia cioè ciò che fa sempre: descrivere quello che ha davanti a sé. Anche nel caso in cui il catalogatore abbia a disposizione quel minimo assoluto di due esemplari che rivelino – messi uno accanto all'altro – la presenza di una variante, non può aver la certezza che non ci siano altre differenze in altre copie, quelle che la propria biblioteca non possiede e che si conoscono solamente attraverso l'ausilio, talvolta ambiguo, talvolta fuorviante, dei repertori bibliografici.<sup>3</sup>

In my previous study on sixteenth-century Hebrew books, I have already expressed my opinion with regard to the usefulness of reporting variants due to errors in catchwords, page numbers and signatures.<sup>4</sup> Likewise, I expressed my approval for the recording of the fingerprint in opposition to its detractors.<sup>5</sup> Accordingly, I shall follow the procedure I used in my catalogue to present the newly found sixteenth-century Hebrew books.

A further explanation is required concerning recording of the fingerprint. I have myself set out the specific criteria for Hebrew books, and I think is useful to mention them again. In comparison with Western books, one must take into account the right-to-left sense of scripture:

The fingerprint of the Hebrew book ... will be recorded by listing the groups of letters from left to right; in each group, the reading direction of the Hebrew alphabet will be observed; Hebrew letters will be kept, avoiding a transcription. In order to choose the characters, the reading direction of the single page will be reckoned, even if, in a single line, direction should be changed because scripture goes from left to right, as in the case of an inter-linear translation, where the direction of the Hebrew text will be followed. As for columned texts, fingerprint will be recorded from the first column, on the right side of the page. Notes, as well catchwords and signatures, will not be considered in recording fingerprints.<sup>6</sup>

The new exemplars presented here concern the *Seṗer darkê ha-gemara* by Yiṣḥaq ben Ya'aqov Canpanton (1360–1463), call number N.m.9.7 (2), and the *Seṗer halîkôt 'ôlam* by Yešu'ah ben Yôseṗ (15<sup>th</sup> century), call number N.m.9.7 (3). In paragraph 2, the bibliographical descriptions are given accord-






---

3 Harris 2003: 28.

4 Catastini 2011: 27–32.

5 *Ibidem*.

6 Catastini 2011: xviii.

ing to the method I already employed for cataloguing the sixteenth-century editions. Errors in catchwords, page numbers and signatures will also be recorded in the notes section: they will be gathered in lists respectively preceded by the symbols  (further symbol  precedes the actual first word which starts the text in the following page), # (the symbol  means “instead of”),  (the symbol  means “instead of”).

The abbreviations for the catalogues cited are as follows:

- BHB: *The Bibliography of the Hebrew Book. A Bibliography of All Printed Hebrew Language Books before 1960* [in ebr.], Jerusalem [1994] (database on CD-Rom).
- Busi/M: G. Busi, *Libri ebraici a Mantova*, Volume primo: *Le edizioni del XVI secolo nella biblioteca della Comunità ebraica*, Fiesole: Cadmo, 1996.
- Catastini: A. Catastini, *I libri ebraici della Biblioteca Universitaria di Pisa*, 1: *Incunaboli e cinquecentine* = Studi Semitici 23, Roma: Sapienza Università di Roma.
- CB: M. Steinschneider, *Catalogus librorum Hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, I-II, Berolini: Typis Ad. Friedlaender, 1852, 1860; anast. repr.: Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms Verlag, 1998.
- De Rossi/S: G.B. De Rossi, *Annali ebreo-tipografici di Sabbioneta*, Parma: presso Filippo Carmignani, 1780.
- Fumagalli: *Tipografia ebraica a Cremona, 1556–1576, mostra bibliografica (dicembre 1985-gennaio 1986)*, a cura di Pier Francesco Fumagalli, presentazione di Giuliano Tamani, Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1985.
- Piattelli/L: A. Piattelli (a c.), *Edizioni ebraiche del XVI secolo nella Biblioteca del Talmud Torà di Livorno*, Roma: Carucci, 1992.
- Spagnoletto: A. Spagnoletto, ספריא דגנטיא, *Edizioni ebraiche del XVI secolo del Centro Bibliografico dell'Ebraismo Italiano dell'Unione delle Comunità Ebraiche Italiane*, Roma: Edizioni Litos, 2007.
- Vinograd II: Y. Vinograd, *Thesaurus of the Hebrew Book. Listing of Books printed in Hebrew Letters since the Beginning of Hebrew Printing, circa 1469 through 1863*, I-II, Jerusalem: The Institute for Computerized Bibliography, 1993–1995; reference is made to the second volume.

## Bibliographical descriptions

**Canpanton, Yiṣḥaq ben Ya‘aqov [יצחק בן יעקב] (1360–1463)**

N.m.9.7 (2)

ספר || דרכי הגמרא || שעשה הגאון הרב המובהק החכם הכולל ||  
 השלם כמה"ר יצחק קאנפנטון || תנצבה || להורות התלמידים הדרך  
 ילכו בה בלימוד || וללמד דעת קדושים חכמי || הגמרא והמפרשים ||  
 נדפס || פה מנטובה || תחת ממשלת רוממות אדוננו הדוכס || וינצינצו  
 גונזאגה י"רה || בשם האחים הצעירים ה'ה יצחק שלמה בני || המנוח  
 כמ"ר שמואל מנורצו ז"ל || בשנת ולישרי לב שמח'ה לפ'ק Con

Licenza d' Superiori

נדפס על ידי משה בכמ"ר כתריאל ווייש וושר ז"ל מחקק דק"ק פראג \\ בבית מסיר טומאשו רופנילו

[*Seṭer darkê ha-gemara* ("Book of the paths of gemara") by Yiṣḥaq ben Ya'aqov Canpanton; Mantova, in the name of the brothers Yiṣḥaq and Šelomoh ben Šemu'el Norzi, by means of Mošeh Weisswasser, in the home of Tomaso Ruffinelli 1593. With an introduction by the author (l. 1<sub>v</sub>) → Rules of method for studying the Talmud].

Notes. Preservation: good, with some worm-holes. Rigid leather-binding. Bound with N.m.9.7 (1), *Seṭer ha-ḥinnûk* ("The book of education") by 'Aharon ha-Lewî from Barcellona, Venezia, Giovanni Di Gara 1600–1601 and N.m.9.7 (3), *Seṭer halîkôt 'ôlam* ("Book of the paths of the world") by Yešu'ah ben Yôsef ha-Lewî Mantova 1593.

📖 L. 2<sub>v</sub>: Ø דגלי.

# L. 1<sub>3r</sub>: Ø ג.

📖 Signings are recorded as follows: L. 1<sub>2r</sub>: "א ב 2". L. 2<sub>1r</sub>: "ב א 2". L. 2<sub>2r</sub>: "ב ב 2". L. 3<sub>1r</sub>: "ג א 3". L. 3<sub>2r</sub>: "ג ב 3".

Handwritten notes. Ø.

האהנ תיצא לזה נואו (C) 1593 (H)

CB 5326/3; Piattelli 22; BHB 093393; Vinograd II, p. 465, n° 184; Busi/M 91; Spagnoletto 75; Catastini 16.

<http://www.hebrewbooks.org/44704> (The Chaim Elozor Reich Renaissance Hebraica Collection – Brooklyn, New York)

<http://www.hebrewbooks.org/11695> (Chabad-Lubavitch Library – Brooklyn, New York)

Yešu'ah ben Yôsef ha-Lewî [ישועה בן יוסף הלוי] (15<sup>th</sup> cent.)

N.m.9.7 (3)

ספר הליכות עולם \\ שחבר הנבון רבי ישועה \\ הלוי זצ"ל \\ עוד יש בזה החבור ספר מבוא \\ הגמרא לרבי שמואל \\ הנגיד זצ"ל \\ נדפס פה מנטובה \\ תחת ממשלת ר"א הדוכס וינצ"נצו \\ גונזאגה י"רה \\ בשם האחים הצעירים ה"ה יצחק \\ ושלמה בני כמר שמואל \\ מנורצי זצ"ל \\ בשנת רנו ליעקב שמח"ה לי"א \\ Con Licentia de' Superiori

Colophon: תם ונשלם ספר הליכות עולם. שבת והודאה לאל בורא עולם. על יד \\ כמ"ר יצחק וכמר שלמה אהים י"צו בני המנוחה כמ"ר שמואל מנורצי ז"צ \\ ותהי השלמתו ביום ששי כ"ו ימים לחדש שבט שנת שמח"ה לפ"ק \\ פה מנטובה בבית מיסי' טומאשו רופנילי עם האותיות שהיו \\ מהסופר הנבון כמ"ר מאיר מפאדובה ז"צ ואחריו \\

מנכדו וחתנו כמ"ר אפרים ז"ל. כן יזכנו ה' \\\ להדפיס עוד ספרים הרבה  
 אין קץ \\\ לזכות את הרבים אכיר \\\ נדפס על ידי משה אלישמע בכמ"ר  
 ישראל מגווסטאלה יצ"ו

[*Seṭer halîkôt 'ôlam* ("Book of the paths of the world") by Yešu'ah ben Yôseṭ ha-Lewî with *haqdamah* and with the *Seṭer meḥô' ha-gemara'* by Šemu'el ha-Nagîd (993–1055/56); Mantova, Mošeh 'Elišama' ben Yišra'el from Guastalla, in the name of the brothers Yišḥaq and Šelomoh ben Šemû'el Norzi. Finished on the sixth day of 24 Šebat, the year 5353 (17<sup>th</sup> January 1593) → Treatise on talmudic methodology].

Notes. Preservation: good, with some worm-holes. Rigid leather-binding. Bound with N.m.9.7 (1), *Seṭer ha-ḥinnûk*, ("The book of education") by 'Aharon ha-Lewî from Barcellona, Venezia, Giovanni Di Gara 1600–1601 and N.m.9.7 (2), *Seṭer darkê ha-gemara'* ("Book of the paths of gemara") by Yišḥaq ben Ya'aqov Canpanton; Mantova 1593.

☞ L. 3<sub>2</sub>r: "ג ב 2" ☞ "ג ב 3 2". L. 4<sub>1</sub>r: "ד א 1" ☞ "ד א 4 1".

Handwritten notes. L. 10<sub>3</sub>v: names of censors Domenico Gerosolimitano and Petrus de Trevio.

4° 1–10<sup>4</sup> 40 l.

העדה להארת לתאו: בר (3) 1593 (H)

De Rossi/S XXVI; CB 5817/5; Fumagalli 27; BHB 044304; Vinograd II, p. 465, n° 185; Busi/M 317; Spagnoletto 271; Catastini 46.

<http://www.hebrewbooks.org/11511> (Chabad-Lubavitch Library – Brooklyn, New York)

<http://www.hebrewbooks.org/11699> (Chabad-Lubavitch Library – Brooklyn, New York)

<http://www.hebrewbooks.org/42391> (YIVO Institute for Jewish Research, New York)

<http://www.hebrewbooks.org/45405> (The Chaim Elozor Reich Renaissance Hebraica Collection – Brooklyn, New York)

### Examples of comparison

As noted above, the definitions of edition-impression-issue-state can be traced back to innovations that lead to variation of the exemplars by various degrees. For this reason, I think it is useful to collect the errors listed in the notes section. Similarly, I think making note of the fingerprints is anything

but superfluous. As an example, I have collated some of the exemplars listed in the catalogue section, of which the noted variants are given below.

### ספר דרכי הגמרא

A = BUP new exemplar, call number N.m.9.7 (2)

B = Catastini 16, call number N.n.4.11

C = Hebrewbooks 44704

D = Hebrewbooks 11695

E = Spagnoletto 75, call number Cin 129b

F = Spagnoletto 75, call number Cin 132

G = Spagnoletto 75, call number Cin 175

#### Catchwords

Fol.	A	B	C	D	E	F	G
1 <sub>2</sub> v	Ø	Ø	ולא	ולא	Ø	ולא	Ø

#### Page number

Fol.	A	B	C	D	E	F	G
1 <sub>3</sub> r	Ø	Ø	ג	ג	Ø	ג	Illegible

#### Signature

Fol.	A	B	C	D	E	F	G
1 <sub>2</sub> r	א ב א	א ב א	א ב א	א ב א	א ב א	א ב א	א ב א
2 <sub>1</sub> r	א ב א	א ב א	א ב א	א ב א	א ב א	א ב א	א ב א
2 <sub>2</sub> r	ב ב ב	ב ב ב	ב ב ב	ב ב ב	ב ב ב	ב ב ב	ב ב ב
3 <sub>1</sub> r	א ג א	א ג א	א ג א	א ג א	א ג א	א ג א	א ג א
3 <sub>2</sub> r	ג ב ג	ג ב ג	ג ב ג	ג ב ג	ג ב ג	ג ב ג	ג ב ג

Fingerprints are the same.

### ספר הליכות עולם

H = BUP new exemplar, call number N.m.9.7 (3)

I = Catastini 46, call number N.m.8.19 (2)

L = Hebrewbooks 11511

M = Hebrewbooks 11699

N = Hebrewbooks 42391

O = Hebrewbooks 45405

P = Spagnoletto 271, call number Cin 229

Q = Spagnoletto 271, call number Cin 283

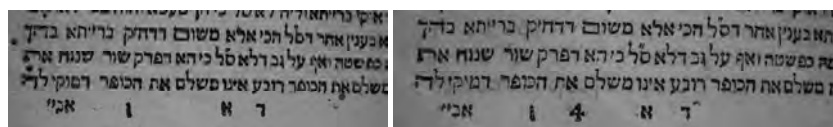
R = Spagnoletto 271, call number Cin 314

Signature					
Carta	H	I	L	M	
3 <sub>2</sub> r	2 ב ג	2 ב ג	2 ב ג	2 ב ג	
4 <sub>1</sub> r	1 א ד	1 4 א ד	1 א ד	1 א ד	
Carta	N	O	P	Q	R
3 <sub>2</sub> r	2 ב ג	2 ב ג	2 ב ג	2 ב ג	2 ב ג
4 <sub>1</sub> r	Illegible	1 א ד	1 א ד	1 א ד	1 א ד

Exemplar O lacks the 2<sup>nd</sup> leaf needed to verify the fingerprint; in the other cases, fingerprints are the same.

Some observations can be made with regard to the exemplars I have examined.

As regards the ספר הליכות עולם, number 4 can be present or absent in the signature at l. 4<sub>1</sub>r; where the number is marked, letters א e ד are slightly shifted to the right; this can be appreciated by noting correspondence with the letters in the last line of the page:<sup>7</sup>



H = BUP N.m.9.7 (3)

I = BUP N.m.8.19 (2)

Such cases are not to be underestimated. N. Harris drew attention to them, on the basis of a remark by F. Madan that states:

It may be noted that the readiest method of distinguishing a reprint from a reissue, is to note the exact position of the signatures on a few pages in relation to the letters of the text immediately above them. A re-printer never adheres precisely to the usage of the original edition.<sup>8</sup>

Among the cases examined by Harris, the forgery of the 1526 edition of *Prose della volgar lingua* by Pietro Bembo should be given particular men-

<sup>7</sup> Photographs are reproduced by kind permission of BUP's Director.

<sup>8</sup> Madan 1908: 59; the quotation derives from Harris 2005: 71, n. 31, where it is noticed: "This remark is cited as 'a very useful suggestion' in D.F. Foxon, *Thoughts on the history and future of bibliographical description*, Los Angeles – Berkeley 1970, p. 18".



tion.<sup>9</sup> Even if this is skillful work of piracy, suspicions are already aroused by identification of the fingerprint according to the *Short Catalogue of the Netherlands*<sup>10</sup> and the *Bibliographical Profile* methods,<sup>11</sup> both based on the signatures of the books. In the specific case, the signature of leaf A<sub>2</sub>r in the two printed forms shows different positions of the components if they are considered in the light of their correspondence with the letters of the last line of the page. This is in addition to a discrepancy in the two printed forms of the signature on the same page. In the case of the *Prose della volgar lingua*, the forgery had already been discovered in 1976,<sup>12</sup> on other bases. Nevertheless, it is useful to have more “alarm bells” available.<sup>13</sup>

As for our exemplars of the *Seṭer halikôt ‘ôlam*, divergence in signatures of leaf A<sub>2</sub>r and consequent placing of characters could simply reveal a correction in the course of printing; but, as the *Prose della volgar lingua* shows, it could also reveal otherwise.

In the exemplars of the *Seṭer darkê ha-gemara’* by Canpanton, it is possible to trace a partition on the basis of some divergences:

- Presence / absence of catchword וּלְא at l. 1<sub>2</sub>v;
- presence / absence of page number ג at l. 1<sub>3</sub>r;
- positions of numbers in the signature at l. 1<sub>2</sub>r.

Besides these divergences, two different forms in the title page can be noted in the lines reported below:

A, B, C, E, G	D, F
בשם האחים הצעירים ה'ה יצחק ושלמה בני המנוח כמ"ר שמואל מנורצו ז"צ	בשם הצעיר שלמה בכמ"ר שמואל מנורצו ז"ל עם האותיות שהיו מהסופר כמר מאיר ואחריו מנכדו כמ"ר אפרים מפאדובה ז"ל בשנת ולישרי לב שמח'ה לפ"ק

Therefore, two groups are set up: one represented by exemplars ABEG, the other by CDF. Both of them homogeneously include variations in catchword, pagination and frontispiece that have been brought out in the pertaining

<sup>9</sup> Harris 2005: 37–38.

<sup>10</sup> Cf. Harris 2005: 33–34.

<sup>11</sup> A technique conceived by D. Osler: cf. Harris 2005: 34 and n. 36.

<sup>12</sup> Castellani Pollidori 1976: 92–96.

<sup>13</sup> A happy definition of Harris 2005: 27.

schemes. Agreement of the date in the exemplars of both groups leads at least to suppose a re-corrected issue, if not a refresh. Anyhow, it is a logical conclusion to think that the form represented by group CDF is more recent, if one assume that the presence of the catchword **סוף** and of the page number **ל** are corrections the printer noticed in the course of printing. Consequently the variant in frontispiece of the group DF, where it is specified that these exemplars were printed by means of types of Me'îr from Padova and of his grandson 'Eḡraim, partially confirms such corrections.

Perhaps, one could wonder the reason for such remarks and the conclusions they could lead to. Simply, such remarks aim to write history. A history of small details, maybe useful to ascribe a further exemplar of the *Seḡer darkê ha-gemara* to one of the two forms here identified, if a frontispiece – unfortunately not an extraordinary eventuality – were lost and the mention of Me'îr from Padova and his grandson could not be verified, perhaps in a case where this datum could be of a certain interest in tracing the history of Tommaso Ruffinelli's publishing activity. The same can be said for the variant in the signature of *Seḡer halikot 'ôlam* discussed above. It is a matter of history and any detail could prove important for investigating it.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Castellani Pollidori, O. 1976, "Sulla data di pubblicazione delle *Prose della volgar lingua*", *Archivio Glottologico Italiano* 61, pp. 101–107.
- Catastini, A. 2011, *I libri ebraici della Biblioteca Universitaria di Pisa*, 1: *Incunaboli e cinquecentine* = Studi Semitici 23, Roma: Sapienza Università di Roma.
- Harris, N. 2003, "Il cappuccino, la principessa e la botte", in: A. Grassi – G. Laurentini, *Incunaboli e cinquecentine delle biblioteche dei Cappuccini di Toscana* = Biblioteca provinciale dei Cappuccini, Firenze: Edizioni Polistampa, pp. 7–39.
- Harris, N. 2005, "Tribal Lays and the History of the Fingerprint", in: D.J. Shaw (ed.), *Many into One. Problems and Opportunities in Creating Shared Catalogues of Older Books. Papers presented on 11 November 2005 at the CERL Seminar hosted by the Biblioteca Nazionale Centrale, Rome* = CERL Papers 6, London: Consortium of European Research Libraries, pp. 21–72.
- Madan, F. 1908, "Degressive Bibliography", *Transactions of the Bibliographical Society* 9, pp. 53–65.

Alessandro Catastini  
Sapienza Università di Roma  
alessandro.catastini@uniroma1.it



PIETRO CLEMENTE

**Rimisurare le distanze  
Cambiamenti del vicino e del lontano nel mondo globale\***

Corpi tracciati e rintracciati

Una cosa che mi ha dato l'idea del nuovo modo di misurare le distanze, praticato da chi sta facendo il nuovo mondo e vivendo i nuovi conflitti del flusso e della diaspora, è stato un lavoro che ho visto a Villa Vigoni, sul Lago di Como, in un convegno italo-franco-tedesco sul patrimonio immateriale. Un giovane studioso presentava una ricerca sugli immigrati fatta 'tracciandone' i movimenti nello spazio francese grazie a delle carte rintracciabili su Internet, e faceva vedere come gli itinerari dei migranti ripetano gli itinerari di precedenti migrazioni, e comunque tengano le connessioni con il mondo dei loro 'vicini' dentro il 'lontano': parenti, amici, gente del villaggio, della stessa lingua, dello stesso paese. Un altro documento nel sito di riferimento di questa ricerca mostrava invece la produzione di vicinanza con i parenti lontani, tramite Skype corredata dallo sguardo della piccola telecamera. Il migrante documentato aveva lasciato a sua madre un computer con una connessione Skype e per almeno un'ora al giorno era con lei in casa e anche nel mondo del vicinato; con la piccola telecamera del computer la madre gli mostrava scene del quartiere, in una comunità dell'Asia, lui le mostrava la casa e il suo vicinato parigino. È un intervento che mi ha colpito assai, per l'impegno di indagine epistemologica su come il mondo TIC (Technologies d'Information et de Communication: cfr. i siti <http://www.fmsch.fr/fr/c/1291> e <http://www.e-diasporas.fr>, dove è anche disponibile il testo di Dana Diminescu: "Le mi-

---

\* Questo testo può essere considerato una terza puntata e un aggiornamento dei saggi Clemente 2004, Clemente 2010. Da quest'ultimo testo rivisto ampiamente viene ripreso quello presente, ma gli ultimi tre paragrafi sono inediti e 'continuano' la scrittura precedente, caratterizzata da un approccio divulgativo e didattico.

grant connecté. Pour un manifeste épistémologique”; vedi anche [http://www.enssib.fr/agenda/tic-migrations-les-pratiques-numeriques-des\\_migrants](http://www.enssib.fr/agenda/tic-migrations-les-pratiques-numeriques-des_migrants)) cambia il nostro mondo reale senza che ce ne rendiamo conto. Cambia i confini, i corpi, le percezioni, i sentimenti. Mi ha colpito anche perché il lessico che ci pareva naturale, quello del buon senso, è messo in difficoltà. Nei miei appunti ho scritto “l’altrove nel qui. Cambia il modo di immaginare mondi. Si è insieme nella distanza con Skype, a costo zero. La doppia assenza del classico saggio di Abdelmalek Sayad (Sayad 2002), dal luogo di provenienza e dal luogo di arrivo, diventa qualcosa di nuovo, una strana presenza mediata e mediatica”.

Ho la sensazione che qualcosa come una nuova faglia epistemologica si stia producendo che forse renderà più visibili noi stessi a noi stessi, in una dimensione diversa. Il vicino è il computer dove sto scrivendo che ora mi fa da macchina da scrivere e poi da Internet e da Skype; e poi vicino è il telefono cellulare, per il quale magari uso una di quelle schede intercontinentali numeriche attraverso le quali il migrante può essere ‘tracciato’ e produrre il paradosso del ‘sans papier’ invisibile ma connesso. Il corpo telefonico del migrante ha regole diverse da quelle delle nazioni e delle leggi, anche se da quel corpo può essere tradito.

I flussi nell’Atlante TIC dei movimenti dei migranti non sono imprevedibili: come ha mostrato Hermann Bausinger (Bausinger 2005) spesso le tecnologie di grande portata sono usate per dialogare tra vicini, se non contigui, soprattutto tra i giovani europei: il caso migratorio è più complesso ma non smentisce del tutto quella possibilità. Ciò che colpisce nella ricerca è che siano flussi veri, che possono anche essere usati dalla polizia. Così come sempre più nei processi giuridici il telefono cellulare viene rin-tracciato, come ‘alias’ dell’individuo, corpo suppletivo.

I temi della diaspora, dei flussi, dei migranti, del cosmopolitismo sono temi forti e nuovi della dimensione che ci sta cambiando, che ci consente anche di vederci riflessi. Capire con nuovi occhi cosa è vicino cosa è lontano. Dibattiti già sono echeggiati su queste parole tra Cultural Studies, Migration Studies, antropologia, sociologia e quant’altro.

Paese che vai franchising che trovi

Che confusione! Dobbiamo ridescrivere il mondo, fuori dall’opacità del senso comune. Ma anche del buon senso. Senso comune e buon senso sono temi gramsciani che Alberto Mario Cirese ha trattato con grande energia intellettuale, ma che sembrano avere trovato un ‘dead line’ nel mondo globale. “Paese che vai usanza che trovi” è l’etnologia e la demologia, “tutto il mondo è

paese” è l’antropologia culturale, così Alberto Mario Cirese aveva definito i campi degli studi demo-etno-antropologici, connettendoli con il mondo proverbiale del buon senso. Ora, nei processi di globalizzazione e di interconnessione tecnologica, tutto il mondo è sempre più paese nel senso di ‘unificato’ dai modelli tecnologici e industriali della modernità e rischia di non valere più “paese che vai usanza che trovi”, perché le usanze sono mutate. Semmai paese che vai ‘franchising’ che trovi, perché le città e i luoghi della differenza (paesi che vai) si sono unificati all’insegna dei brand, che, almeno in Italia, hanno modificato l’immagine delle città storiche e ridotto la differenza. Tutto uguale, tutto vicino, tutto comunicante? Certo che no. Resta di principio l’unità della mente umana, e un universalismo elementare della vita degli uomini, ma in tutte le pratiche diasporiche, cosmopolite, migranti, di flusso, di società liquida traversano il mondo, tutto lo scenario viene eroso come da una sorta di nuova alluvione. E non sappiamo bene quale sarà il paesaggio finale. La differenza in questo quadro è più rivendicata che in passato dai movimenti identitari, dalle religioni, dalle culture locali, e rinasce proprio dai processi brutali di avvicinamento, come una esigenza di allontanamento, di critica del siamo tutti uguali, diventato – da istanza filosofica – pratica di massacro mercantile. La differenza trova nuovi modi, si nasconde, si mescola e si allontana dalla scena turistica, muta, e quando è identità afferma il suo opposto.

Occorre anche inventare una nuova ermeneutica del diverso, in cui l’antropologia culturale potrebbe avere un ruolo formidabile a tamponare e rivedere l’eccesso di ‘occidentalismo’ delle ermeneutiche filosofiche e letterarie. Dare ad esse nuova vita non elitaria, non basata sul consumo dell’acqua. Se l’ermeneutica è un’arte di chi consuma il 70% dell’acqua del mondo i suoi limiti sono evidenti. Può resistere, come io vorrei, quel pensiero alla prova dell’acqua? Ecco un compito nuovo.

Ralph Linton (Linton 1973), illustre antropologo statunitense, ne “Lo studio dell’uomo” propose un apologo con il quale cominciava i corsi di antropologia:

Il cittadino americano medio si sveglia in un letto costruito secondo un modello che ebbe origine nel vicino Oriente. Egli scosta le lenzuola e le coperte che possono essere di cotone, pianta originaria dell’India; o di lino, pianta originaria del vicino Oriente; o di lana di pecora, animale originariamente domesticato nel vicino Oriente; o di seta, il cui uso fu scoperto in Cina. Si infila i mocassini inventati dagli indiani e va nel bagno, i cui accessori sono un misto di invenzioni europee e americane. Si leva il pigiama, indumento inventato in India, e si lava con il sapone, inventato dalle antiche popolazioni galliche. Tornato in camera da letto, prende i suoi vestiti da una sedia il cui modello è stato elaborato nell’Europa meridionale e si veste. Indossa indumenti la cui forma derivò in origine dai vestiti di pelle dei nomadi delle steppe dell’Asia, si infila le scarpe fatte di pelle tinta secondo un procedimento inventato nell’antico Egit-

to, tagliate secondo un modello derivato dalle civiltà classiche del Mediterraneo; si mette intorno al collo una striscia che è un vestigio sopravvissuto degli scialli che tenevano sulle spalle i croati del diciassettesimo secolo. Andando a far colazione si ferma a comprare un giornale, pagando con delle monete che sono un'antica invenzione della Lidia. Al ristorante il suo piatto è fatto di un tipo di terraglia inventato in Cina, il suo coltello è di acciaio, lega fatta per la prima volta nell'India del sud, la forchetta ha origine medievali italiane, il cucchiaino è un derivato dell'originale romano. Prende il caffè, pianta abissina e mangerà delle cialde, dolci fatti, secondo una tecnica scandinava, con il frumento, originario dell'Asia minore. Quando il nostro amico ha finito di mangiare, si appoggia alla spalliera della sedia e fuma, secondo un'abitudine degli indiani d'America, consumando la pianta addomesticata in Brasile o fumando la pipa, derivata dagli indiani della Virginia o la sigaretta, derivata dal Messico.

Può anche fumare un sigaro, trasmessoci dalle Antille, attraverso la Spagna. Mentre fuma legge le notizie del giornale, stampate in un carattere inventato dagli antichi semiti, su di un materiale inventato in Cina e secondo un procedimento inventato in Germania. Mentre legge se è un buon cittadino conservatore ringrazierà una divinità ebraica di averlo fatto al cento per cento americano.

L'idea dell'autore è mostrare di quante cose non originali e non americane sia fatta la vita di un americano che si sente tale ed è ignaro di poggiare la sua esistenza sulla grande mescolanza e scambio delle esperienze umane.

Ma ora con i flussi globali muta anche il mondo della vita e il suo insieme di mescolanze. Il lontano che fa il vicino non è più solo 'inventato da', 'originato da', 'derivato da', il lontano è qui fisicamente: le nostre anziane mamme sono gestite da rappresentanze di genti della diversità terra, e anche noi lo saremo presto, e i pastori, i contadini, i criminali, i lavoratori del metalmeccanico, perfino i giovani sono misti, vari, i confini si confondono, talora si stagliano dentro nuove aree di riferimento.

Quando Giovanni, amico fotografo, a casa mia, seduto in poltrona, mi racconta animatamente della adozione di un bambino nel Mali, che ora vive con lui nel Chianti, è chiaro che l'immaginazione e la differenza vanno per nuovi percorsi.

Vicino e lontano si alternano e si giocano in movimenti complessi. Sono 'dislocati'.

Cristina Papa (Papa 2003), Veronica Redini (Redini 2006), antropologhe, hanno scritto delle nuove storie di vita di imprenditori italiani 'dislocati', del carattere dei prodotti lavorati altrove e 'marchiati' Italia, il loro caso di studio è la Romania. Il loro tema è il 'made in Italy' che si produce quando il lavoro che rende possibile quel marchio viene fatto altrove. Made in Italy come 'altrove' nascosto.

Il vicino-lontano entra in un avvvitamento ossimorico nei racconti di vita familiare: il lavoro di una delle mie figlie è la produzione di borsette made in

Italy, di varie ditte che sono anche 'griffe', 'brand', 'logo' e che si danno anche in franchising, e che contribuiscono all'omologazione dei negozi e dei mercati urbani. Gli imitatori di questi 'marchi' italiani possono essere gravemente puniti secondo la legge, così come gli imitatori del made in Italy fatto in Romania. Marchi come Benetton per esempio, imprenditore italiano, veneto, antirazzista per campagne pubblicitarie. Ma il 'vicino' per queste aziende di accessori di moda dell'hinterland fiorentino, dove mia figlia lavora, è tra Hong Kong e la Cina contigua, la loro vita è dislocata tra sfilate e relazioni commerciali fatte qui e ordini, serie, produzioni fatte lì. Il personale viaggia, vive un po' negli alberghi di Hong Kong, porta della Cina comunista e nutrice di consumismi mondiali, entra nella Cina produttiva. Nel caso di mia figlia il luogo di entrata in Cina è stato Guangzhou che era una volta Canton. Ma l'esperienza non è stata di turismo nella Cina storica, ma una doppia segregazione in quartieri industriali, doppia perché sono segregati gli italiani, che sono lì in veri e propri non luoghi (spazi costruiti in modo ripetibile in qualsiasi parte della terra, non originali, non storici, che vivono nel tempo della produzione, forse un eterno presente: si somigliano tra Guangzhou e Sesto Fiorentino, che diventano vicine per 'somiglianze di famiglia') per dirigere e controllare la produzione di accessori di moda, e per gli operai cinesi che vivono tempi lunghi di lavoro ignoti ai lavoratori europei (almeno dalla fine del 1800) in contesti che sanno di istituzione totale e di segregazione, che ricordano, forse in meglio, le strutture da campi di lavoro in cui vivevano i migranti italiani nell'Europa postbellica (Clemente-Bachiddu-Iuso 2007). Da questo lavoro di uomini cinesi, spesso venuti lì da lontano a vivere segregati alla produzione per mesi, per avere delle chances, nascono cinture o borsette dove c'è scritto Made in Italy. Per produrle è come se il mondo si accartocciasse: quartiere industriale cinese di Canton e area industriale fiorentina vivono in un cronotopo proprio, in contatto esclusivo, ignorano il resto del mondo, e da questa unione (che avviene al buio, nel senso che né gli italiani conoscono la Cina né i cinesi l'Italia dopo questo connubio) nascono oggetti italiani. Se il mondo lo si ragiona da questo esempio, si capirà meglio cosa succede nella attuale querelle Fiom – Fiat, e si capirà che non è facile giudicare! Così come si intuisce anche cosa succederà ai nostri nipoti, se la produzione italiana continuerà ad essere delocalizzata: o lavorano come i cinesi, o fanno lavorare i cinesi al loro comando o vengono comandati dai cinesi. Si danno anche altre possibilità, certo, ma queste danno l'idea del futuro. I nostri nipoti devono guardare a come lavorano i cinesi e gli indiani non a come lavorano i loro genitori e i loro nonni. Il progresso dell'800 e del '900 era solo una sacca di privilegio dell'occidente. All'apparire del vero esso si rivela non solo distruttivo per la terra intesa come mondo, ma anche rigiocabile in una sorta di cupa vendetta dei



paesi sfruttati. La Cina è vicina era anche il titolo di un film cult di Marco Bellocchio degli anni '60. Ma non è più che il tempo si avvicina, o che la Cina è vicina, ora la Cina è qui, dentro, intorno, fra il nostro mondo delle cose, le nostre storie di vita quotidiana.

### Filiera lunga, memoria corta

Nel 1980 sono stato a Città del Messico per uno scambio universitario. Sia a me, come ad Alberto Mario Cirese al quale mi affiancavo, in un percorso che lui aveva già fatto di presentazione dell'antropologia italiana, la Città in tanti dettagli della vita quotidiana appariva un'Italia anni '50, se non '40. C'erano giostre e parchi gioco per bambini da film di Fellini, rarità e socialità delle tecnologie della comunicazione. Mi colpì un autista che aveva il figlio bambino come controllore dei biglietti, e mi fece venire in mente una scena di Napoli fine anni '40 (nel mio primo viaggio fuori della Sardegna). Anche alcuni negozi avevano l'aria e gli odori ad esempio delle mesticherie o drogherie del passato, anche lo stile familiare e pubblico di tutto. Eppure era la città più grande che avessi mai visto, una volta che andammo in auto in una gita 'fuori porta', la città non terminava mai e vissi una sorta di sindrome da claustrofobia urbana. Di recente allora, nella fase della mia vita più appassionata di fumetti, avevo letto la vicenda futura di una città senza fine, senza confini conosciuti. Queste esperienze mettono in movimento l'abitudine delle rappresentazioni di buon senso: Città del Messico era una periferia italiana degli anni '50 o una megalopoli del mondo postmoderno? Arretrata o avanzata?

Dieci anni dopo a New York ebbi la conferma che le città sono luoghi dove la complessità si rispecchia, e che siamo noi spesso a non vederla. È il nostro modo abituale di pensare per opposti: vecchio/nuovo, avanzato/arretrato, ecc. Dove abitavo, vicino alla Columbia University, in cui insegnò Franz Boas, zona del tutto moderna, c'erano tanti piccoli negozi di sartoria ed altri piccolissimi di attività artigiane che in Italia e perfino nella mia Siena erano completamente scomparsi. Nel mio condominio, di meno di 10 piani, l'ascensore doveva essere guidato e attivato da due inservienti 'ascensoristi', che facevano i turni, il loro lavoro era tutelato sindacalmente, ma per salire e scendere pigiavano il tasto come altrove si fa da soli. Pensai che l'idea di una modernità coerente e integrale, capace di plasmare lo spazio urbano, attribuita alle città americane era forse un sogno italiano, o una proiezione delirante dell'Italia che voleva 'fa l'americana'.

A Città del Messico incontrai il frutto del mango e quello della papaya, e del primo mi innamorai, lo definii alla Borges, l'aleph, della frutta, e così ne

misi uno in valigia e lo importai clandestinamente in Italia, dove ebbe grande successo tra i pochissimi familiari che poterono assaggiarlo.

Non so quanto tempo dopo nei supermercati cominciò ad esserci la frutta tropicale, mango, papaya, avocado. Oggi in un supermercato si vede tutto il mondo, se solo si legge la provenienza dei prodotti dal cartellino. Funghi dalla Romania, kiwi dal Cile, pesci dal Pacifico, pompelmi da Israele, e non mancano prodotti cinesi. Alla faccia della filiera corta.

Forse oggi nessuno ci crede che negli '80 non c'erano né manghi né altro nei supermercati, come in genere nessuno crede che nel 1980 nelle macellerie italiane (di Siena per testimonianza diretta) non c'era traccia né del lardo né dello strutto. Nella memoria il presente gioca sul passato, sembra strano ai giovani che quando sono nate le mie figlie non esistesse la tecnica ecografica che consentiva di conoscere in anticipo il sesso del nascituro. Visto sul piano sociale questo è il fenomeno che chiamo della 'smemoratezza del moderno' (Clemente 2008) ed è stato descritto per il fumo in un dettaglio di un romanzo di Gianluca Carofiglio (Carofiglio 2010).

Vicino-lontano. Ecco un altro effetto, tutto si avvicina e il passato, diventando lontano, incredibile, inaccettabile, viene negato. I giovani rifiutano il racconto della miseria del passato sentita come una vergogna, i ceti medi negano di avere avuto rapporti di parentela con generazioni di emigranti. Siamo nati nel benessere e nel televisore. Questo ci impedisce di vedere la diversità nel presente: le guerre, le migrazioni, appaiono come un disturbo al benessere raggiunto, non come un modo di manifestarsi del mondo e delle sue patologie, delle quali una componente è il nostro benessere.

Nella filiera lunga della produzione che vede l'Asia al centro torna di attualità la filiera corta della produzione alimentare. Quella che richiederebbe una memoria meno corta, un ponte con le generazioni passate di una nazione contadina che ha rimosso il passato. La proposta di una Terra madre faticosamente si fa strada, con tante parole: i prodotti locali, i prodotti di nicchia, i prodotti tipici, ma il DOC, il DOCG, il DOP sono un'altra faccia del made in Italy. Non è che il vino del Chianti 'geografico' sia fatto in Cina, ma certo non è fatto nel Chianti, così come il lardo di Colonnata non è fatto (almeno per il 90%) a Colonnata.

E mentre la filiera lunga apre e lega – forse in modo perverso – al mondo globale, la filiera corta rilancia la dimensione locale e, anche se lo fa per reagire al globale e rivolgendosi al globale (perché il prodotto di nicchia fa parte del mondo liquido e di flusso, mica lo consumano i 'nicchiaoli'), per obblighi di teoria rilancia zone di protezione: le regioni, le nazioni, i mercati chiusi, temi del dibattito italiano dei primi del '900, liberisti contro protezionisti. Il ministro Tremonti e la Lega Nord hanno fatto prove generali di teorie prote-

zioniste, pur in un contesto politico economico che si propone come liberale. Ma anche i movimenti intellettuali che una volta si sarebbero detti progressisti (ora non so più), lanciano temi del vicino: forse il principale è l'acqua, anche l'acqua è coinvolta nello stravolgimento del buon senso. Bene comune, privatizzato, consumato in modi sperequati, con violenza e protervia dalle nazioni cosiddette più avanzate. Qui se non si guarda lontano non si può capire vicino.

I movimenti per la filiera corta sono i sostenitori della rinascita del vicino. Il loro modello è quello delle popolazioni contadine del passato: allora si trattava di una auto sussistenza obbligata, oggi si tratta di una scelta, sia di produzione che di qualità della vita. Ma è chiaro che il vicino non risorge dalle sue stesse ceneri, è in un certo senso un prodotto del lontano, e della produzione che questo ha fatto di cattiva qualità della vita e degli alimenti.

D'estate più volte in Sardegna un movimento dei pastori ha bloccato gli aeroporti, il prezzo del latte prodotto localmente è troppo alto in confronto a quello prodotto industrialmente. Ci sono industrie alimentari sarde che comprano il latte in Olanda e lo trasformano in Sardegna, chiamando i formaggi che ne nascono 'sardi': sono i formaggi della 'crasi' (letteralmente: fusione di vocali finale e iniziale di due parole, o di dittonghi, ma anche mescolanza di umori e medicamenti nella medicina antica), il lontano si fa vicino si interseca, il mercato globale espropria i produttori locali. Mentre alla fine degli anni '90 sembrava esserci speranza per una idea di riequilibrio città-campagna e produzione territoriale-mercato globale, ora questa sembra non esserci più. Ho avuto l'impressione di una catastrofe ultima e vicina. In effetti occorre una forte consapevolezza e una certa capacità di spesa per la filiera corta, nella crisi economica non c'è molto spazio per questo. Ma la crescita di domanda alimentare nel mondo comunque imporrà all'Europa una ri-contadinizzazione: un ritorno del lontano, inteso come passato, dentro il vicino. Filiera corta, memoria lunga.

### La guerra è vicina

La cosa più vicina che non vediamo è la guerra. Per me, formatomi negli anni '60 e '70, il mondo emerso dagli anni '90 è uno shock. Dopo il bipolarismo mondiale, anziché l'unificazione del mondo nella pace c'è stata la diversificazione del mondo nella guerra. Diversificazione che non esclude l'omologazione nel senso pasoliniano, giacché la guerra è quasi sempre per il potere, le risorse, i consumi, ovvero è per la modernità.

La guerra fa parte dei fenomeni che a livello collettivo vengono dimenticati, di fronte a rare e torve minoranze che covano vendette e guerre future,

larghe maggioranze si impegnano a far finta che non sia successo niente. La generazione dei serbi giovani di oggi, mi dicono, è lontana mille miglia dalla guerra, la ignora. Così come i miei alunni dell'Istituto Magistrale di Iglesias ignoravano (siamo nei primi anni '70 del 1900) l'esistenza della miniera, chance e tragedia della vita dei loro padri. Così come i miei alunni dell'Università di Siena (siamo negli anni '70 e '80) ignoravano l'esistenza della mezzadria della quale, forse maledicendola, erano vissuti il 70% dei loro nonni, se non genitori. La ignoravano, così come i nipoti dei nostri emigrati nell'Europa del Nord, in America o in Australia ignorano che i loro antenati hanno vissuto situazioni assolutamente simili a quelle dei migranti attuali in Italia, che sono trattati da pezzenti da figli e nipoti di persone a loro volta esperte dell'esser trattate da pezzenti. Non si impara mai. Per questo Cristo andava girando per il mondo sotto mentite spoglie e se qualcuno gli rifiutava ospitalità magari il giorno dopo si trovava senza casa, senza animali, o sprofondato in un lago. L'ospite è sacro da millenni, ma se lo senti minaccioso per il tuo tempo, per il tuo lavoro, per il tuo benessere, fingi che non esista o chiami il 113. Forse Cristo ha ripreso i suoi viaggi. Io almeno me lo auguro. Negli studi, questo tema compare sotto l'espressione 'teoxenia' (vedi ad es., Grottanelli 1984).

Un tragico esempio del fatto che la guerra non è lontana nello spazio ma è lontana nel sistema percettivo (occhi e orecchie in particolare) è dato dalla guerra nella ex Jugoslavia. Siamo nei primi anni '90. La vicinanza dello spazio della guerra era impressionante, non solo per le frontiere, o l'essere dirimpettati nell'Adriatico, ma per la contiguità storico-morale di quel mondo, oggetto di turismo estivo, di mercato calcistico e parte intrinseca della storia d'Europa (Trieste, Gorizia...).

Anche chi era vicino, durante la guerra è stato lontano. Dunja Rithman (Rihtman 1993) era una collega dell'Università di Zagabria con cui avevamo scambi amichevoli e rapporti assai cordiali di lavoro, reti di studenti, interessi di studio. La guerra l'aveva sorpresa e straziata perché, un po' più grande di me d'età, aveva fatto in tempo a vivere la guerra precedente, lacerata tra storia italiana e nuova identità jugoslava 'socialista'. Scrisse per noi una lettera che fu pubblicata nella rivista "Ossimori" nel primo numero, che raccontava di come la gente riprendesse pratiche di socievolezza nei rifugi contro i bombardamenti, dopo anni di individualismo nei nuovi condomini. Raccontava la propria delusione per i nostri studi che tendono sempre a non mostrare i conflitti e a dare idee edificanti della possibilità di dialogo interetnico, criticava il nazionalismo ritornante in Croazia, e vedeva nell'Europa l'unica speranza per il futuro della Croazia. Ma la guerra continuò e noi su "Ossimori" non ne parlammo più. Era diventato difficile dire, condividere, era forse più semplice

agire, anche solo per solidarietà, ma come? L'orrore si faceva sempre più insopportabile, inesprimibile, incomprensibile. Donammo libri per la libreria di Sarajevo. Qualche collega li accompagnò. Si parlò dell'assedio come di quello più lungo della storia dell'Occidente, dopo la guerra di Troia. Anni dopo mi ritrovai ad ammirare il lavoro di gruppi di donne italiane psicanaliste (Associazione Onde Amiche, 2003) che avevano nel dopoguerra seguito e accudito, cercato di contenere il tremore annichilito delle donne violentate, massacrate. Ma la spiegazione del perché si era creato un baratro tra la nostra vita in Italia e la vita contigua di chi, amico, interlocutore di scambi, rischiava il massacro quotidiano, lì vicino a poca distanza, forse l'ha data l'autore di uno dei libri più tremendamente chiari, anche antropologicamente, sulla guerra: Luca Rastello (Rastello 1998), legato al gruppo Abele, che racconta di essere rimasto coinvolto permanentemente nell'ascolto, nell'organizzazione di aiuto, nella vicenda della guerra, nella vita con i profughi, quasi per 'contagio', per un coinvolgimento che progressivamente lo ha fatto essere diverso e distante da tutti quelli che non erano, come lui, impegnati a trovar casa, andare a prendere qualcuno, seguire sviluppi per aiutare persone; altri che lo guardavano vieppiù con stupore, anche con ammirazione, come un essere di un altro mondo. Così Rastello è stato vicino alla guerra e lontano da chi gli viveva vicino. Sono temi segnalati anche nella letteratura sulla guerra e l'olocausto, penso ai nomi di George Semprun (Semprun 2005) e ovviamente di Primo Levi (Levi 1986). La 'differenza' di esperienza vissuta come estraneità al mondo della vita quotidiana, essere visti come 'altri', come 'morti risuscitati', non essere creduti.

Lavoro da due anni nella didattica universitaria, in una classe di antropologia culturale di base, sui temi della guerra. Lo faccio perché ora sono disponibili dei libri legati a esperienze di colleghi più giovani di me che sono stati capaci di ridare ai temi della guerra sia valore antropologico sia forza di ricerca etnografica. E lo faccio perché penso che come cittadini del nuovo millennio, prima che come antropologi, i miei allievi devono alfabetizzarsi alla guerra, immaginare la morte, l'orrore, la mattanza etnica, come parte del mondo 'progredito' e tecnologico. Come parte della loro vita nel mondo.

La guerra appariva nell'antropologia classica come qualcosa di 'altro' da raccontare come 'primitivo': prove di valore, tecniche di trattamento dei corpi, riti di iniziazione, o come qualcosa di irraccontabile (la morte delle culture), ma essa non trattava le guerre contemporanee, né la contemporaneità della guerra giacché, forse per l'ideologia del moderno, la guerra non è contemporanea: non esiste, o è una mera operazione di ecologia mondiale verso zone arretrate, o è roba legata a gruppi fanatici, o la fanno i 'primitivi' tra loro.

Nei nuovi studi sulla guerra e sulla violenza l'antropologia è tornata in scena, forse nel tentativo di essere presente con la propria metodologia teorico-etnografica (Dei 2005, De Lauri–Achilli 2008, Dei–Clemente 2005) nel cuore del mondo globale e moderno, per non essere ridotta alla nostalgia dei passati angoli di mondo e comunità primitive della terra. I libri per lavorare sulla guerra ora non mancano, io ho lavorato soprattutto su un libro che ha i tratti della monografia antropologica, ed è insieme un diario di vita dentro una guerra africana, scritto da Valerio Petrarca (Petrarca 2008) sulla guerra civile in Costa d'Avorio, un libro molto utile per gli scopi formativi che mi sono prefisso. Altri cominciano ad apparire come monografie (es. Jourdan 2010).

Forse è proprio la guerra a caratterizzare a livello globale il primo decennio del 2000, sia come memoria (non cessa di stupire come via via conosciamo e riconosciamo la guerra dentro la quale la mia generazione è nata, e ne capiamo il carattere paradigmatico per capire le guerre attuali, le stragi dei civili della seconda guerra mondiale, quelle fatte dai buoni con i bombardamenti e quelle fatte dai cattivi a terra, non erano che una prova generale per le guerre 'locali' contemporanee), sia come terribile attualità, il decennio apre con l'attentato alle Torri gemelle, e si chiude con l'incancrenirsi della guerra in Afghanistan e l'uscita dell'esercito americano dall'Iraq, protagonisti di una delle guerre più assurde, controproducenti, distruttive che mai si siano date.

Nel lavoro sulla guerra, nel vederla come produttrice di orfani, di mutilati, di pazzi, di massacratori, di profughi, sacrificati a finalità sempre di profilo limitato ma sempre anche connesse con interessi economici e politici mondiali, è venuto via via in evidenza il tema dell'esodo dai luoghi del conflitto, e il connettersi dei transiti di migrazione e di fuga. Una connessione che ci viene ricordata anche spesso sulle coste del nostro mare, quando profughi in fuga e migranti vengono indistintamente rimpatriati, respinti. L'espressione 'respingimento' è tornata nel lessico politico amministrativo ad indicare l'inversione di marcia a U, della 'accoglienza' e della 'tolleranza' dell'antico occidente dei lumi, la scomparsa della 'teoxenia' come dovere dell'accoglienza, e carattere sacro dell'ospite.

Migranti e profughi sono il vicino del lontano, sono la guerra e la miseria del mondo altro, ormai 'occidentalizzato' e impegnato nella modernizzazione, che si fa 'domestico' tramite loro. Per questo forse nessuno li ascolta, nessuno dà loro la voce.

Uno dei modi più drammatici con cui si esprime questa paradossale situazione in Italia è quello rappresentato dagli accordi italo-libici per il respingimento, in un contesto di terribili guerre che sconvolgono il Corno d'Africa, e che coinvolgono anche l'Italia e la sua storia coloniale per la compartecipazione drammatica al quadro di Etiopia, Eritrea, Somalia, Libia, l'intero qua-

dro ex coloniale italiano. Nella coscienza collettiva comincia ad entrare la consapevolezza del costo in vite umane che è significato dai nostri respingimenti, e dagli accordi italo-libici. Le stragi della guerra e le stragi di persone in fuga in quell'area dell'Africa (che non è l'unica) non sono cose di altri, ma sono legate alla nostra storia e ai nostri accordi di difesa dall'immigrazione, sono il nostro modo di partecipare all'Europa fortificata che respinge i poveri del mondo, allontana le guerre, anche quelle in cui ci guadagna, nasconde qualcosa che è molto vicina e per ciò va rimossa: la nostra responsabilità di cittadini per ciò che accade. Più che vicina questa responsabilità sta dentro noi stessi, come soggetti politici in senso pieno, quando la espungiamo è come se negassimo noi stessi come cittadini. Vicino-lontano è la dialettica che porta qui da noi a raccontare i protagonisti del viaggio dell'orrore attraverso l'Africa in guerra e in rapina di vite umane del libro-film "Come un uomo sulla terra" (Segre, Yimer, Biadene 2009).

#### Il lontano che si fa vicino: i profughi

Hassan è in classe, alla mia sinistra, con Francesca che ce lo ha accompagnato, davanti agli studenti che hanno letto di guerre in Africa, che hanno saputo di UNHCR per i rifugiati, che hanno visto il sito dei rifugiati in Italia. Dobbiamo intervistarlo, Francesca suggerisce ad Hassan un racconto di vita. Lui prende la parola e racconta. Racconta la sua vita quasi tutta dentro la guerra (la caduta di Siad Barre e l'inizio della guerra civile è del 1991). La racconta in modi che non potevamo immaginare, con relazioni, nessi, con la famiglia, la madre, i compagni, il lavoro, e poi anche la moglie, la paternità, il viaggio sono raccontati in un modo che disorienta la nostra immaginazione di un somalo nella guerra. Quando siamo disorientati l'antropologia sta facendo il suo lavoro, l'immaginazione si sta arricchendo, ne esce mutata. E poi c'è il racconto del grande viaggio verso l'Italia, il viaggio della morte si potrebbe dire, e il racconto di Hassan va ad accostarsi a quelli dei tanti intervistati/e di *Come un uomo sulla terra*, racconti di soprusi, illegalità, violenze, rapina, spesso praticati da militari, da poliziotti, da carcerieri. Chi lo racconta sono dei sopravvissuti, il gioco, diversamente dal gioco del Monopoli è fatto solo degli "Imprevisti", la posta è vivere, la possibilità è la morte.

Ci dirà poi Francesca che Hassan le ha riferito che quando viveva il suo viaggio verso l'Italia o la sua storia dolorosa in Somalia, mai e poi mai avrebbe immaginato di raccontare le sue vicende agli studenti nell'Università. È la prima volta che racconta in italiano la sua vita, pochi giorni prima di fare l'esame di terza media per avere più possibilità di lavoro.

Sono nato in un villaggio a dieci minuti da Mogadiscio, alla fine di maggio del 1978. Ho fatto la scuola coranica, fino a 12 anni, a 15 anni sono andato a Mogadiscio per lavorare e continuare a studiare, contro la volontà della famiglia. Studiavo a una scuola privata e lavoravo vendendo bibite a un mercato. Ho studiato arabo, inglese, poi si è accentuata questa guerra civile senza fine, i civili erano coinvolti dappertutto, io ho cercato di lavorare a una gelateria ma la scuola era chiusa, si rischiava la vita. La guerra tra gruppi rivali si svolgeva nei quartieri della città. Non c'era più sicurezza.

Decide di emigrare pur senza documenti per l'espatrio, viaggia in una barca strapiena verso lo Yemen, dove raggiunge un campo profughi dell'UNHCR, lavora in un ristorante 14 ore al giorno. Poi si trasferisce a piedi in Arabia Saudita, fa il muratore, il lavoro è sempre di 12-14 ore, super sfruttato, con guadagno minimo. Torna in Somalia, si sposa, deve regolarizzare il suo matrimonio nell'emigrazione in Arabia Saudita, ma viene arrestato per mancanza di documenti e rispedito in Somalia. Con il pretesto di fare i documenti per la visita alla Mecca emigra di nuovo. Nel 2005 in Somalia nasce suo figlio. Ma la guerra entra in una nuova fase tra Corti islamiche e Signori della guerra; lui lavora per una ONG della Lega araba a Mogadiscio. La sua ONG è vista dall'esercito legato all'Etiopia come 'religiosa' e viene perseguitata. Con 11 compagni decidono di scappare e cominciano il viaggio verso l'Europa, il Sudan, la Libia, il deserto del Sahara in 12 dentro un'auto, al confine libico cominciano i pagamenti. Raccolgono altre 14 persone etiopi in una jeep e vagano per il deserto. Ad ogni passaggio ci sono mediatori, pagamenti, rischio di carcere. Nei passaggi interni si pagano 200-250 dollari per persona, i soldi finiscono, si cercano garanzie e mediatori con la famiglia. Si compra una barca, ciascuno deve mettere 900-1000 dollari. Il viaggio per mare dura 2 giorni in 29 uomini 3 donne e 3 bambini. La benzina finisce a 5 ore da Siracusa, li raccoglie una nave italiana, vengono trasferiti al CARA (Centro Accoglienza Richiedenti Asilo, è anche il titolo di un nuovo film di Yimer 2010). È il luglio 2007. Ottiene il riconoscimento di rifugiato nel settembre dello stesso anno. Si sposta a Firenze dove cerca un amico che sta nello stabile occupato di Viale Guidoni insieme ad altri rifugiati. Non trova lavoro. In Svezia il rifugiato è assistito, fa corsi scolastici, ha casa, in Italia è più difficile. Ma il rifugiato è costretto a stare nello Stato in cui viene riconosciuto per la prima volta come tale.

Poi gli chiediamo qualche cosa.

Tiene i rapporti con la famiglia per telefono. Sua moglie è morta un anno fa. La Vodafone ha una offerta di 5 euro per una chiamata dalla Somalia: "Mi chiamano loro, così non spendo". Ci sono modi veloci di mandare soldi e di riceverli anche se c'è la guerra. Suo padre parlava italiano, lui no. Si stupisce



che non sappiamo cosa sia la guerra. Che non abbiamo vissuto nessuna guerra.

Mentre Hassan parlava il tempo si è come ripiegato, la sua storia passata è diventata presente e futuro delle nostre memorie. Il lontano nel tempo e nello spazio si è fatto vicino. Abbiamo accolto nel nostro mondo del vicino il suo mondo del lontano. Ma ora anche lui è vicino, benché sia emarginato dalla vita sociale e produttiva e quindi venga 'allontanato'. In questa ora di dialogo e di torsione del tempo il lontano si è davvero avvicinato, in una nuova crisi, opposta a quella precedente per cui il made in Italy si fa in Romania o in Cina. Come se questa fosse di segno, direzione, sequenza opposta: qui l'altro si fa noi, si incarna in noi, qui, ora.

Cosa connette gli spazi e i tempi che si contraggono? È il corpo dal quale viene la voce, è la voce che produce il racconto. Il corpo è l'hic et nunc della guerra che si parla con voce di profugo, del lontano (per spazio e per paura) che si è fatto vicino e presente. Il corpo delle riflessioni di Agamben sulla nuda vita (Agamben 1995). Un corpo prossimo, rispettato, riconosciuto, nella sua alterità. L'Università, questa mia Università che crolla sotto i debiti e le guerre tra generazioni, torna ad essere per un attimo una zona franca: lo spazio che ora separa questo corpo dal potere che lo ha iscritto nelle proprie classificazioni. Luogo di asilo per il dialogo.

Quanti dialoghi così sarebbero possibili in radio, televisione, sulla stampa. Solo il cinema ha avviato dei racconti. Sarebbero sguardi sul nostro mondo futuro. Assenti dai media, imprigionati dalla cronaca.

Forse si inverte in questi dialoghi il modello ermeneutico di una pagina di Adorno sulla conoscenza e sull'amore come "prossimità nella distanza" (Adorno 1994). Hassan è prossimo, sia nel senso di Adorno, sia in quello del Vangelo e di Kant. L'anima dell'Occidente è chiamata a fare il suo dovere, a essere coerente con i suoi principi, le sue grandi leggi, a far credere per un attimo che il nostro universalismo non si basa solo sui privilegi economici, e sull'acqua che beviamo in più. Anzi, che esso è minacciato e inattuale e sempre lo sarà fintanto che anche un solo uomo sia arbitrariamente detenuto, negato nei suoi diritti, non considerato persona.

Ci dice Francesca che spesso il viaggio della morte lungo la Libia unisce somali che in patria si sarebbero uccisi tra loro, profughi di fazioni opposte.

### Tassonomie

Che cosa è un rifugiato? È il prodotto dell'operare di una classificazione. Si tratta di una classificazione universalista che suppone una condizione normale dell'essere umano, e ne suppone una di emergenza: la prima è la condizione

della libertà, la seconda quella della privazione di essa che produce la fuga verso i luoghi dove essa è riconosciuta. I fratelli Rosselli, Pietro Nenni, Emilio e Joyce Lussu in Francia durante il fascismo ad esempio. Allora li chiamavano fuorusciti, e la Francia, terra di libertà, era un luogo ospitale per chi fuggiva dalle dittature. Ma la nozione di 'rifugiato', è stata elaborata dalle istituzioni internazionali dopo la seconda guerra mondiale, negli anni '50, ed applicata al mondo grande e terribile delle dittature, delle guerre locali, delle leggi illiberali ha dovuto agire non più solo su intellettuali e politici, ma su masse umane sterminate. Come ha suggerito Barbara Sorgoni (Sorgoni 2009, ma vedi anche Malkki 1995, e per l'Italia Van Aken 2005 e 2008) l'immagine del rifugiato non suggerisce più il comunista spagnolo fuggito dopo il franchismo, il palestinese in esilio negli USA ma:

Al contrario, la condizione del rifugiato suggerisce la presenza di masse anonime in pericolo, costrette a spostarsi più che desiderose di farlo, rimanda non al mondo della creatività ma a quello della burocrazia umanitaria, a regole e costrizioni, recinti e protocolli. Non libertà e potere, ma controllo, pericolo e dolore.

Per rappresentare i rifugiati i media propongono quindi immagini di masse di individui dalla corporeità anonima che, premendo sugli schermi televisivi sembrano minacciosamente incombere sui nostri confini, mentre la loro presunta incapacità di reagire prova la necessità dell'intervento umanitario.

I rifugiati sono il prodotto dell'incontro tra le guerre e le persecuzioni e la normativa internazionale. È un ibrido tra una teoria universalista di tipo liberale, e una pratica diffusa di illiberalismo e di costrizione istituzionale. Ed è infine una 'categoria' del pensiero classificatorio, che si incarna in persone, che chiedono di essere riconosciute come 'rifugiate' e che nel farlo sono 'richiedenti asilo', che spesso fanno di essere soggetti di diritti solo dopo la fuga, e che, dal concreto delle loro vite si battono per ottenere i vantaggi di quella tassonomia, e sfuggire agli svantaggi di essa (essere in Italia e non in Svezia, non poter avere la stessa libertà di movimento dei migranti, i tempi del riconoscimento, le pratiche burocratiche). Si incorporano nella normativa sui rifugiati l'occidente dei diritti e l'occidente del mercato che produce guerre, le nuove guerre per il potere e la modernità, perciò i rifugiati sono un ibrido sia teorico che fisico, e un paradosso, dimostrato dal fatto che la gente dei paesi ospiti li considera abusivi, talora come privilegiati, non li accoglie, che la polizia li tratta come clandestini, che la stampa li ignora. Eppure che essi rappresentino il mondo insistono nel dirlo le grandi burocrazie che vivono applicando le leggi internazionali, anche le associazioni di volontariato che nascono, si organizzano, diventano lobbies.

Nella relazione generale del 2009 dello United Nations High Commissioner for Refugees (UNHCR) i rifugiati, i ritornati, i senza stato, i dislocati

erano stimabili intorno ai 43,3 milioni di persone. Tra essi rifugiati e dislocati (per lo più in campi profughi) erano 26 milioni di persone.

Il lessico delle forme di spostamento prodotte dalle guerre e dalle persecuzioni ha avuto bisogno di raffinare il glossario, per cui oggi dall'UNHCR per l'Italia e per gli operatori del settore viene proposta una tassonomia multipla: profugo, richiedente asilo, rifugiato, sfollato, migrante, migrante irregolare, extracomunitario, beneficiario di protezione umanitaria, vittima della tratta...

Come si vede c'è una elevata e dinamica produzione di classificazioni che al tempo stesso articolano la pratica di pensiero burocratico degli enti internazionali, interferiscono e attivano pratiche sociali negli stati nazionali che aderiscono alle convenzioni internazionali, si prestano a richieste e interpretazioni da parte dei soggetti che scoprono di potersi muovere dentro dei diritti.

Per l'antropologia questa mobilitazione di mondi legata alla sofferenza e alla morte è anche una circostanza di incontri, per lo più finora occasioni perse di fare mondi nuovi futuri in più larga compagnia, di 'sortirne insieme'.

L'antropologia che si occupa di rifugiati, di immigrati, di guerre ridefinisce i compiti della ricerca stessa, nella immagine forte di una scheda didattica dell'antropologo americano James Fernandez l'antropologia era definita come "Ascoltare le voci":

"Ascoltando con attenzione le voci degli altri e tentando di dar voce a queste voci, operiamo per allargare gli orizzonti del consorzio umano" (Fernandez 1999). Ora questa 'mission' dell'antropologia non riguarda più solo le differenze delle culture che si incontrano nei vari luoghi del mondo, ma anche l'esperienza bruciante dell'incontro con l'occidente e i paesi sviluppati da parte di milioni di uomini che vengono da vari mondi ma coniugano anche la modernità nel loro percorso. Differenze e uguaglianze, vicinanze e lontananze si giocano sempre più nella scena locale dell'occidente, per noi nelle città e nei paesi di Italia, si giocano anche nell'altrove, e si mescolano, sfumano, confliggono in modi finora inediti.

In questo scenario Arjun Appadurai (Appadurai 2001, 2005) antropologo statunitense di origine indiana ha costruito una sorta di lessico dell'antropologia del mondo globale, con categorie lontane dall'etnografia (l'etnografia è il risultato, nella scrittura, dell'essere stati là, quindi delle pratiche di avvicinamento e di vicinanza dell'antropologo), ma dotate di capacità di arricchirla. Egli suggerisce cinque 'panorami' nel flusso dell'economia culturale globale attraverso i quali gli individui immaginano e costruiscono la propria identità:

1. *ethnoscapes*: migrazioni e "diaspore" umane;
2. *mediascapes*: flusso dei simboli;

3. technoscapes: movimento delle tecnologie;
4. finanscapes: movimento del denaro;
5. ideoscapes: flussi di idee.

Ma nel prodursi di questi nuovi paesaggi, proprio nella costruzione delle identità all'incontro con le migrazioni, si producono nuove forme di conflitto che ricordano quelle storiche della persecuzione delle minoranze. Basate sulla sindrome della minaccia da parte delle minoranze e sul complesso securitario. Un nuovo gigantesco campo del 'sacrificio', del rapporto 'purezza e pericolo', di inquinamenti tassonomici potenti nell'immaginario globale. Se i vicini non sono 'noi' diventano sospetti, minacciano il noi, come bosniaci nella città serbe e croate, e le nuove guerre etniche, le pulizie etniche, hutu e tutsi, ivoriani del nord e del sud, diventano i nuovi 'insopportabili' vicini.

Così nel movimento gli elementi cambiano in continuazione e disorientano gli antropologi, abituati alle culture tradizionali.

#### Una dedica

Sui temi della guerra, dell'alterità, della comparazione, nel 2009 è uscito il volume collettaneo "Comparativa/mente", a cura di Pietro Clemente e Cristiano Grottanelli (Clemente-Grottanelli 2009), nella introduzione si fa riferimento al convegno omonimo svoltosi a Firenze nel 2005, legato al lavoro sull'Intercultura nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Firenze. In nota si aggiunge che il progetto Intercultura era stato voluto da Paolo Marrassini, nel suo ruolo di Preside di quella Facoltà, che voleva aperta ai problemi del mondo contemporaneo. In questo stesso volume Marrassini è presente con un suo saggio su "Comparazione e semitistica" (pp. 1-22; Marrassini 2009). Dal primo incontro dopo la chiamata con la quale mi trasferii dall'Università di Roma a quella di Firenze, Marrassini mi coinvolse in una idea di apertura della Facoltà al mondo globale e al mondo delle differenze culturali in cui vedeva l'antropologia culturale, la storia delle religioni, e la storia dell'Africa come discipline importanti sia per lo svecchiamento degli studi sia come interfaccia tra Università e vita sociale del presente. I primi due insegnamenti erano stati coperti con la chiamata mia e di Cristiano Grottanelli; il terzo fu oggetto di una battaglia perduta in Facoltà, fu avviato però l'insegnamento di Storia dei paesi islamici. Credo che nella forte volontà di Marrassini di aprire gli antichi studi fiorentini al contemporaneo ci fosse anche il nesso del suo lavoro di linguista e filologo, di storico, con l'Etiopia contemporanea e con la significativa realtà di una comunità internazionale di etiopisti in cui la componente antropologica era significativa. Ma c'era anche una idea del-

L'Università come spazio di produzione di cittadinanza e di accoglienza, di elaborazione di idee adeguate al mondo, vivacissima, che lo spingeva a sollecitare sui temi dell'attualità tutte le discipline presenti. Ma non solo dell'attualità, bensì anche del 'servizio pubblico'. L'Università come spazio collettivo, struttura culturale formativa pubblica, in cui i docenti-ricercatori non si occupano solo dei loro adorati campi di studio, ma anche di comunicarli, renderli parte della cittadinanza attiva e hanno il coraggio di affrontare problemi e studi posti dalla domanda collettiva e non solo individuale. Per questo organizzammo insieme, in collaborazione con il Comune di Firenze, una straordinaria serata a Palazzo Vecchio, che lanciò il Seminario sull'Intercultura della Facoltà, in cui docenti, associazioni, giovani, musicisti di varie provenienze areali vissero insieme l'idea dello scambio e del dialogo. Per questo Marrassini si propose di collaborare con l'ARCI fiorentina e con Pap Diaw, un suo assai noto e attivo operatore, migrante senegalese, alla realizzazione in Facoltà di una biblioteca multiculturale aperta ai migranti (l'operazione non andò in porto anche per motivi di spazio). In ogni attività del lavoro dell'Intercultura Marrassini mostrava questa idea di efficacia, di servizio, di rete degli studi, incoraggiando sistematicamente dialoghi tra la Facoltà e i diversi centri fiorentini in cui i temi interculturali erano presenti, come il Museo Nazionale di Antropologia ed Etnologia e l'Istituto Geografico Militare.

Avevo conosciuto Paolo indirettamente, perché aveva collaborato alla realizzazione del volume *Tracce dei vinti*, curato da Sergio Bertelli e da me (Bertelli-Clemente 1994), per i volumi del Laboratorio di Storia, uno spazio interdisciplinare nato nell'Università di Firenze. Con un testo che mi aveva colpito ("Un caso africano: la dinastia zague in Etiopia", Marrassini 1994) per la pluralità degli approcci sia filologici, che agiografici, che storici ed antropologici. Un testo intrinsecamente interculturale che probabilmente mostra anche tratti forti specifici delle discipline di cui era maestro, ma essendosi formato in ambito fondamentalmente linguistico, mostra anche la sua personale vocazione a leggere il campo di studi in modi interdisciplinari. Allora insegnava all'Istituto Orientale di Napoli.

Dal 2001, l'anno in cui ebbi la chiamata per trasferimento a Firenze, l'entusiasmo e la volontà di iniziativa di Marrassini spinsero me e molti altri colleghi a lavorare insieme, a conoscere i rispettivi territori di ricerca, a vivere l'Università anche come luogo di scambio e di reciproca formazione tra colleghi. Sui temi della traduzione, sui Cultural Studies, sulle immigrazioni, su temi etnomusicologici, sulla guerra, anche nel dialogo con le associazioni studentesche, sono state fatte molte iniziative. Un emblema di queste fu l'offerta di un pasto senegalese, con il karkadè come bevanda, nella saletta attigua alla presidenza in Piazza Brunelleschi, nel quadro di un incontro sulle

culture migranti a Firenze. Avrei voluto anche dedicare a Paolo Marrassini una riflessione sulla diaspora delle nuove generazioni di antropologi in vari angoli del mondo, per tesi di dottorato, borse, e tentativi di sfuggire alla disoccupazione. In specie pensavo di dare conto dell'antropologia aperta e dinamica prodotta dagli scambi tra giovani e mondi locali documentata da una lunga corrispondenza dall'Indonesia, e da vari scambi sull'Etiopia e in specie sul Museo memoriale dei Martiri del Terrore Rosso di Addis Abeba. Nel primo caso un mio allievo diventato ristoratore e chef, nel secondo una mia allieva che lavora per l'ONU. Antropologie pragmatiche e mobili in un mondo in movimento, sarà per una occasione ulteriore. Credo le avrebbe apprezzate.

Ho scelto di dedicare questo testo, divulgativo e interculturale in più modi, a Paolo Marrassini proprio perché mi ricorda l'impegno non tanto del severo e coltissimo filologo e storico, ma dell'uomo di riflessione, di divulgazione, di scambio interculturale che come Preside ha segnato una fase della vita universitaria fiorentina che ricordo con piacere, così come ricordo con piacere il mio lavoro di collaborazione con lui, ricco di amicizia e di stima.

#### BIBLIOGRAFIA

- Adorno, T. 1994, *Minima Moralia. Meditazioni della vita offesa* = Einaudi tascabili 206, Torino: Einaudi.
- Agamben, G. 1995, *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita* = Einaudi contemporanea 38, Torino: Einaudi.
- Appadurai, A. 2001, *La modernità in polvere* = Biblioteca Meltemi 4, Roma: Meltemi.
- Appadurai, A. 2005, *Sicuri da morire. La violenza nell'epoca della globalizzazione* = Melusine 32, Roma: Meltemi.
- Associazione Onde Amiche (ed.) 2003, *Traumi di guerra. Un'esperienza psicoanalitica in Bosnia-Erzegovina*, Lecce: Manni.
- Bausinger, H. 2005, *Cultura popolare e mondo tecnologico* = Strumenti e ricerche 27, Napoli: Guida.
- Bertelli, S. – P. Clemente (a c.) 1994, *Tracce dei vinti* = Laboratorio di storia 8, Firenze: Ponte alle Grazie.
- Carofiglio, G. 2010, *Le perfezioni provvisorie* = La memoria 804, Palermo: Sellerio.
- Clemente, P. 2004, "Lontananze vicine: sui modi di pensare e insegnare l'antropologia nel mondo globale", *Parole chiave* 31, pp. 161–185.
- Clemente, P. – E. Bachiddu – A. Iuso (a c.) 2007, *Il canto del nord* = Finzioni vere 2, Roma: CISU.
- Clemente, P. 2008, "La smemoratezza del moderno", in L. Ronzon – P. Redemagni (a c.), *Manifattura Tabacchi/Milano*, Milano: Edizioni Museo Nazionale della Scienza e della Tecnologia, pp. 14–39.
- Clemente, P. – C. Grottanelli (a c.) 2009, *Comparativa/mente* = Collana di antropologia, Firenze: SEID.
- Clemente, P. 2010, "La crisi del vicino e del lontano", *Quaderno di comunicazione* 11, pp. 35–46.

- Dei, F. (ed.) 2005, *Antropologia della violenza* = Meltemi.edu 36, Roma: Meltemi.
- Dei, F. – P. Clemente (a c.), 2005, *Poetiche e politiche del ricordo: memoria pubblica delle stragi nazi-fasciste in Toscana* = Toscana tra passato e presente 7, Roma: Carocci.
- De Lauri, A. – L. Achilli (a c.) 2008, *Pratiche e politiche dell'etnografia* = Meltemi.edu 95, Roma: Meltemi.
- Fernandez, J. 1999, "L'antropologia come vocazione: ascoltare le voci", in: E.A. Schultz – H. Lavenda, *Antropologia culturale*, Bologna: Zanichelli.
- Grottanelli, C. 1984, "Ospitare gli dei: sacrificio e diluvio", *Studi Storici* 25, pp. 847–857.
- Jourdan, L. 2010, *Generazione kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo* = Percorsi 128, Roma-Bari: Laterza.
- Levi, P. 1986, *I sommersi e i salvati* = Gli struzzi 305, Torino: Einaudi.
- Linton, R. 1973, *Lo studio dell'uomo* = Collezione di testi e di studi. Scienze sociali e politiche, Bologna: Il Mulino, 1973; ed. originale Bologna: Il Mulino, 1936.
- Malkki, L. 1995, "Refugees and Exile: From 'Refugee Studies' to the National Order of Things", *Annual Review of Anthropology* 24, pp. 495–523.
- Marrassini, P. 1994, "Un caso africano: la dinastia Zague in Etiopia", in: S. Bertelli – P. Clemente (a c.), *Tracce dei vinti* = Laboratorio di storia. Quaderni del castello di Gargonza 8, Firenze: Ponte alle grazie, pp. 200–229.
- Marrassini, P. 2009, "Comparazione e semiotica", in: P. Clemente – C. Grottanelli (a c.), *Comparativa/mente*, Firenze: SEID, pp. 1–21.
- Papa, C. 2003, "Imprenditori trasognanti. Note etnografiche", in: C. Papa – G. Pizzi – F.M. Zerilli (a c.), *La ricerca antropologica in Romania. Prospettive storiche ed etnografiche*, Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane.
- Petrarca, V. 2008, *I pazzi di Grégoire* = Nuovo prisma 76, Palermo: Sellerio.
- Rastello, L. 1998, *La guerra in casa* = Gli struzzi 497, Torino: Einaudi.
- Redini, V. 2006 "Made in Italy. Estetica e politiche di autenticazione sociale delle merci 'italiane' prodotte in Romania", *Lares* 72, pp. 641–686.
- Rihtman-Auguštin, D. 1992, "I simboli e la guerra. Una lettera dalla Croazia (Zagreb, dicembre 1991)", *Ossimori* 1, pp. 44–47.
- Sayad, A. 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato* = Cultura e società 2, Milano: Cortina.
- Segre, A. – D. Yimer – R. Biadene 2008, *Come un uomo sulla terra*, film documentario, Roma: Asinitas onlus - ZaLab.
- Semprun, G. 2005, *La scrittura o la vita* = Le fenici tascabili 142, Parma: Guanda.
- Sorgoni, B. 2009, "Rifugiati", in: "Etnografie del contemporaneo: pratiche e temi degli antropologi", *AM Antropologia Museale* 8/22, pp. 108–110.
- Triulzi, A. 2009, "Per un archivio delle Memorie Migranti", in: A. Segre – D. Yimer – R. Biadene, *Come un uomo sulla terra*, Libro + DVD, Roma: Infinito Edizioni, pp. 17–20.
- Van Aken, M. (ed.) 2005, *Rifugiati* = Annuario Antropologia 5, Roma: Meltemi.

Pietro Clemente  
 Università di Firenze  
 clemente@unifi.it

RICCARDO CONTINI

## Considerazioni sulla storia degli studi neoaramaici

### 1. Introduzione

Si prenderà in considerazione in questa sede soltanto la storia degli studi linguistici sul neoaramaico, omettendo il non trascurabile filone di ricerche filologico-letterarie, storiche ed etnografiche dedicate alle comunità che parlano – e in alcuni casi anche scrivono – varietà neoaramaiche.<sup>1</sup>

Ai presenti fini sono risultati indispensabili i repertori bibliografici sul neoaramaico, in parte estesi anche a tematiche extralinguistiche, contribuiti con cadenza quasi decennale da Bruno Poizat, Georg Krotkoff e Helen Younansardaroud,<sup>2</sup> nonché alcune rassegne dello stato degli studi offerte da specialisti della disciplina:<sup>3</sup> modello insuperato fino alla vigilia della II Guer-

- 
- 1 Il presente contributo rappresenta una versione più lunga ed estesamente annotata di un articolo di prossima pubblicazione sul *Handbook of Neo-Aramaic studies* a c. di S. Fassberg, S. Hopkins e H. Mutzafi. La storia degli studi orientali, e in particolare semitici, ha rappresentato un ambito molto coltivato dal nostro compianto maestro Paolo Marrassini, come testimoniano alcuni saggi luminosi specillati dalla sua bibliografia a cura di Alessandro Bausi (in *Aethiopica* 16, 2013, 203–212): “Studi di etiopistica” (1986), “Gli studi di filologia e storia e i militari italiani in Eritrea” (2004), “Florence: the Orient connection” (2005), “Le discipline orientistiche all’Istituto di Studi Superiori di Firenze” (2007). Questo esercizio di storiografia linguistica vuole testimoniare la mia profonda stima e riconoscenza per il molto che ho appreso da lui fin dal 1976, all’Università di Pisa.
  - 2 Poizat 1981; Krotkoff 1990; Younansardaroud 2003a-b, con l’aggiornamento online del luglio 2006. Per gli anni successivi ho trovato utili indicazioni nei contributi neoaramaistici in Weninger 2011 (Arnold 2011 [neoaramaico occidentale], Jastrow 2011 [sottogruppo turoyo], Khan 2011 [neoaramaico nord-orientale], Häberl 2011 [neomandaico], Kapeliuk 2011 [contatti linguistici]) e usato una mia rudimentale bibliografia di lavoro.
  - 3 Jastrow 2002 (stato degli studi della dialettologia neoaramaica); Häberl 2009: 13–29 (studi sul neomandaico); E. Cohen 2012: 1–3 (storia della ricerca sul neoaramaico giudaico di Zakhō); Mengozzi 2012 (rassegna di pubblicazioni recenti).



ra mondiale rimane naturalmente il precedente specifico proposto dal prodigioso venticinquenne Franz Rosenthal (1914–2003) nei capitoli dedicati al neoaramaico del suo classico libro *Die aramaistische Forschung*, il cui aggiornamento di quasi quarant'anni successivo è stato inevitabilmente più selettivo.<sup>4</sup> Conservo qui, per comodità di riferimento, il suo schema di presentazione, subordinandolo tuttavia a una mia piuttosto arbitraria articolazione della storia della ricerca sul neoaramaico in cinque fasi: 1) l'epoca pre-scientifica o dei precursori: perlopiù semplici notizie sull'aramaico parlato in diverse aree del Levante o del Medio Oriente fornite da viaggiatori del XVII e XVIII sec.; 2) il periodo dominato dai fondamentali studi di linguistica aramaica descrittiva e comparativa di Theodor Nöldeke (1836–1930); 3) il periodo tra l'attività di Nöldeke e il 1938, famosamente descritto da Rosenthal; 4) i 50 anni circa successivi alla rassegna di Rosenthal, fino al 1988, che coincide con la fine dell'ambito cronologico coperto dalla bibliografia di Krotkoff;<sup>5</sup> 5) dal 1988 a oggi.

Sulla scorta del modello di Rosenthal, procederò dunque a riassumere le tendenze e i risultati più rilevanti della ricerca sul neoaramaico nelle cinque fasi cronologiche suindicate, seguendo la classificazione convenzionale nei quattro sottogruppi neoaramaico occidentale (= NAO), turoyo (= T),<sup>6</sup> neoaramaico di nord-est (= NANE)<sup>7</sup> e neomandaico (= NMd).

4 Rosenthal 1939a: 160–174 (neoaramaico occidentale), 224–238 (mandaico, comprensivo di cenni al neomandaico), 255–269 (neoaramaico orientale, senza distinzione tra il NANE e il turoyo); Rosenthal 1978.

5 Si ricorderà che nel 1987 è stata fondata la collana “Semitica Viva”, che include la serie di monografie dedicate al neoaramaico tuttora più ricca e articolata.

6 Chiamo “turoyo” (propriamente *ṭūrōyō*, = T) in senso stretto il complesso di dialetti neoaramaici parlati nella regione del *Ṭūr ‘Abdīn* (Turchia sud-orientale) e nella corrispondente diaspora vicino-orientale ed europea dei Turoye, “turoyo” in senso lato il sottogruppo dialettale che comprendeva oltre al T anche la varietà di *Mlahsô* e altre parlate oggi estinte. Questa ambiguità è certamente inopportuna, ma a mio avviso meno delle sue alternative: “neoaramaico centrale” sembra accreditare una posizione dialettologica intermedia di questo sottogruppo tra il NAO e il NANE, mentre esso mostra molte più affinità col secondo; “neo-siriaco occidentale”, recentemente introdotto da Aziz Tezel, sembra ristabilire l’infelice etichetta “neo-siriaco”, che la maggior parte degli specialisti del neoaramaico giustamente ripudia perché troppo evocativa di una sola delle lingue letterarie della fase aramaica tarda; “neoaramaico dei Siro-ortodossi” ha il vantaggio di includere anche la varietà di *Mlahsô*, ma sembra troppo ingombrante.

7 Questa etichetta e il relativo acronimo traducono l’inglese North-Eastern Neo-Aramaic (= NENA), di uso consolidato nella disciplina da quando è stato introdotto da Robert Hoberman nel 1989.

Sempre seguendo le convenzioni correnti, denoterò per comodità le varietà aramaiche pre-moderne (riunite sotto l'etichetta "aramaico classico") secondo la periodizzazione in cinque fasi introdotta da Joseph Fitzmyer nel 1969 e oggi largamente diffusa negli studi di semitistica.<sup>8</sup>

## 2. Neoaramaico occidentale

### 2.1 Prime notizie

La prima testimonianza che sull'Antilibano si parlasse ancora l'aramaico fu pubblicata da Carsten Niebuhr (1733–1815) nel 1772; a questa seguirono notizie analoghe di altri viaggiatori europei del XVIII secolo, in particolare W.G. Browne (1768–1813) e Constantin F. Volney, conte di Chasseboeuf (1757–1820).<sup>9</sup> L'orientalista di Berlino Heinrich Petermann (1801–1876) nel corso dei suoi straordinariamente fruttuosi viaggi nel Vicino e Medio Oriente (1852–55) non poté visitare, come aveva progettato, Ma<sup>c</sup>lūla, Bax<sup>c</sup>ā e Ġubb<sup>c</sup>adīn, ma sapeva che vi si parlava aramaico.

### 2.2 L'epoca dei pionieri e di Theodor Nöldeke

I primi esigui campioni di aramaico di Ma<sup>c</sup>lūla furono registrati nel 1861 dal missionario francese Jules Ferrette e pubblicati nel 1863 in una trascrizione molto approssimativa: questa diede tuttavia l'occasione a Theodor Nöldeke,<sup>10</sup> che già si avviava a diventare la massima autorità nella linguistica aramaica, di ricavarne una prima sostanzialmente corretta valutazione della fonologia e

8 Cf. Fitzmyer 1979: nonostante la difficoltà di giustificarla sul piano strettamente linguistico, questa pratica articolazione cronologica dell'aramaico rimane preferibile alle periodizzazioni e classificazioni alternative finora proposte.

9 C. Niebuhr, *Beschreibung von Arabien*, Kopenhagen 1772, p. 92. Per altri viaggiatori nel Qalamūn si vedano i riferimenti in Rosenthal 1939a: 160 e Nasrallah 1944.

10 Di quello che è generalmente considerato il massimo semitista del XIX secolo, egualmente a suo agio nella filologia e nella linguistica, nell'arabo come nell'aramaico e nella comparazione semitica, Bernhard Maier ha recentemente proposto (2013) un saggio di biografia intellettuale – centrato piuttosto sugli studi arabo-islamici – corredato di significative selezioni dai suoi carteggi e da una bibliografia completa in ordine cronologico (pp. 421–461); rimane suggestivo il profilo autobiografico stilato da Nöldeke nel 1917 in occasione della sua elezione come socio dell'Accademia delle Scienze di Vienna (Bobzin 2002); si veda anche Kaufhold 2011a, con bibliografia ulteriore.

morfologia del dialetto, nonché la sua affiliazione dialettologica all'aramaico occidentale.<sup>11</sup>

Pochi anni dopo, su esortazione di Nöldeke, la prima équipe di linguisti di campo nell'ambito del neosemitico (e inoltre del curdo), formata dagli allievi di Harold Leberecht Fleischer (1801–1888) a Lipsia Eugen Prym (1843–1913)<sup>12</sup> e Albert Socin (1844–1899),<sup>13</sup> amici complementari nella disposizione d'animo come nelle competenze scientifiche, estese la propria attività in Siria a un soggiorno a Ma<sup>c</sup>lūla (4 settembre – 17 ottobre 1869), dove raccolsero oltre 25 favole, che dovevano rimanere inedite per decenni. Tuttavia, alcune seducenti anticipazioni delle ricchezze linguistiche e demologiche da loro registrate affiorano nelle lettere inviate ai loro mentori e maestri Nöldeke e Fleischer pubblicate sulla *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* rispettivamente nel 1870 e nel 1871: in particolare dalla lettera di Prym a Fleischer si apprende che tanto per l'aramaico di Ma<sup>c</sup>lūla quanto per il turoyo (→ 3.2) i due studiosi prevedevano non solo l'edizione e traduzione dei testi orali raccolti, ma anche un glossario (compilato da Socin) e una grammatica (affidata a Prym).<sup>14</sup> Per quanto riguarda l'aramaico di Ma<sup>c</sup>lūla, però, nessuno di questi progetti fu mai realizzato: sarebbe stato un semitista tedesco di una generazione più giovane, Gotthelf Bergsträsser (1886–1933),<sup>15</sup>

11 Ferrette 1863; Nöldeke 1867; cfr. Rosenthal 1939: 160–162; sui campioni lessicali raccolti a Ma<sup>c</sup>lūla nel settembre 1870 da Richard F. Burton (1821–1890) rinvio alla discussione in Contini 2012: 220–223 (nonostante le giuste cautele di Behnstedt–Woidich 2013: 321 circa la modesta attendibilità dei dati raccolti in pubblicazioni anteriori alla professionalizzazione della dialettologia – neoaraba, ma naturalmente anche neoaramaica – l'interesse di queste testimonianze per la storia della disciplina rimane innegabile).

12 Di solida formazione arabistica e semitistica, Prym volle integrare lo studio filologico tradizionale con l'attività di indagine sul terreno nel corso del grande viaggio in Levante e Medio Oriente con Socin (1868–1870): su questo aspetto della sua opera si veda Becker 1932: 459–461.

13 Semitista egualmente competente di studi palestinologici (e autore dell'ancora utile *Palästina Baedeker*, Leipzig 1877) e di grammatica araba, Socin esercitò il suo talento per la ricerca di campo sul neoaramaico (NAO, T e NANE), sul neoarabo (soprattutto *qāṭlu* mesopotamico, marocchino e poetico del Ḥiğāz) e sul curdo, dedicandosi anche alla ricerca toponomastica: cfr. Würsch 2006: 99 ss.

14 Socin 1870a-b, Prym 1871; cfr. Rosenthal 1939: 166.

15 Di stretta formazione filologica, come era proprio degli allievi di August Fischer, ed estremamente versatile, Bergsträsser seppe aprire nuove vie in ognuno degli ambiti di ricerca che coltivò, dalla grammatica dell'ebraico biblico alla geografia linguistica di Siria e Palestina alla vigilia della I Guerra mondiale, dall'applicazione dell'uso del fonografo all'arabo damasceno e al NAO oltre che alla pronuncia tradizionale del Corano, dalla microfotografia

a pubblicare tanto i materiali di Prym e Socin quanto i cinque testi raccolti nel 1889 dall'allievo di Socin, Hans Stumme (1864–1936).<sup>16</sup>

Fin dall'inizio, lo studio linguistico del neoaramaico occidentale (= NAO) è rimasto appannaggio quasi esclusivamente di semitisti tedeschi (o piuttosto di lingua tedesca, dal momento che il basilese Socin è forse l'esempio più illustre nell'ambito neosemitico del singolare talento dialettologico dei linguisti svizzeri), le eccezioni più importanti essendo rappresentate da Sigismund Reich, nato in Austria ma formatosi come semitista in Francia, e prima di lui dall'effimero interesse per questa lingua manifestato da due insigni siriacisti francesi, Rubens Duval (1839–1911) nel 1879 e Dom Marie-Jean Parisot (1861–1923) vent'anni dopo:<sup>17</sup> mentre la pionieristica descrizione fonologica e morfologica dedicata dal siriacista e medievista benedettino al dialetto di Ma<sup>c</sup>lūla rivela dei limiti, il suo contributo lessicologico risulta rispettabile, ed egli ebbe inoltre il merito di registrare per primo – sia pure in modo non impeccabile – testi orali nelle varietà di Bax<sup>c</sup>ā e Ġubb<sup>c</sup>adīn.<sup>18</sup>

### 2.3 L'epoca di Bergsträsser

L'epoca di Bergsträsser nella ricerca sul NAO di fatto interseca l'epoca di Nöldeke, dal momento che il suo primo lavoro significativo in questo ambito, l'edizione nel 1915 di 42 fiabe in aramaico di Ma<sup>c</sup>lūla (13 registrate da Prym, 13 da Socin, 5 da Stumme, e 9 da lui stesso nel 1914), diede l'occasione al Nestore degli studi semitici, già ultraottantenne, di pubblicare una delle luminose recensioni con cui era solito contribuire al dibattito scientifico sulle lingue neosemitiche, il suo ultimo contributo sul neoaramaico.<sup>19</sup>

---

dei manoscritti arabi allo studio delle versioni siriane e arabe di scritti filosofici e medici greci: si veda il sintetico profilo dedicatogli dall'allievo e continuatore Spitaler 1955.

16 Discepolo e collaboratore di Socin a Lipsia, Stumme si specializzò nella linguistica di terreno dell'arabo maghrebino e del maltese, curando anche la pubblicazione postuma del monumentale *Diwan aus Centralarabien* (1900–01) del maestro: cfr. Preissler 1988: 132 ss. (che tuttavia omette la sua attività di raccolta di testi NAO).

17 Duval 1879; Parisot 1898–99; cfr. Rosenthal 1939a: 163 s. Come vedremo, Duval, titolare di una cattedra aramaistica al Collège de France ma specialista soprattutto di lingua e letteratura siriana, si interessò nel 1883 del dialetto NANE cristiano di Salamas (Azerbayğān iraniano), mentre Parisot si cimentò nel 1887 con la descrizione di una varietà di turoyo.

18 Parisot 1902; cfr. Rosenthal 1939a: 164 s.

19 Bergsträsser 1915; Nöldeke 1918; Rosenthal 1939a: 166 s.

Oltre ad allestire per la pubblicazione i materiali raccolti dai suoi predecessori e a registrare altri testi in trascrizione fonetica, in particolare gli etnotesti sulla vita quotidiana nel villaggio, Bergsträsser contribuì anche un breve glossario manoscritto nonché un conciso, ma ancora utile, profilo linguistico dell'aramaico di Ma<sup>c</sup>lūla nella sua fortunata *Einführung in die semitischen Sprachen*.<sup>20</sup> Annunciò inoltre una grammatica descrittiva della lingua e introdusse nella dialettologia neoaramaica la tecnica innovativa delle registrazioni fonografiche di testi orali: i suoi *Phonogramme im neuaramäischen Dialekt von Ma<sup>c</sup>lūla* apparvero nel 1933, lo stesso anno della sua prematura scomparsa in un incidente di montagna in Baviera. Il legato scientifico di Bergsträsser fu affidato al suo allievo Anton Spitaler (1910–2003),<sup>21</sup> che nel 1938 pubblicò la prima descrizione organica della fonologia e della morfologia della lingua, ricca di informazioni diacroniche e comparative sul modello introdotto nella linguistica aramaica da Nöldeke.<sup>22</sup> L'anno prima aveva visto la luce l'importante monografia etnografica sui villaggi dell'Antilibano, rielaborazione della sua tesi di dottorato alla Sorbona, di Sigismund Reich (1913–1962),<sup>23</sup> ricca di un'ampia selezione di etnotesti anche da Bax<sup>c</sup>ā e Ġubb<sup>c</sup>adīn e corredata di un'abbondante documentazione fotografica, nello spirito della scuola dialettologica *Wörter und Sachen*, di grande utilità per il lessico connesso alla cultura materiale.<sup>24</sup>

#### 2.4 La scuola di Monaco: Anton Spitaler e i suoi allievi

La grammatica di Spitaler fu il principale, ma non l'unico frutto della continuazione dell'eredità scientifica di Bergsträsser all'università di Monaco nell'ambito della ricerca sul NAO: lo stesso Spitaler pubblicò altri testi da

20 Rispettivamente Bergsträsser 1919–20, 1921 (ma la promessa edizione rivista a stampa del glossario non vide purtroppo mai la luce) e 1928: 80–86 (+ 2 *specimina* testuali, 86–89); cfr. Littmann 1926a; Rosenthal 1939a: 167–169.

21 Discepolo di Bergsträsser e suo successore all'Università di Monaco, Spitaler si distinse soprattutto in studi di linguistica araba e semitica comparata, il suo interesse per il NAO rimanendo circoscritto alla realizzazione dei progetti lasciati incompiuti dal maestro e alla supervisione di due importanti tesi dottorali negli anni 1960: cfr. Bobzin 2006.

22 Spitaler 1938; cfr. Rosenthal 1939a: 169 nonché le importanti recensioni di Brockelmann 1940 e soprattutto Rosenthal 1939b.

23 Sigismund Reich, che aveva potuto avvalersi per lo studio sul NAO dei consigli di Hans Jakob Polotsky a Gerusalemme, in seguito mutò il proprio nome in David Storm Rice e si dedicò all'archeologia, storia dell'arte ed epigrafia islamiche: cfr. Maas 2010/1: 630–631.

24 Reich 1937, con l'utile ragguaglio di Hartmann 1940.

Ma<sup>c</sup>lūla nel 1957 e dieci anni dopo contribuì alcuni testi di quel dialetto e un breve glossario al secondo volume dello *Aramaic Handbook* di Franz Rosenthal, tuttora non sopraggiunto per la qualità dei testi proposti e per l'autorità degli aramaisti coinvolti nell'impresa.<sup>25</sup> Ulteriori progressi nello studio del NAO si debbono a due discepoli di Spitaler: Vicente Cantarino pubblicò una serie di testi orali da Ġubb<sup>c</sup>adīn e Christoph Correll nuovi materiali da Bax<sup>c</sup>ā e Ġubb<sup>c</sup>adīn,<sup>26</sup> e inoltre completò la grammatica di Spitaler con una monografia sulla sintassi del NAO, integrata da una discussione dell'interferenza linguistica tra questo e l'arabo siriano.<sup>27</sup> In questi anni Spitaler e Correll realizzarono anche alcuni saggi su questioni specifiche di fonologia e morfologia del NAO, talvolta di rilevanza comparativa per l'insieme dell'aramaico.<sup>28</sup> Il monopolio tedesco fu spezzato solo da un importante studio di David Cohen (1922–2013) sulla storia del sistema verbale del NAO.<sup>29</sup>

### 2.5 L'epoca di Werner Arnold

Il periodo della ricerca sul NAO successivo al 1988 può ben essere etichettato col nome del semitista di Heidelberg, non solo per la scala senza precedenti del suo lavoro descrittivo sulla lingua – esemplificato dall'*opus magnum* in più volumi *Das Neuwestaramäische*, pubblicato nella collana "Semitica Viva" dal 1989, e da una pletora di articoli su temi specifici –,<sup>30</sup> ma anche perché i suoi ripetuti e prolungati soggiorni nei villaggi arameofoni del Qalamūn dagli anni 1980<sup>31</sup> hanno suscitato una nuova consapevolezza e orgoglio per la propria lingua tra i parlanti, soprattutto delle generazioni più giovani, risar-

25 Spitaler 1957 e 1967a-b.

26 Cantarino 1961 (monografia tratta dalla sua tesi di dottorato a Monaco del 1957) e Correll 1969 (tesi di dottorato a Monaco); Correll 1972.

27 Correll 1978.

28 Spitaler 1967 e 1968; Correll 1974; sulla stessa linea si colloca il saggio di quasi vent'anni posteriore Correll 1993.

29 Cohen 1979; benché la versione più estesa di questo saggio (Cohen 1984: 458–510, 570–573) appartenga al decennio successivo, la sua elaborazione fondamentale, nel quadro dello studio dell'evoluzione di forme verbali aramaiche a partire da costruzioni predicative nominali delle fasi anteriori della lingua, si colloca negli anni 1970.

30 Per tutti citeremo qui i contributi dedicati alla struttura del sistema verbale, e alla stratificazione cronologica dell'influenza rispettivamente lessicale e morfologica dell'arabo standard e siriano sul NAO: Arnold 1999, 2002 e 2007.

31 In particolare, Arnold si è trasferito a Ma<sup>c</sup>lūla con la famiglia dal 1985 al 1987: v. Kutý et al. 2013: vii-viii.

cendo in qualche misura lo squilibrio in termini di prestigio nei confronti dell'arabo, con il quale vige nella regione un quasi generale bilinguismo.

Il lavoro monumentale di Arnold sul NAO, che include una grammatica sincronica comparata dei 3 dialetti, un'introduzione elementare di sperimentata efficacia didattica, e 4 volumi di testi (2 di Ma<sup>c</sup>lūla e 1 di ciascuno degli altri villaggi),<sup>32</sup> trova complemento in una monografia veramente innovativa sull'interferenza linguistica tra il NAO e l'arabo siriano nel Qalamūn realizzata con l'eminente specialista di geografia linguistica del neoarabo Peter Behnstedt,<sup>33</sup> che negli anni seguenti ha incluso i dati del NAO – come delle altre varietà neoaramaiche siriane – nel suo capitale *Sprachatlas von Syrien*.<sup>34</sup> a tacer d'altro, queste opere offrono gli unici esempi strettamente linguistici finora disponibili (e forse gli unici possibili, se si riflette alla situazione diasporica della maggior parte delle parlate degli altri sottogruppi) dell'applicazione della cartografia alla dialettologia neoaramaica.<sup>35</sup> Per coronare l'opera, Arnold attende da anni a un ampio dizionario comparativo ed etimologico del NAO, di prossima pubblicazione.

Divergendo su questo punto dalla presentazione di Rosenthal, mi asterrò dal trattare in questa sede dell'ambito contiguo della ricerca sul sostrato aramaico in arabo levantino, anche in considerazione dell'esistenza di saggi recenti che vertono su una valutazione critica della rinnovata fortuna del tema in questi ultimi anni.<sup>36</sup>

### 3. Turoyo

#### 3.1 La notizia di Niebuhr

Ancora una volta, la prima, fuggevole menzione che i Siri cristiani parlassero ancora aramaico nella regione di Merdûn (presumibilmente da identificare con la città di Mardin, in Turchia sud-orientale) si deve a Carsten Niebuhr

---

32 Rispettivamente: Arnold 1990a (grammatica), 1989a e 2006 (prima e seconda edizione del Lehrbuch), 1989b e 1990b (testi di Bax<sup>c</sup>ā e di Ġubb<sup>c</sup>adīn) e 1991a-b (etnotesti e letteratura orale da Ma<sup>c</sup>lūla).

33 Arnold–Behnstedt 1993, col pertinente riscontro di Fassberg 1997.

34 Behnstedt 1997.

35 Si veda però in proposito la n. 147, *infra*.

36 Rosenthal 1939a: 169–172; Hopkins 1995; Retsö 2006; Bassal 2012; del Río Sanchez 2013.

nell'ultimo quarto del XVIII sec.,<sup>37</sup> ma non sembra aver avuto influenza nell'attrarre altri viaggiatori e studiosi europei.

### 3.2 *L'epoca di Prym e Socin*

In ogni caso, la “scoperta” del turoyo (= T) da parte del tandem di semitisti di terreno formato da Prym e Socin fu asserita dal primo nella sua precitata lettera a H.L. Fleischer,<sup>38</sup> dieci anni prima che i due linguisti pubblicassero il primo cospicuo frutto dei loro due anni di ricerca sul neosemitico e sul curdo nel Vicino e Medio Oriente (1869–1870) sotto forma di una raccolta di 87 favole ed etnotesti<sup>39</sup> registrati a Damasco nel 1869 da un uomo di Midyat di nome Ġānō.<sup>40</sup>

Nel 1883 il semitista di Berlino Eduard Sachau (1845–1930) pubblicò l'avvincente resoconto del suo viaggio in Siria e Mesopotamia nel 1879–80 in cerca di manoscritti siriaci e arabi da acquistare per la Königliche Bibliothek di Berlino: vi riferiva anche di aver fatto trascrivere in scrittura siriana diversi manoscritti di testi T (che designava con il glottonimo arabo *ṭōrānī*) al diacono siro-ortodosso Eša'yo di Qillit.<sup>41</sup> Uno di questi testi, la versione T del racconto e dei proverbi di Ahīqar (*Hīqar*), l'opera sapienziale aramaica per eccellenza, fu pubblicata nel 1896, corredata di traduzione tedesca e di un glos-

37 C. Niebuhr, *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, Kopenhagen 1778, II, p. 352.

38 Prym 1871: 651 ss.

39 Prym–Socin 1881; cfr. Rosenthal 1939a: 261.

40 Pur originario di Midyat, Ġānō non parlava però il T urbano là prevalente, ma piuttosto una sorta di dialetto misto con le varietà dei villaggi, come avrebbe poi appurato Hellmut Ritter: devo questa indicazione, come altre informazioni sulla dialettologia del T, alla cortesia di Otto Jastrow. Bilingue col curdo, Ġānō fu l'informante di Prym e Socin anche per i testi curdi del Ṭūr 'Abdīn poi pubblicati dai due studiosi: E. Prym – A. Socin, *Kurdische Sammlungen. Erzählungen und Lieder in den Dialekten des Ṭūr 'Abdīn und von Bohtan*, St. Petersburg 1887–90.

41 Sachau 1883: 410, 420–423; su altri manoscritti T in scrittura siriana trascritti anni prima da Eša'yo, ora conservati a Harvard, si veda Heinrichs 1990b.



sario, dall'allievo di Sachau, Mark Lidzbarski (1868–1928),<sup>42</sup> in uno dei suoi rari contributi alla filologia neosemitica.<sup>43</sup>

La descrizione della lingua non fece tuttavia significativi progressi al di là delle osservazioni di Nöldeke nella sua come sempre tempestiva (1881), estesa recensione alla raccolta di testi di Prym e Socin: il breve e rudimentale schizzo di un altro dialetto T proposto pochi anni dopo da Dom Parisot con l'aiuto di un vescovo siro-ortodosso, la sua prima prova nella linguistica neoaramaica, è oggi poco più di una curiosità bibliografica.<sup>44</sup>

Non diversamente dal NAO, fin dall'inizio lo studio del T fu condotto prevalentemente da studiosi di lingua tedesca, benché in progetti talvolta separati da lunghi intervalli cronologici.

### 3.3 *L'eredità di Prym e Socin*

Nei tre decenni seguenti una descrizione grammaticale più ampia di tutti i materiali T pubblicati fu compilata da Adolf Siegel: la sua utilità è però gravemente limitata dalla ripresa di alcuni degli errori di Prym e Socin e dalla proposta di sue discutibili interpretazioni diacroniche in luogo delle alternative molto meglio fondate che aveva suggerito Nöldeke.<sup>45</sup> Sul versante dialettologico divenne sempre più evidente la distinzione diatopica tra il dialetto urbano di Midyat e le varietà dei villaggi.

### 3.4 *L'epoca di Hellmut Ritter*

Lo studio scientifico del T conobbe quindi un periodo di quasi 40 anni di stasi, finché una nuova era fu inaugurata dall'interesse che la lingua suscitò in Hellmut Ritter (1892–1971) negli anni 1960 a Istanbul, dove era tornato dopo

---

42 Lidzbarski 1896/I: 1\*-77\* (testo T e originale arabo a fronte) e II: 1–41 (traduzione tedesca), 381–580 (glossario); cfr. Nöldeke 1896; Rosenthal 1939a: 261.

43 Come è noto, la fama di Lidzbarski è raccomandata soprattutto ai suoi lavori di epigrafia semitica, disciplina di cui fu l'autentico rifondatore, e di filologia mandaica: cfr. Littmann 1928.

44 Parisot 1887; cfr. Rosenthal 1939: 266.

45 Siegel 1923; cfr. Littmann 1926b; Rosenthal 1939: 266–268. Una grammatica inedita del T si trova, con molti altri scritti sul neoaramaico, nel *Nachlass* di Jacques Rhétoré: cfr. Mengozzi 2011: 352.

aver concluso a Francoforte la propria ragguardevole carriera accademica.<sup>46</sup> Benché già sulla settantina e in precarie condizioni fisiche, Ritter riuscì tuttavia a registrare un numero assai considerevole (corrispondente a ca. 2000 pagine a stampa) di nuovi testi orali a Istanbul (non potendo per ragioni di salute svolgere soggiorni prolungati nel Ṭūr ʿAbdīn), che pubblicò tra il 1967 e il 1971 in tre ingenti volumi, preceduti dal suo contributo all'*Aramaic Handbook* di Rosenthal.<sup>47</sup> Ritter non poté tuttavia completare la descrizione linguistica del T: fu compito del suo allievo Rudolf Sellheim di curare l'edizione postuma del dattiloscritto del maestro – gravato da migliaia di correzioni manoscritte – di un dizionario di tutto il materiale non verbale ricavato dai testi e di una grammatica del materiale verbale.<sup>48</sup>

L'eredità di Ritter consiste dunque in un materiale straordinariamente ricco, di cui rimane ancora da sfruttare fino in fondo l'utilità potenziale, particolarmente in prospettiva lessicale.<sup>49</sup> Nel frattempo, per un approccio descrittivo completamente diverso da quello di Ritter – di cui è stato poi assistente e collaboratore a Istanbul – aveva optato Otto Jastrow, lo studioso che domina tuttora la scena dello studio linguistico del T: nel 1967 ha visto la luce la sua tesi dottorale sul dialetto parlato a Mīdīn, il più orientale dei ca. 30 villaggi di lingua T del Ṭūr ʿAbdīn, fondata sull'escussione di informanti a Beirut nel 1964–65.<sup>50</sup> Questa monografia rappresenta il punto di partenza di molto lavoro descrittivo e comparativo sul T realizzato da Jastrow nel periodo successivo. Non si dovranno dimenticare, infine, le importanti osservazioni diacroniche e comparative sul T contribute da Joshua Blau nelle sue puntuali recensioni a Ritter e a Jastrow.<sup>51</sup>

---

46 Orientalista egualmente esperto di arabo, persiano e turco, Ritter aveva grande dimestichezza col Levante, in particolare con la Turchia, e con la Mesopotamia (dove era stato interprete militare durante la I Guerra mondiale); tra i suoi studi linguistici giovanili figura un'importante discussione (1919) della terminologia neoaraba della navigazione sul Tigri e sull'Eufrate; sulla sua figura umana e scientifica si rinvia al breve profilo di Maas 2010/1: 642–645, con ulteriori riferimenti, e soprattutto alla biografia intellettuale di Josef van Ess attualmente in corso di stampa (che, come mi ha gentilmente anticipato l'autore, considera anche l'assidua ricerca sul T che ha occupato gli ultimi anni di Ritter).

47 Ritter 1967a-c, 1968 e 1971.

48 Ritter 1979 (col riscontro di Jastrow 1982) e 1990.

49 Si veda però l'iniziativa lessicografica dei semitisti di Mosca, menzionata in 2.5.

50 Citeremo qui la 3<sup>a</sup> edizione, Jastrow 1985.

51 Blau 1968, 1971 e 1973.

### 3.5 *L'epoca di Otto Jastrow*

La presente è ancora in larga misura l'“era Jastrow”, che ha visto la pubblicazione di due edizioni aggiornate della grammatica di Midin, di un prezioso manuale introduttivo centrato sulla stessa varietà, realizzato con l'assistenza dell'allievo di madrelingua T Shabo Talay, di ulteriori testi interessanti di questo dialetto e di vari studi diacronici e comparativi su temi di morfologia e morfosintassi.<sup>52</sup> Oltre a offrire un glossario essenziale del T nel suo manuale, Jastrow si è interessato dell'irradiazione di prestiti aramaici nei dialetti arabi mesopotamici del tipo *qəltu*, di cui è il massimo esperto,<sup>53</sup> e soprattutto ha considerevolmente accresciuto la nostra conoscenza della storia e della dialettologia di questo sottogruppo del neoaramaico con la scoperta negli anni 1970, e la successiva descrizione analitica, del dialetto affine al T, ma per molti aspetti più conservativo, un tempo parlato nel villaggio di Mlaḥsō, un'enclave arameofona in una zona di lingua armena ca. 200 km a nord del Ṭūr ʿAbdīn, distrutta nel 1917:<sup>54</sup> questa lingua sembra oggi estinta.<sup>55</sup>

Negli ultimi 25 anni si è avuta una discreta vena di studi linguistici sul T, tanto sulle sue registrazioni scritte del XIX sec. (studiate nelle loro implicazioni ortografiche da Wolfhart Heinrichs e, più recentemente ma in minor dettaglio, da George Kiraz)<sup>56</sup> quanto sull'ortografia semplificata in alfabeto latino (sul modello del turco) congegnata negli anni 1980 da Yusuf Ishaq, con la consulenza di Jastrow, per insegnare il T nelle scuole svedesi ai figli dei

52 Jastrow 1992 (manuale), 1993b e 1994b (nuovi testi), 1990 (pronomi), 1996 (passivo), 2005 (articolo definito).

53 Jastrow 1992: 157–187 (glossario T), 2006 (arabismi nel neoarabo di Kinderib, Turchia sud-orientale).

54 Jastrow 1994a; cfr. anche Goldenberg 1998b (caratteristiche linguistiche in prospettiva comparativa); Talay 2002 (edizione e commento linguistico di una versione abbreviata del racconto e dei detti di Aḥīqar nel dialetto di Mlaḥsō).

55 L'ultimo parlante attivo del dialetto di Mlaḥsō è scomparso nel 1998, ma due signore (forse le sue figlie) dotate di competenza passiva nella lingua sono state intervistate nel programma televisivo svedese Suroye il 3 maggio 2009, dimostrandosi ancora in grado di parlarla con sufficiente disinvoltura (comunicazione di Hezy Mutzafi, 18 marzo 2013).

56 Heinrichs 1990b; Kiraz 2012: 356–358 (che osserva che la notazione del T in scrittura siriana occidentale appare meno standardizzata rispetto alla trascrizione del NANE cristiano e orientata verso una metodologia storico-etimologica esemplata sul siriano classico e su alcuni “garshunografemi” siro-arabi).

Turoye immigrati.<sup>57</sup> Nuovi testi in T sono stati pubblicati da Shabo Talay, con l'aggiunta di ulteriori studi comparativi e diacronici sulla lingua,<sup>58</sup> di cui ha rintracciato la più antica traccia scritta in alcune iscrizioni siriane tarde dal Tūr ʿAbdīn.<sup>59</sup>

Un dizionario comprensivo del T che includa anche i verbi rappresenta ancora una delle maggiori lacune negli studi neoaramaici, ma si attende a breve termine la pubblicazione dell'indice lessicale del materiale verbale della grammatica di Ritter annunciato dai semitisti della scuola di Mosca.<sup>60</sup> Un progresso sostanziale nella lessicologia ed etimologia della lingua è rappresentato dalla monografia di Aziz Tezel (2003), importante anche per ricostruire la storia dei contatti linguistici nel Tūr ʿAbdīn, prospettiva cui ha contribuito anche lo studio recente della figlia Sina sull'identificazione dei prestiti arabi in T.<sup>61</sup>

Sul versante dialettologico, l'appello di Jastrow (2002) a ulteriori indagini sul terreno è rimasto finora inascoltato, e la maggior parte delle varietà dei villaggi attende ancora di essere descritta: questo deficit di documentazione ha inevitabili riflessi anche per lo studio del lessico e dei contatti linguistici, considerando che la varietà urbana attinge i suoi prestiti soprattutto dall'arabo, le varietà dei villaggi piuttosto dal curdo.<sup>62</sup>

Non più che un cenno può essere dedicato qui a sottolineare la rilevanza linguistica – ancora quasi tutta da indagare – della recente rinascita del T come lingua letteraria e teatrale nella città siriana di Qamišli e nella diaspora nord-europea (particolarmente in Olanda).<sup>63</sup> si segnalerà tuttavia che la con-

57 Ishaq 1990 (codificata una sorta di koinè mista tra la varietà urbana e quelle dei villaggi); tra i molti strumenti didattici che fanno uso di questa ortografia segnaleremo qui soltanto Ishaq et al. 1988 (dizionario svedese-T) e 1992 (grammatica T essenziale).

58 Talay 2004 (racconto autobiografico del rapimento del sacerdote Melki Tok), 2008b (isoglosse tra il T e il NANE). Tra i contributi di altri studiosi alla ricerca linguistica sul T ricorderemo qui soltanto Kim 2010 (cronologia dei principali mutamenti fonologici), Hoberman 1990 (formazione dei pronomi personali), Contini 1997 (grammaticalizzazione di marche TAM), Tomal 2008: 27–68 (tempi verbali), Hemmauer–Waltisberg 2006 (sintassi della frase verbale).

59 Talay 2009b; sulla storia linguistica della regione è ancora utile Macuch 1991.

60 Ai quali si deve anche un esteso profilo del T in russo nell'introduzione alle lingue semitiche curata da Anna Belova: Kogan–Loesov 2009.

61 A. Tezel 2003; S. Tezel 2011. Tra i più recenti studi specifici di lessicologia T segnaleremo almeno Weninger 2002 (parti del corpo e fluidi corporei) e Abdalla 2005 (lessico agricolo).

62 Jastrow 1985: xvii.

63 Mengozzi 2003; Talay 2008c (sull'opera del poeta siriano Danḥo Dahḥo).

correnza del *ktobonoyo*, il siriano letterario parlato, e l'opposizione della Chiesa siro-ortodossa hanno gravemente limitato l'uso del T, tanto più se scritto in grafia latinizzata, anche nella diaspora.<sup>64</sup>

#### 4. Il neoaramaico di nord-est (NANE)<sup>65</sup>

##### 4.1 *Le prime testimonianze*

Il primo europeo a menzionare l'aramaico parlato nella regione di Mossul sembra essere stato ancora Carsten Niebuhr,<sup>66</sup> ma due secoli prima esigui scampoli di materiale NANE erano stati registrati dal futuro "Cosmographe du Roi" André Thevet (m. 1590), che aveva viaggiato nel Levante e in Mesopotamia alla fine degli anni 1540: questi furono scoperti in un manoscritto della Bibliothèque nationale de France di Parigi, identificati come campioni della parlata neoaramaica della piana di Mossul (*fellīhī*) e pubblicati da Marcel Cohen nel 1930. Benché la dialettologia neoaraba possa vantare una descrizione grammaticale già all'altezza del 1508 (consacrata da Pedro de Alcalá alla parlata di Granada), anche il neoaramaico sembra avere le sue patenti di nobiltà in epoca rinascimentale, come vedremo confermato per il NMd (→ 5.1). Al di fuori dell'orizzonte europeo, parlanti di varietà giudaiche del NANE sono segnalati a Safed in Galilea nel tardo medio evo da testimonianze in arabo giudaico.<sup>67</sup>

##### 4.2 *La ricerca sul NANE nell'epoca di Nöldeke*

Le prime informazioni consistenti sul NANE si debbono però all'attività dei missionari presbiteriani americani che operarono nella regione di Urmia, nell'Azerbayğān persiano, dal 1835 sotto la guida del Rev. Justin Perkins

---

<sup>64</sup> Kiraz 2007.

<sup>65</sup> A causa della straordinaria quantità di ricerche condotte su questo sottogruppo, particolarmente durante la quinta fase, la presente rassegna sarà ancora più selettiva, e inevitabilmente arbitraria, che per gli altri: l'omissione di uno studio non andrà pertanto in alcun caso interpretata come un giudizio di valore.

<sup>66</sup> *Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern*, II, Kopenhagen: Möller, 1778, p. 352.

<sup>67</sup> Discussione della testimonianza e di una citazione in NANE in Hopkins 2000; → 6.2.1, *infra*.

(1805–1869),<sup>68</sup> che stabilì anche una tipografia nella città nel 1840 e iniziò a pubblicare testi religiosi e strumenti didattici per la parlata NANE locale,<sup>69</sup> che contribuì a fissare come lingua letteraria in caratteri siriaci orientali:<sup>70</sup> questa lingua è nota come *suret* nell'uso linguistico indigeno e come “neo-siriaco” o “siriaco moderno” nella terminologia occidentale.

Uno degli assistenti di Perkins, David T. Stoddard (1818–1857), pubblicò nel 1855 una grammatica “of the modern Syriac language, as spoken in Ooromiah, Persia, and in Koordistan”. Questa descrizione ancora piuttosto rudimentale, che teneva conto in qualche misura anche delle parlate NANE cristiane di altre località dell'Azerbaygān persiano e della Turchia sud-orientale,<sup>71</sup> svolse tuttavia un ruolo cruciale nel fornire a Nöldeke sufficiente documentazione della lingua parlata, a complemento della letteratura stampata dai missionari americani e delle poche preghiere e lettere in *suret* pubblicate da Emil Rödiger (1801–1874) tra il 1838 e il 1840,<sup>72</sup> per consentirgli di comporre la prima delle sue grandi grammatiche di lingue aramaiche, la *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und im Kurdistan*: un'opera la cui eccellenza si è confermata nel tempo,<sup>73</sup> ammirevole – soprattutto in considerazione dello stato e della qualità delle sue fonti – in particolare per il suo trattamento della morfologia e della sintassi e ancor più dei prestiti stranieri (persiani, curdi, turchi e arabi) importati in c.Urmia.<sup>74</sup> In quella che sarebbe diventata il modello per altre grammatiche descrittive di lingue neosemitiche compilate nei decenni seguenti anche al di fuori della Germa-

68 Rosenthal 1939a: 255; Macuch 1976a: 116–136.

69 Macuch 1976a: 136–189 (pubblicazioni in *suret* della missione presbiteriana americana); Coakley 2007: 200–215 (polizze di stampa in caratteri siriaci orientali usate dall'American Board for Foreign Missions a Urmia).

70 Sulla cristallizzazione letteraria del NANE di Urmia lo studio fondamentale è Murre-van den Berg 1999; sullo sviluppo progressivo in senso storico-etimologico della sua ortografia piuttosto conservativa e standardizzata, nettamente dipendente dalla siriana classica, si veda ora Kiraz 2012: 354–356, che ne sottolinea le differenze rispetto all'adattamento indigeno della scrittura siriana per scrivere in NANE del Kurdistan iracheno e della piana di Mossul dal XVI secolo.

71 Stoddard 1855; cfr. Rosenthal 1939a: 262–263; Polotsky 1961: 2; Macuch 1976a: 131–133.

72 Riferimenti in Krotkoff 1990: 4, che segnala le preghiere incluse nella *Chrestomathia syriaca*, Halle a.d. Saale 1838, pp. 138 s., come i primi testi neoaramaici pubblicati in Europa.

73 Nöldeke 1868; cfr. Rosenthal 1939a: 263–265; Polotsky 1961: 2 ss.

74 Le varietà NANE saranno contrassegnate nel seguito con l'indicazione della località d'origine preceduta da “c.” per le cristiane e “g.” per le giudaiche: così, p.es. “g.Koy Sanjaq” designerà la parlata giudaica di Koy Sanjaq nel Kurdistan iracheno.

nia,<sup>75</sup> Nöldeke rilevava lucidamente i limiti dell'ortografia del siriano classico nel rappresentare la complessità fonologica del neoaramaico orientale, che richiedeva il ricorso a una trascrizione fonetica. Benché non dotato del talento del linguista di terreno, o anche soltanto di spiccate capacità epilinguistiche per le lingue parlate del Vicino e Medio Oriente,<sup>76</sup> il semitista di Strasburgo sapeva tuttavia apprezzare queste qualità nei colleghi più giovani, come Prym e Socin, che furono i primi a registrare sul terreno un gran numero di testi orali in una molteplicità di dialetti NANE, che Socin pubblicò nel 1882, dando occasione a Nöldeke di scrivere lo stesso anno una recensione, come sempre ricca di acute osservazioni di interesse diacronico e comparativo.<sup>77</sup>

Grazie ai già menzionati testi neoaramaici orientali in scrittura siriana, che comprendevano anche numerosi manoscritti in NANE cristiano del Țiāri, riportati a Berlino da Sachau nel 1880 e in parte pubblicati da Lidzbarski nel 1896,<sup>78</sup> e già in precedenza grazie a ecclesiastici siriani orientali e caldei consultati dai semitisti europei, quali Rubens Duval a Parigi e Ignazio Guidi a Roma,<sup>79</sup> sempre più materiali scritti in NANE, alcuni dei quali composti nel XVII sec., vennero a conoscenza degli studiosi occidentali. A questi si aggiunsero i dati raccolti sul terreno da linguisti di professione e dai missionari cristiani attivi a Urmia e in seguito anche a Mossul, che inoltre stamparono un numero notevole di testi in *suret* di varia tipologia,<sup>80</sup> dando luogo alla composizione di descrizioni grammaticali tuttora utili, come quelle prodotte nello stesso anno 1895 dall'antico direttore della Archbishop of Canterbury Mission in Urmia, Arthur John Maclean (1858–1943),<sup>81</sup> e dallo stesso Eduard Sa-

75 Questa asserzione di Enno Littmann è riportata da Rosenthal 1939a: 265.

76 Rosenthal 1939a: 264 s., che rievoca lo scarso successo di Nöldeke nell'esercitarsi a parlare NANE con uno dei suoi consulenti di madrelingua in Germania.

77 Socin 1882; Nöldeke 1882; Rosenthal 1939a: 258. Sono invece rimasti inediti i testi in NANE cristiano registrati negli anni 1902–05 da Eugen Prym a Bonn con un ecclesiastico siriano-orientale: cfr. Becker 1932: 460 s.

78 Lidzbarski 1896; cfr. Nöldeke 1896; Rosenthal 1939a: 260.

79 Duval 1883 (testi da Salamas, nell'Azerbayğān persiano: un testo nella varietà giudaica dalla stessa località fu pubblicato da Gottheil 1893); Guidi 1883 (testi in *fellīhī* della piana di Mossul).

80 Attività editoriale in *suret* della missione episcopale anglicana: Rosenthal 1939a: 255–258; Macuch 1976a: 201–205; Coakley 1985 (bibliografia), 1992 (storia della missione), 2007: 229–231 (polizze di stampa in caratteri siriani orientali); della missione cattolica lazzarista a Urmia: Macuch 1976a: 189–201; della missione cattolica domenicana a Mossul: Macuch 1976a: 103 ss. e 211 ss.; Coakley 2007: 230 s. (polizze di stampa in caratteri siriani).

81 Maclean 1895; cfr. Nöldeke 1896, Rosenthal 1939a: 266; Polotsky 1961: 2.

chau (1845–1930).<sup>82</sup> Benché l’attendibilità dei suoi dati fonologici sia fortemente limitata dal suo ricorso esclusivo alla trascrizione del NANE in caratteri siriaci, la grammatica di Maclean offriva ricca informazione comparativa sulle diverse varietà parlate, come pure il suo dizionario di poco successivo (1901), che conteneva anche il primo – e per molti decenni l’unico – tentativo di classificare i dialetti NANE allora noti.<sup>83</sup> Esigui campioni di diversi dialetti NANE giudaici del Kurdistan iracheno e dell’Azerbaygān persiano erano già stati pubblicati da Albert Löwy e Richard Gottheil (1862–1936), tra gli altri, durante gli ultimi decenni del XIX secolo, mentre nel 1904 Felix Perles riconobbe correttamente una varietà g.NANE nel campione appena riportato da Jacques de Morgan (1857–1924) da Sihneh nel Kurdistan iraniano.<sup>84</sup> Il domenicano Jacques Rhétoré (1841–1921), che compose anche poesia in *suret* – con lo pseudonimo di “Jacques l’Étranger” (*Ya‘qo Nuḵrāyā*) – nel corso della sua lunga attività come missionario nelle regioni di Mossul e di Van, compilò una grammatica didattica della lingua che conserva una sua utilità per la linguistica del NANE a dispetto dell’intento prescrittivo e dell’uso della scrittura siriana orientale.<sup>85</sup>

#### 4.3 Il periodo tra le due Guerre mondiali

Dopo la I Guerra mondiale continuò la pubblicazione di testi NANE, tanto cristiani quanto giudaici. La missione presbiteriana americana, rifondata a Urmia e Tabriz nel 1920 con una nuova tipografia, riprese presto la propria attività editoriale in *suret*.<sup>86</sup> La comunità assira nell’Unione Sovietica negli anni 1920 e 1930 intraprese un’intensa attività editoriale ricorrendo al cosid-

82 Sachau 1895; cfr. Nöldeke 1896, Rosenthal 1939a: 265 s. Semitista formatosi nella filologia aramaica classica e soprattutto araba, esperto viaggiatore in Siria e Mesopotamia (negli anni 1879–80 e 1897–98, per raccogliere manoscritti e rilevare iscrizioni in siriano e in arabo), Sachau contribuì alla linguistica del NANE, oltre alla grammatica del *fellihī*, uno studio sulla poesia popolare (spesso multilingue a strofe alterne) dei Siri orientali (1896) e una descrizione dei manoscritti in NANE cristiano e in T conservati a Berlino (1899), perlopiù copiati su sua iniziativa; si veda Kaufhold 2011b con ulteriori riferimenti.

83 Maclean 1901: xii–xv; cfr. Rosenthal 1939a: 268.

84 Per i testi di Löwy e Gottheil cfr. Rosenthal 1939: 259 e la n. 78, *supra*; per lo scampolo da Sihneh: de Morgan 1904: 312–322 e Perles 1904; cfr. Polotsky 1961: 29 e n. 1.

85 Rhétoré 1912, su cui il giudizio di Rosenthal 1939a: 256 appare troppo severo. Sull’opera di Rhétoré in *suret* si vedano ora Poizat 2005, e Mengozzi 2011, entrambi con copiosi riferimenti.

86 Coakley 2007: 240–245.



detto *Novyi Alfavit*, congegnato da linguisti indigeni per il NANE scritto sviluppato dal dialetto cristiano di Urmia e usato per pubblicare libri e giornali e nell'insegnamento della lingua.<sup>87</sup> Un'utile grammatica del dialetto c.Urmia scritto nel "nuovo alfabeto" è stata pubblicata nel 1935 da Q.I. Marogulov,<sup>88</sup> mentre lo schizzo della lingua incluso da Gotthelf Bergsträsser nella sua precitata *Einführung* risulta assai inferiore allo standard del suo lavoro sul NAO.<sup>89</sup> Ai tardi anni 1930 data il primo orientamento verso il NANE della multiforme curiosità linguistica di Hans Jakob Polotsky (1905–1991), rivolto tanto ai testi assiri in *Novyi Alfavit* quanto all'interazione con parlanti di varietà NANE giudaiche immigrati nella Palestina Britannica, benché i frutti di questo interesse siano stati pubblicati solo nel periodo successivo.<sup>90</sup>

Gli anni 1930 videro le conseguenze drammatiche dell'immigrazione forzata in Iraq, sul finire della I Guerra mondiale, degli Assiri originari di diverse regioni della Turchia sud-orientale, soprattutto del Hakkari: il loro impiego come Assyrian Levies nell'esercito britannico contrapposte alle popolazioni musulmane del nord e del sud dell'Iraq causò ulteriore ostilità contro di loro, fino alla crisi sanguinosa che obbligò la Gran Bretagna e la Francia a concordare il loro insediamento nella valle del Ḥabūr, nella Siria nord-orientale sotto Mandato francese, tra il 1933 e il 1937.<sup>91</sup>

---

87 Polotsky 1961: 3–6; Kapeliuk 2006: 381–383, con ulteriori indicazioni bibliografiche.

88 Polotsky 1961: 4 e *passim*; se ne veda l'eccellente traduzione francese (1976) realizzata da Olga Kapeliuk.

89 Bergsträsser 1928: 89–93 (+ 1 *specimen* testuale, 93–96). Ringrazio Simon Hopkins per aver attirato la mia attenzione sul punto.

90 Specialista di linguistica egiziana (segnatamente copta) e semitica (in particolare etiosemitica) tra i massimi del '900, Polotsky eccelleva particolarmente nell'analisi sintattica, estesa alla comparazione tipologica delle molte lingue di cui aveva pratica diretta, ripudiando informazioni e analisi di seconda mano e inclinando a una metodologia strutturalista piuttosto sincretistica; della vasta letteratura su di lui ci si limita qui a rinviare all'eccellente profilo di Hopkins 1992 e al ragguaglio di Maas 2010/1: 591–596, con ulteriori riferimenti; dal suo *Nachlass* scientifico Olga Kapeliuk ha fatto scaturire preziosi contributi postumi (p.es. Polotsky 1996, Kapeliuk 2005), mentre la copia della sua introduzione inedita – sperimentata in decenni di insegnamento della lingua – alla varietà g.Zakho, a lungo consultabile presso la biblioteca dell'Università Ebraica di Gerusalemme, risulta ora irreperibile (E. Cohen 2012: 1 ss.).

91 Dell'immensa bibliografia sulla questione mi limiterò a citare qui la trattazione più pertinente ai fini linguistici procurata da Talay 2008: 3–37 (breve storia degli Assiri del Hakkari [o "di montagna"] prima e dopo la loro immigrazione in Siria e loro coordinate sociolinguistiche).

#### 4.4 La fioritura internazionale della ricerca sul NANE

Nel corso del primo ventennio dopo la fine della II Guerra mondiale fu pubblicata una considerevole quantità di testi in NANE, tanto nelle varietà giudaiche del Kurdistan iracheno – soprattutto traduzioni bibliche (definite nella tradizione indigena *targum* come le molto più note versioni in diverse varietà di aramaico giudaico classico) e proverbi nel dialetto di Zakho – da parte, tra gli altri, di Josef Joel Rivlin (1889–1971) e Judah Ben-Zion Segal (1912–2003),<sup>92</sup> quanto in c.Urmia letterario in *Novyi Alfavit*, studiati dall'ittitologo e semitista Johannes Friedrich (1893–1972).<sup>93</sup> Particolarmente attivo nell'edizione e nella descrizione linguistica di c.Urmia e di altre varietà NANE, anche in prospettiva diacronica e comparativa, è risultato il prolifico semitista georgiano Konstantin G. Tsereteli (1921–2004),<sup>94</sup> la cui fedele applicazione alla filologia neoaramaica ha prodotto antologie di testi di lingua, copiosi saggi su quasi ogni possibile tema della fonologia e morfologia del NANE, e un fortunato profilo sintetico della lingua in russo, tradotto in italiano nel 1970 su iniziativa di Giovanni Garbini, e successivamente anche in tedesco.<sup>95</sup>

L'immigrazione in massa in Israele nel 1950–51 della maggior parte della popolazione parlante NANE giudaico dell'Iraq (nota come “Operazione Esdra e Neemia”) ha ravvivato l'interesse dei semitisti israeliani per tutti questi dialetti, non solo per la più nota varietà di Zakho. In particolare, in una serie di articoli e recensioni di straordinaria concisione ed eleganza, Hans Jakob Polotsky ha sviluppato una sofisticata analisi del sistema verbale del NANE, oltre a contribuire alle sezioni su c.Urmia e g.Zakho nella seconda parte dell'*Aramaic Handbook* di Rosenthal,<sup>96</sup> e inoltre addestrato diversi allievi (in particolare Gideon Goldenberg, Olga Kapeliuk e Iddo Avinery) che hanno continuato la sua analisi delle sottigliezze della lingua, un'attività che appartiene per la maggior parte alla quinta fase della ricerca sul NANE.

92 Si vedano, a titolo d'esempio, Rivlin 1958 e Segal 1955.

93 Friedrich 1960 è il risultato più consistente di questo filone di ricerche coltivato tra il 1959 e il 1963; cfr. l'importante riscontro di Polotsky 1962.

94 Van Rompay 2011; oltre 70 titoli della bibliografia di Tsereteli – consultabile in Contini–Pennacchietti–Tosco 1993: xv–xxiv – vertono sul neoaramaico: includiamo nella nostra selezione bibliografica finale solo alcuni dei volumi più significativi.

95 Tsereteli 1970 e 1978; il libro ha suscitato un denso ragguaglio critico di Polotsky, apparso postumo (1996).

96 Polotsky 1961, 1967, 1979 e 1986.

Uno degli allievi e collaboratori di Polotsky, Yona Sabar, parlante madrelingua di g.Zakho,<sup>97</sup> ha dedicato quasi tutta la propria carriera scientifica ai dialetti NANE giudaici del Kurdistan iracheno, producendo fin dagli anni 1970 una catena ininterrotta di edizioni di testi e di saggi linguistici: tra le sue innumerevoli pubblicazioni spiccano l'edizione di una serie di traduzioni bibliche e di testi in prosa originali in g.NANE in caratteri ebraici, copiati nel XVII sec. a Nerwa e ad Amadia, oltre alla produzione più recente e più abbondante nella varietà di Zakho.<sup>98</sup>

Nello stesso periodo altre descrizioni linguistiche ed edizioni di testi, tanto di materiali orali registrati sul campo quanto della produzione scritta giudaica come cristiana, sono stati contribuiti – per citare soltanto una selezione rappresentativa a causa dei limiti di spazio – da Irene Garbell per le varietà g.NANE dell'Azerbaygān persiano, da Fabrizio Pennacchietti per testi cristiani dell'Iran settentrionale raccolti da Enrico Cerulli, da Heidi Jacobi per il dialetto di Txuma degli Assiri del Hakkari reinsediati sul Ḥabūr, da Georg Krotkoff per la varietà c.Arādhin del Kurdistan iracheno settentrionale.<sup>99</sup> Una ricca e variegata antologia di testi in *suret*, con un consistente glossario, è stata pubblicata da Rudolf Macuch in collaborazione con il suo assistente Estiṣphan Panoussi, parlante nativo del dialetto cristiano di Sanandaḡ (= *senāya*) nel Kurdistan iraniano.<sup>100</sup>

Oltre al diatopico, il principale asse di variazione dialettale emerso con sempre maggiore evidenza in questo periodo è quello comunitario (= *communal*, nella terminologia introdotta famosamente da Haim Blanc nel 1964 nella dialettologia neoaraba), vale a dire l'alto grado di diversità – al punto da rendere non di rado impossibile l'intercomprensione – tra le varietà NANE parlate dagli ebrei e dai cristiani nelle stesse città o regioni: questo tema ha ricevuto crescente attenzione dagli anni 1970, consentendo un sensibile progresso rispetto allo stato delle conoscenze all'epoca di Nöldeke e Maclean.<sup>101</sup>

97 La selezione bibliografica in calce al presente saggio comprende solo un'esemplificazione rappresentativa dell'opera di Sabar; una commovente rievocazione della sua non sempre agevole collaborazione con Polotsky ha proposto da poco il figlio Ariel: A. Sabar 2008: 160–166 e *passim*.

98 Illustrazione dei generi principali di questa letteratura in Sabar 1976, elenco quasi completo dei testi pubblicati in Sabar 2002.

99 Garbell 1965a; Pennacchietti 1971; Jacobi 1973; Krotkoff 1982.

100 Macuch–Panoussi 1974.

101 Si veda lo stato della questione tra storia linguistica e dialettologia in Khan 2007: 101–112, con esemplificazione di alcune variabili diagnostiche e ulteriori riferimenti.

#### 4.5 Gli studi sul NANE negli ultimi 25 anni

La fase più recente della ricerca sul neoaramaico ha visto un aumento senza precedenti dell'attenzione rivolta in particolare a questo suo sottogruppo più variegato, in misura tale che non sarebbe possibile darne conto adeguatamente nel poco spazio a disposizione. Procederò dunque a un'esposizione per *capita selecta*, che molto deve alle rassegne contribuite negli ultimi 12 anni dagli specialisti del settore.<sup>102</sup>

Per quanto concerne lo studio linguistico del NANE scritto, mi limiterò a menzionare la prosecuzione dell'edizione da parte di Yona Sabar dei testi letterari g.NANE, tanto tradotti dall'ebraico biblico e dall'aramaico targumico quanto le composizioni originali, in diversi dialetti del Kurdistan iracheno del tipo oggi definito localmente *lishana deni* ("la nostra propria lingua"); Sabar ha anche pubblicato un ampio dizionario di questo materiale, mentre Margo Rees ne ha analizzato la tecnica di traduzione.<sup>103</sup> Sul versante cristiano, I risultati più significativi mi sembrano rappresentati dalla monografia di Heleen Murre-van den Berg sulla cristallizzazione della lingua letteraria cristiana di Urmia per impulso dei missionari protestanti attivi nella regione nel XIX secolo e l'edizione per cura di Alessandro Mengozzi di una raccolta di poesia religiosa del XVII secolo dall'Iraq settentrionale, in particolare di autori della "scuola di Alqosh", arricchita da un'eccellente introduzione linguistica e letteraria e da un sostanzioso glossario; merita anche segnalazione l'iniziativa lanciata da Fabrizio Pennacchietti e dai suoi discepoli di un grande progetto (significativamente battezzato *Dorek*) di edizione e studio lessicale di testi manoscritti in c.NANE dall'Iraq.<sup>104</sup>

Nell'assai sintetico resoconto che segue dei progressi più recenti dell'attività linguistica di campo sui dialetti parlati del NANE non seguirò alcuna delle ipotesi correnti di classificazione che hanno sostituito l'antico tentativo pionieristico di Maclean,<sup>105</sup> ma aderirò alla disposizione latamente

102 In particolare: Jastrow 1997 e 2002, Khan 2007a e 2011, e Mengozzi 2012.

103 Sabar 2002, su cui si vedano i rilievi etimologici di Mutzafi 2011b; Reeves 2008.

104 Murre-van den Berg 1999; Mengozzi 2002; Pennacchietti et al. 2005.

105 Si vedano almeno gli studi di Fox 1994 (classificazione di 11 varietà NANE sulla base di 24 isoglosse innovative, perlopiù morfologiche), Goldenberg 2000 (ricostruzione degli antecedenti proto-neoaramaici della variazione contemporanea), Kim 2008 (applicazione del concetto di continuum dialettale), Mutzafi 2008b (tratti definitivi del g.NANE "trans-Zab"), Talay 2008a: 43–53 (classificazione in 5 sottogruppi delle 25 varietà c.NANE degli Assiri del Ḫabūr).

geografica adottata da Geoffrey Khan nella sua presentazione online del North-Eastern Neo-Aramaic Database Project da lui coordinato:<sup>106</sup>

– *Turchia sud-orientale*: Sono stati pubblicati molti materiali testuali e studi descrittivi delle varietà cristiane originariamente parlate soprattutto nell'area del Hakkari e oggi continuate nei dialetti parlati dagli Assiri del Ḥabūr o da parlanti nella diaspora, p.es. in Australia o negli Stati Uniti: tra i primi Shabo Talay ha condotto un intenso lavoro sul terreno tra il 1997 e il 2004, coronato dalla pubblicazione di una grammatica comparata di questi dialetti e di un imponente corpus di testi, mentre è in preparazione il corrispondente dizionario;<sup>107</sup> le varietà cristiane di Jilu e Bohtan sono stati descritte da Samuel Fox;<sup>108</sup> il dialetto estremamente originale c.Hertevin, a est di Siirt, è stato scoperto e nel 1988 descritto da Otto Jastrow, alimentando un fertile dibattito scientifico centrato sulle implicazioni diacroniche e comparative della sua morfologia, soprattutto verbale, assai singolare.<sup>109</sup>

– *Iraq nord-occidentale*: Molto attento lavoro descrittivo è stato eseguito tanto sulle varietà giudaiche, perlopiù con informanti oggi residenti in Israele, quanto sulle varietà cristiane con informanti che vivono nella diaspora. Il raggruppamento dialettale meglio studiato è ancora il giudaico *lishana deni*, che ha visto un rinnovo d'attenzione verso il dialetto di Zakho (da parte di I. Avinery, S. Fassberg, G. Goldenberg e Y. Sabar, tra gli altri, cui si è ultimamente aggiunto Eran Cohen, allievo di Goldenberg e autore di un'analitica descrizione della sintassi del dialetto), come pure monografie esaurienti dedicate alle varietà di Betanure, Challa (attualmente in Turchia) e Amədia.<sup>110</sup> Tra le varietà cristiane, il raggruppamento dialettale della regione di Mossul appare ora meno omogeneo di quanto si ritenesse in passato, grazie all'assiduo lavoro di terreno condotto soprattutto da Geoffrey Khan e dai suoi allievi: a titolo d'esempio, Khan ha minuziosamente descritto la parlata di Qaraqosh, mentre Eleanor Coghill e Roberta Borghero hanno indagato rispettivamente le varietà

106 Nel sito <https://nena.caret.cam.uk>; cfr. Mengozzi 2012: 263 s.

107 Talay 2008a e 2009a.

108 Rispettivamente: Fox 1997 e 2009.

109 Jastrow 1988 e 1990; Tosco 1991; Goldenberg 1993.

110 Avinery 1988, Fassberg 2003, Goldenberg–Zaken 1990, Sabar 2005, E. Cohen 2012 (che fornisce tra l'altro un succinto schizzo della morfologia di g.Zakho, per cui sorprendentemente ancora manca una descrizione sincronica esauriente); Mutzafi 2008 (g.Betanure), Fassberg 2010 (g.Challa), Greenblatt 2010 (g.Amədia, varietà leggermente diversa da quella di cui Hoberman 1989 aveva descritto la morfologia verbale).

di Alqosh e di Karamlesh.<sup>111</sup> Una vera pietra miliare, sotto diversi rispetti, è rappresentata dall'ingente monografia in tre volumi di Khan su c.Barwar, il dialetto parlato dai rifugiati del distretto Barwari Bala nella provincia di Dehok, vicino al confine col Hakkari turco: oltre a un imponente glossario, quest'opera include – con una concessione all'approccio *Wörter und Sachen* più usuale in dialettologia araba che neoaramaica – un'eccellente sezione di illustrazioni della cultura materiale, particolarmente di strumenti di uso quotidiano nella vita rurale tradizionale.<sup>112</sup>

– *Iraq nord-orientale*: Menzionerò qui solo le esaurienti monografie di Geoffrey Khan su g.Arbil e g.Sulemaniyya e di Hezy Mutzafi su g.Koy Sanjaq.<sup>113</sup>

– *Iran nord-occidentale*: Per i dialetti cristiani dell'Azerbayğān iraniano merita di essere segnalata per l'originalità della sua analisi fonologica la monografia dedicata da Helen Younansardaroud alla varietà di Sardarid, presso Urmia, di cui è parlante madrelingua. Per quanto concerne i dialetti giudaici della regione, la recente descrizione di g.Urmi da parte di Geoffrey Khan rappresenta un opportuno complemento e aggiornamento della già menzionata trattazione dell'intero raggruppamento dialettale cui appartiene questa varietà, contribuita da Irene Garbell oltre 40 anni prima.<sup>114</sup>

– *Iran occidentale*: Per le varietà cristiane si menzionerà soltanto la ricerca condotta nei primi anni 1990 sul suo dialetto *senāya* (c.Sanandağ) da Estiphan Panoussi, mentre maggiore attività di descrizione, con l'ausilio di parlanti madrelingua emigrati in Israele, è stata eseguita sulle varietà giudaiche del Kurdistan iraniano, in particolare da Simon Hopkins su g.Kerend e altre varietà dello stesso raggruppamento dialettale, e ultimamente da Geoffrey Khan su g.Sanandağ.<sup>115</sup>

Il NANE è naturalmente un ambito d'applicazione ideale per studi sul contatto linguistico, a tutti i livelli. Questa tematica, non limitata alla *Lehnwörterkunde*, ha per conseguenza ricevuto notevole attenzione almeno dall'epoca di Nöldeke, sia pure non sempre in modo analitico o nel rispetto di una metodologia aggiornata della ricerca interlinguistica: tra i lavori più si-

111 Khan 2002; Coghill 2005; Borghero 2008.

112 Khan 2008b (il glossario include anche [pp. 1041–98] un'eccellente discussione di specifici campi semantici, con individuazione delle voci di prestito, e 62 figure di *realia*); cfr. Mengozzi 2012: 246–249.

113 Khan 1999 (g.Arbil) e 2004 (g.Sulemaniyya); Mutzafi 2004.

114 Younansardaroud 2001; Khan 2008c.

115 Panoussi 1990; Hopkins 1999 e 2002; Khan 2009.

gnificativi, mi limito a citare qui solo quelli offerti da – in ordine strettamente alfabetico – Michael Chyet, Irene Garbell, Otto Jastrow, Olga Kapeliuk, Geoffrey Khan, Fabrizio Pennacchietti, Yona Sabar e Shabo Talay.<sup>116</sup>

## 5. Il neomandaico

### 5.1 *Le prime notizie in Europa*<sup>117</sup>

Mentre l'esistenza dei Mandei, inizialmente noti come i “cristiani di San Giovanni”, fu nota agli studiosi europei solo dal 1555, in occasione degli incontri tra membri della comunità mandea di Bassora e i sovrani portoghesi del regno di Hormuz, l'identificazione della loro parlata come aramaica (chiamata “caldea” secondo l'uso umanistico dell'epoca) si deve al viaggiatore di origine fiorentina Girolamo Vecchietti nel 1604. Durante una breve sosta in un piccolo villaggio tra Baghdad e Bassora egli iniziò a conversare – in portoghese – con un mandeo:

Vennemi voglia di farne memoria di qualche parola e, trovandosi egli cortese, mandai alla barca a tor da scrivere ed avendone notate molte, alla fine mi avvidi che quella era lingua caldea.<sup>118</sup>

Solo la fondazione della missione carmelitana a Bassora nel 1623 avrebbe tuttavia prodotto i primi studi linguistici del mandaico (= Md): mentre un primo dizionario quadrilingue compilato prima del 1656 da Ignazio di Gesù che comprendeva il Md (accanto al persiano, all'arabo e al turco) è purtroppo andato perduto, il dizionario quinquilingue (che aggiungeva il latino alle quattro lingue già menzionate) attribuito a un altro carmelitano italiano, Matteo di San Giuseppe, è stato persuasivamente identificato da Roberta Borghero con il *Glossarium Sabico-Arabicum-Latinum-Turcum-Persicum* conservato in un manoscritto della biblioteca universitaria di Leida.<sup>119</sup> Questo vocabolario, che di fatto include molte voci neomandaiche (= NMd), ha esercitato notevole in-

116 Chyet 1995 (curdo); Garbell 1965b (curdo e azeri); Jastrow 2006 (arabo *qəltu*); Kapeliuk 2004 e 2011 (lingue iraniche e turciche); Pennacchietti 1988 (lingue iraniche); Sabar 1975 (ebraico israeliano), 1984 (arabo) e 1989 (apporti di sostrato e di adstrato); Talay 2013 (arabo *qəltu*).

117 Una più analitica rassegna storica della ricerca sul neo-mandaico, cui attingo molti dei dati qui presentati, si trova in Häberl 2009: 13–29.

118 Lupieri 1993: 97.

119 Borghero 1999–2000: 318.

fluenza sullo sviluppo degli studi linguistici sul Md, dal momento che il contenuto della sua colonna Md è stato consultato da Theodor Nöldeke e Rudolf Macuch nella preparazione delle rispettive grammatiche, nonché da Lady Drower e Macuch per il loro dizionario del Md classico.<sup>120</sup>

## 5.2 *La prima stagione di studi sul mandaico classico: l'“epoca di Nöldeke”*

I manoscritti raccolti dai missionari cattolici in Iraq consentirono le prime edizioni di testi Md in Europa nei primi decenni del XIX secolo: quest'attività editoriale verteva tuttavia soltanto sulla lingua classica, mentre il Md parlato fu ignorato dagli studiosi europei per diversi decenni, nonostante una rinnovata attività di indagini sul terreno tra i Mandeï dell'Iraq, condotte soprattutto dall'assiriologo E. Taylor negli anni 1820 e tre decenni più tardi dal già ricordato orientalista berlinese Heinrich Petermann, che nel 1854 raccolse numerose favole mandee (non però in NMd) e diversi manoscritti Md. Tra i risultati del rinnovato interesse per gli studi mandei generato dai viaggi di Petermann in Iraq e dall'attività filologica sul Md classico, la più importante conseguenza per gli studi linguistici fu la pubblicazione prima di un ampio articolo (1862), poi della grande grammatica del Md classico (1875) di Nöldeke, che tuttavia non poté avvalersi delle informazioni sulla fonologia del NMd e sulla pronuncia tradizionale del Md classico raccolte fin dal 1873 dal viceconsole francese a Mossul, Nicholas Siouffi, in parte pubblicate nel suo libro del 1880 sulla religione mandea.<sup>121</sup>

Purtroppo, Albert Socin, nel corso della sua ricerca linguistica sul terreno in Mesopotamia nel 1870 con Eugen Prym, che consentì loro di raccogliere la cospicua messe di testi T e NANE che pubblicarono poi nel 1881 e 1882, come si è visto, nonché importanti etnotesti in diversi dialetti curdi, non riuscì a trovare un informante mandeo in Iraq. Questa circostanza pare particolarmente infelice a chi consideri che le varietà irachene del NMd erano destinate a estinguersi nello spazio di un paio di generazioni, così che si comprende l'asserzione un po' iperbolica di Charles Häberl che la mancata registrazione di etnotesti in NMd iracheno da parte di Socin sia “one of the greatest tragedies to befall the study of Semitic languages in the modern era”.<sup>122</sup>

<sup>120</sup> Nöldeke 1875; Macuch 1965b; Drower–Macuch 1963.

<sup>121</sup> N. Siouffi, *Études sur la religion des Soubbas ou Sabéens...*, Paris 1880; cfr. Rosenthal 1939a: 226–233.

<sup>122</sup> Häberl 2009: 20.



L'“epoca di Nöldeke” vide in ogni caso un considerevole progresso nell'edizione di testi in Md classico, come pure l'edizione delle prime raccolte di coppe magiche e amuleti di piombo dalla Babilonia tardo-sasanide, la cui lingua fu subito correttamente diagnosticata da Nöldeke come più tarda di quella dei testi classici. In entrambi questi generi testuali e linguistici si segnala il contributo fondamentale all'edizione e allo studio linguistico del Md classico ed epigrafico prestato da Mark Lidzbarski, che abbiamo visto attivo nel 1896 nell'edizione di testi T e *suret* in scrittura siriana.<sup>123</sup> Per ragioni che mi rimangono misteriose, né Lidzbarski, né lo stesso Nöldeke rivolsero la loro considerevole versatilità filologica a studiare le tre leggende e le due lettere in NMd dell'Iran in scrittura Md pubblicate nel 1904 da Jacques de Morgan: sarebbe stato il massimo studioso della linguistica Md di un'epoca successiva, Rudolf Macuch, a fornire una riedizione, con traduzione tedesca e (implicita) analisi linguistica,<sup>124</sup> degli “unici campioni di scrittura NMd mai pubblicati”.<sup>125</sup>

### 5.3 L'inizio dell'attività di Lady Drower

Dopo la morte di Nöldeke nel 1930, la nuova fase degli studi mandaici vide l'inizio delle ricerche sui Mandeï di Lady Ethel Stephana Drower (1879–1972),<sup>126</sup> che sarebbero durate fino agli anni 1960 e avrebbero prodotto un numero straordinario di edizioni e traduzioni di testi Md classici, a seguire la sua fondamentale monografia sull'etnografia dei Mandeï (1937), non priva di indicazioni etnolinguistiche sul NMd: sono però lavori in massima parte pubblicati dopo la II Guerra mondiale e dunque pertinenti alla nostra quarta fase.

123 Cfr. Rosenthal 1939a: 233–238, con i necessari riferimenti.

124 J. de Morgan 1904: 273–286; Macuch 1989: 163–191.

125 Häberl 2009: 21.

126 La singolare figura di antropologa e semitista dilettante di Ethel Stephana Stephens, in seguito per matrimonio Lady Drower, a lungo residente in Iraq e autrice di un'imponente opera di mandeologia nonché di saggi pregevoli di etnografia e favolistica araba irachena, è stata rievocata in modo più familiare dalla figlia Margaret Hackworth-Jones (1999–2000) e da Buckley 2011 (selezione della sua corrispondenza con eminenti orientalisti, emendata però di ogni riferimento tecnico), in sede scientifica da Macuch 1974, che riporta anche la sua bibliografia (riprodotta per i soli titoli mandeologici in Buckley 2011: 259–260).

#### 5.4 Lady Drower e Rudolf Macuch

Come si sa, oltre a raccogliere decine di manoscritti Md e a pubblicarne molti testi accompagnati da precise traduzioni in inglese, Lady Drower offrì anche un contributo importante alla linguistica Md procurando, assieme a Macuch, il *Mandaic dictionary*, che incorporava anche lo schedario lessicale lasciato incompiuto da Lidzbarski:<sup>127</sup> uno strumento indispensabile, e ricco anche di voci NMd, benché oggi senza dubbio bisognoso di correzioni e supplementi.<sup>128</sup> Lady Drower, una dei pochissimi occidentali nella storia degli studi mandaici a saper parlare il NMd (una competenza molto ammirata dai suoi conoscenti mandei), condivideva tuttavia l'opinione negativa che i Mandeï stessi nutrivano per la loro lingua parlata (da essi denotata significativamente *raṭnā* lett. 'balbettio, parlata sconclusionata'), al punto da descriverla come "bastard colloquial Mandaean" e "a debased jargon intermixed with foreign words".<sup>129</sup> Questo non le impedì, fortunatamente, di pubblicare alcuni esigui spezzoni della lingua e persino di risolversi a registrare – in un sistema idiosincratico di trascrizione da lei inventato – una versione della ben nota leggenda del ponte di Šuštār, successivamente pubblicata da Häberl in trascrizione morfo-fonemica.<sup>130</sup>

Nel 1953 il semitista slovacco Rudolf Macuch (1919–1993),<sup>131</sup> allora docente all'università di Teheran, prese contatto con la comunità mandea di Ahvāz nel Ḥuzestān, oltre vent'anni dopo Lady Drower, e sostanzialmente riscoprì il NMd. Pur avendo inizialmente fatto uso della lingua solo in via ausi-

127 Di cui Rosenthal 1939: 238.

128 Drower–Macuch 1963, di cui Morgenstern 2009 ha proposto un'esauriente rassegna degli aspetti critici; della collaborazione con Macuch al dizionario fa fede il suggestivo carteggio di Lady Drower pubblicato da Buckley 2011, che il lettore aramaista troverà con disappunto privato di ogni traccia delle parole o locuzioni Md discusse.

129 Häberl 2009: 24.

130 Häberl 2009: testo no. 4.

131 Semitista di solida formazione grammaticale pre-strutturalista, Rudolf Macúch ha prodotto opere fondamentali di linguistica Md e NMd e di ebraico e aramaico samaritano, nonché un numero notevole di contributi ad altri ambiti dell'aramaico, non solo moderno. La straordinaria ricchezza d'informazione dei suoi scritti, sorretta anche da una larga competenza di lingue neosemitiche e di persiano, non si scompagna tuttavia da una caparbia adesione a interpretazioni linguistiche abbandonate dalla maggior parte degli addetti ai lavori e da una marcata vena polemica. La sua poliedrica figura scientifica è stata rievocata da Voigt–Segert 1994; per la sua bibliografia, per metà circa relativa al mandaico, si veda M. Macuch et al. 1989: xxv–xxxii.

liare nella confezione della sua grammatica Md,<sup>132</sup> egli comprese tuttavia pienamente l'urgenza di registrare il Md colloquiale corrente nel Huzestan. Nel corso della sua collaborazione con Lady Drower al dizionario Md, Macuch ricorse a molte delle voci elencate nel precitato *Glossarium* del XVII secolo, di cui riconobbe correttamente la natura in prevalenza colloquiale.<sup>133</sup> La sua partenza dall'Iran nel 1965 per ricoprire la cattedra di semitistica di Berlino avrebbe purtroppo reciso i suoi rapporti con parlanti madrelingua di NMd fino al 1990: un intervallo cronologico che ci trasporta direttamente nel quinto periodo della storia della ricerca sul NMd. Questa circostanza potrebbe contribuire a spiegare l'assenza del NMd dal secondo volume dell'*Aramaic Handbook* di Rosenthal (1967), che si è visto includere selezioni testuali e glossari degli altri tre sottogruppi del nearamaico, contribuiti dai loro specialisti più accreditati,<sup>134</sup> benché a quell'altezza cronologica Macuch avesse già pubblicato con minuzioso commento linguistico un testo NMd, un'altra versione della leggenda del ponte di Šuštar, nella miscellanea in onore del suo maestro di Bratislava, Jan Bakoš.<sup>135</sup>

### 5.5 L'epoca di Macuch, e oltre

Fino a pochi anni fa Macuch, il fondatore della linguistica NMd, era anche l'unico semitista a scrivere *ex professo* di questa lingua, in primo luogo attendendo ai testi nel dialetto di Ahvāz che aveva registrato in Iran negli anni 1950, che pubblicò nella sua *Neumandäische Chrestomathie* (1989), corredati di un breve glossario e di un'introduzione grammaticale. Quest'opera soffriva purtroppo di seri difetti nella metodologia linguistica adibita, già evidenti nella grammatica del 1965 e debitamente rilevati dai recensori:<sup>136</sup> oltre a confondere i livelli sincronico e diacronico, infatti, "Macuch had a pre-phonological approach to language studies",<sup>137</sup> tale che la sua descrizione del NMd oscurava alcuni tratti cruciali della struttura della lingua. La deprecabile abitudine dello studioso slovacco di reagire alle critiche dei colleghi con repliche vee-

132 Macuch 1965b, che reca in ogni caso nel titolo menzione del NMd allo stesso titolo del Md classico.

133 Macuch 1965b: 1–2.

134 Spitaler per il NAO, Ritter per il T e Polotsky per il NANE (g.Zaxo e c.Urmia).

135 Macuch 1965a.

136 Alla cui acerba confutazione puntuale Macuch dedicò molte decine di pagine di un libro (1976) peraltro ricco di informazioni e considerazioni di sicura utilità.

137 Per citare il verdetto lapidario di Jastrow 2002: 371.

menti e francamente sgradevoli, al punto di scoraggiare ogni discussione scientifica obiettiva, di fatto finì per consolidare il suo monopolio nella ricerca sul NMd, ma anche per ostacolarne il progresso.<sup>138</sup>

Nel 1993, l'anno della scomparsa di Macuch, vide la luce la sua seconda raccolta di testi NMd, registrati nel 1990 con un parlante più giovane del dialetto di Ahvāz in visita a Berlino: più ampia della precedente, questa silloge era corredata da uno schizzo grammaticale e un glossario più consistenti. La sua grande utilità potenziale era tuttavia sempre compromessa, benché meno delle opere precedenti, dalla scarsa dimestichezza dell'autore con la metodologia della linguistica descrittiva.<sup>139</sup>

Negli ultimi anni, fortunatamente, il rinnovato interesse per i Mandei e il mandeismo promosso da diverse istituzioni e iniziative scientifiche (p.es. alcuni convegni specifici organizzati dalla Aram Society di Oxford o la nuova collana "Mandäische Forschungen" pubblicata da Harrassowitz, per non citarne che due) ha anche favorito i contatti tra i parlanti NMd della diaspora mandea e gli studiosi occidentali, in particolare Jorunn Buckley dell'università di Toronto. Grazie anche alla sua mediazione, Charles G. Häberl ha saputo trarre il massimo frutto dalla disponibilità di un informante competente del dialetto NMd di Ḥorramšahr residente nello Stato di New York e pubblicato una descrizione esauriente di questa varietà che fa ricorso alle più aggiornate tecniche descrittive e comprende una selezione di testi orali con essenziale annotazione linguistica e un ampio glossario.<sup>140</sup> Questo strumento rappresenterà senza dubbio un importante stimolo verso ulteriori progressi nella linguistica NMd, che si auspica possano condurre in tempi abbastanza prossimi alla realizzazione di un dizionario comprensivo della lingua, tale da superare finalmente una strumentazione lessicografica fondata solo sui disomogenei glossari delle tre raccolte di testi attualmente disponibili,<sup>141</sup> come pure a una ricostruzione analitica della sua dialettologia, al momento limitata all'identificazione di varietà diatopiche diverse ad Ahvāz e Ḥorramšahr, e forse origina-

138 Si veda il severo giudizio ultimamente espresso da Gzella 2011.

139 Si veda anche il ragguaglio critico di Arnold 1996; è possibile che l'influenza del direttore della collana "Semitica Viva", Otto Jastrow, abbia lievemente temperato la refrattarietà di Macuch al rigore della descrizione linguistica.

140 Häberl 2009, da leggere col riscontro delle importanti recensioni di Gzella 2011 e Mutzafi 2011 (centrata su questioni di etimologia comparata del NMd, cui ha poi dedicato una monografia attualmente in corso di stampa).

141 Macuch 1989: 193–263 e 1993: 361–444 (Ahvāz); Häberl 2009: 293–366 (Ḥorramšahr).

riamente in altre località del Huzestan.<sup>142</sup> A questo proposito, l'asserzione ricorrente degli specialisti che il NMd sia l'unica varietà neoaramaica derivata direttamente dalla sua controparte letteraria tardo-aramaica<sup>143</sup> sembra difficilmente condivisibile, tanto per principî dialettologici generali quanto per la ragione concreta che un certo grado di variazione negli scritti letterari Md classici come le forme non standard ravvisabili nei testi magici testimoniano la coesistenza di diversi dialetti nella fase pre-moderna della lingua.<sup>144</sup>

## 6. Risorse editoriali e prospettive comparative

### 6.1 *Collane, periodici e risorse elettroniche degli studi neoaramaici*

Negli ultimi 25 anni la ricerca neoaramaistica, come l'aramaistica in genere, ha conosciuto un aumento senza precedenti di sedi editoriali, collezioni scientifiche e periodici disponibili ai suoi addetti ai lavori, il cui numero si è egualmente moltiplicato, benché naturalmente la loro ragione professionale o accademica non sempre rifletta la loro specializzazione nel neoaramaico. Quel che Franz Rosenthal scriveva nel 1978 a proposito degli studi aramaici in generale dopo la II Guerra mondiale vale oggi anche per il settore neoaramaico:

Periodical publications and collective enterprises have multiplied. Subjects for which it was difficult to find even one book are now often represented by a dozen. The number of academic institutions which offer instruction in at least some of our subjects has vastly increased all over the world. It was once the case that even a large and renowned university with all the basic facilities could boast of only one student at a time in a large field; now, it is not difficult to find many interested students even in smaller colleges.<sup>145</sup>

La *collana* più ricca di contributi nel settore è senz'altro "Semitica Viva" (Harrassowitz), fondata nel 1987 e giunta oggi a comprendere 52 volumi, 17 dei quali dedicati al neoaramaico; "Studies in Semitic Languages and Linguistics" (Brill) comprende finora solo 4 volumi sul neoaramaico, ma altri sono annunciati in uscita e 2 opere – una delle quali in più volumi – sono apparse

142 Cfr. Macuch 1993: xxviii-xxx, 1–15; Häberl 2009: 36–39, 265–266.

143 Macuch 1976a: 15–16; Häberl 2009: xxv e (in forma più attenuata) 2011: 725–726.

144 Cfr. Gzella 2011: 372.

145 Rosenthal 1978: 81.

presso lo stesso editore nella serie molto variegata dello “Handbuch der Orientalistik”; una collezione specifica è “Gorgias Neo-Aramaic Studies” (Gorgias Press), in cui sono stati pubblicati finora 7 volumi dal 2008 (compresa una ristampa), mentre altri sono in preparazione; diversi volumi di testi g.NANE a cura di Yona Sabar sono usciti a Gerusalemme per i tipi di Magnes.

Per quanto riguarda le *riviste*, oltre ai principali periodici degli studi orientali e semitici, che hanno tutti ospitato molte decine di articoli e recensioni di tematica neoaramaica negli ultimi 25 anni, il *Journal of the Assyrian Academic Society* merita una menzione particolare per l’abbondanza di informazioni utili che dispensa ogni anno sul NANE, mentre tra gli organi scientifici relativamente più giovani offrono con cadenza regolare articoli importanti *Aramaic Studies* e la *Mediterranean Language Review*, che contano specialisti della disciplina nei rispettivi comitati scientifici; un bollettino annuale di collegamento tra gli studiosi del neoaramaico, il *Neo-Aramaic Newsletter*, prima distribuito da Otto Jastrow, è ora pubblicato online da Geoffrey Khan,<sup>146</sup> tra l’altro con opportuna inclusione di rappresentazioni cartografiche.<sup>147</sup>

146 Nel già menzionato sito web del North-Eastern Neo-Aramaic Database Project di Cambridge.

147 Si tratta di cartine della distribuzione di alcune isoglosse fonologiche e morfologiche di varietà NANE soprattutto del Kurdistan iracheno. Un adeguato *corredo cartografico* è una conquista relativamente recente negli studi di dialettologia neoaramaica: gli scritti anteriori al 1980 ne erano generalmente privi, lasciando i lettori interessati alla contestualizzazione geografica dei dati nella necessità di procurarsi i resoconti di viaggio nelle regioni implicate o le monografie di etnografi e storici delle Chiese orientali più generosi di questi sussidi. Oggi disponiamo fortunatamente di eccellenti cartine del Tūr ‘Abdīn (Jastrow 1992: 3, dell’area di Midān con indicazione dei toponimi aramaici, mentre risulta ormai datata la cartina 7 di Anschütz 1984, che rappresenta la distribuzione del neoarabo *qəltu*, del curdo e del T nella regione intorno al 1970), della distribuzione delle principali varietà NANE dell’Iraq e dell’Iran (Mutzafi 2004: 13), degli insediamenti originari degli Assiri del Tīārī e degli attuali sul Ḥabūr in Siria nord-orientale (Talay 2008a: 14 e 37, rispettivamente), mentre per le aree dove si parlava il NMd si deve integrare la cartina di Buckley 2002: 2 (Häberl 2009 ne è purtroppo privo) con quelle più analitiche procurate 40 anni fa da Bruce Ingham (1973) per il neoarabo del Ḥuzestan. Vere e proprie carte *linguistiche*, tuttavia, sono, come si è accennato, disponibili a stampa solo per il NAO (Arnold–Behnstedt 1993) e per le altre varietà neoaramaiche parlate in Siria, censite in Behnstedt 1997. La dialettologia araba dispone da poco di uno strumento prezioso, ormai quasi completo, rappresentato dall’atlante onomasio-logico realizzato da P. Behnstedt e M. Woidich (WAD = *Wortatlas der arabischen Dialekte*, I-, Leiden – Boston: Brill, 2011-): nonostante la grande maggioranza delle varietà neoaramaiche siano ormai sopravvissute soltanto nella diaspora, un obiettivo auspicabile di un la-

Nell'ambito delle *risorse digitali*, a parte i numerosi siti internet che offrono informazioni – e persino corsi di lingua – sul neoaramaico, perlopiù naturalmente sul NANE, il sito scientifico più importante e di facile accesso è il ricchissimo Semitisches Tonarchiv der Universität Heidelberg ([www.semarch.uni-hd.de](http://www.semarch.uni-hd.de)), di importanza fondamentale per la conservazione e la diffusione della conoscenza del neoaramaico, come delle altre lingue neosemitiche, in forma digitale, attualmente rappresentata da centinaia di testi nelle varietà più importanti.

## 6.2 Il contributo del neoaramaico a prospettiva di ricerca più ampie

### 6.2.1 Il neoaramaico e la linguistica semitica comparata

Nei manuali introduttivi o nelle grammatiche comparate delle lingue semitiche pubblicati negli ultimi 20 anni si suole asserire preliminarmente l'intenzione di non trascurare le lingue neosemitiche, ma nella pratica questo principio viene poi applicato in modo molto inferiore a quanto aveva saputo fare Carl Brockelmann (1868–1956) nel suo classico *Grundriss der vergleichenden semitischen Grammatik* (1908–13).

Ci sono tuttavia importanti eccezioni: in particolare, sviluppi diacronici concretamente documentati nel neoaramaico sono stati esplicitamente proposti da Simon Hopkins e Geoffrey Khan, tra gli altri, come paralleli a evoluzioni soltanto ipotizzate per lingue semitiche pre-moderne;<sup>148</sup> l'esemplificazione dei processi di grammaticalizzazione in semitico di Aaron Rubin e il saggio più recente di Michael Waltisberg sulla tipologia sintattica assegnano il dovuto spazio ai dati neoaramaici, mentre l'importante opera d'insieme da poco contribuita dal compianto Gideon Goldenberg (1930–2013) ricorre largamente alla fenomenologia del T e del NANE, come delle altre lingue neosemitiche, per illustrare i “tratti, strutture, relazioni e processi” più ricorrenti nella storia delle lingue semitiche.<sup>149</sup>

---

voro d'*équipe* della dialettologia neoaramaica potrebbe essere la realizzazione di un atlante comparabile a quello neoarabo almeno per le parlate e per gli ambiti semantici per cui si dispone di sufficiente documentazione lessicale.

148 Hopkins 2005; Khan 2005.

149 Rubin 2005; Waltisberg 2011; Goldenberg 2013. Lo stesso vale naturalmente per i molti studi di morfosintassi semitica comparata di Werner Diem, che tuttavia confessa nel più recente (Diem 2012: vii), dedicato alle frasi con tematizzazione, che le idiosincratiche notazioni delle qualità vocaliche introdotte senza tregua da Ritter nel terzo volume dei testi T, di cui egli era il redattore, lo hanno tenuto a lungo lontano dalla pratica di questa lingua.

Un tema particolarmente interessante per la linguistica storica semitica, emerso soprattutto negli ultimi due decenni, è l'identificazione di parole o forme di aramaico parlato – di fatto, di proto-neoaramaico – in testi in altre lingue copiati negli ultimi secoli che precedono la prima produzione scritta in NANE nel XVII secolo: penso per esempio agli elementi neoaramaici specilati da Joshua Blau e Simon Hopkins in documenti medio-arabi rispettivamente cristiani e giudaici,<sup>150</sup> o rilevati da Gideon Goldenberg nelle opere grammaticali di Barebreo (1226–1286),<sup>151</sup> da Fabrizio Pennacchietti in manoscritti siro-orientali recenti del *Romanzo di Alessandro* e infine da Shabo Talay in iscrizioni siriane tarde del Ṭūr ʿAbdīn.<sup>152</sup> Se il numero di queste attestazioni del proto-neoaramaico nella *Nebenüberlieferung* dovesse moltiplicarsi in modo significativo nei prossimi anni, questo meriterebbe una ricerca specifica, analoga a quella, per citare un esempio recente in un ambito linguistico contiguo, consacrata all'analisi di termini proto-neopersiani in eterografia siriana orientale oltre che in giudeo-persiano.<sup>153</sup>

### 6.2.2 Il neoaramaico e la tipologia linguistica

Il contributo ricavato dal neoaramaico per la tipologia linguistica generale, tanto sincronica quanto diacronica (o piuttosto “pancronica”, secondo la definizione di Claude Hagège e André Haudricourt) è invece risultato finora molto inferiore a quanto potrebbe e dovrebbe essere: in particolare, nessuna varietà neoaramaica è stata considerata sistematicamente nel monumentale *World Atlas of Language Structures*,<sup>154</sup> mentre altre iniziative del Max Planck Institut o di altre istituzioni scientifiche che sostengono la ricerca tipologica coinvolgono occasionalmente anche specialisti di diverse varietà neoaramaiche: è stato questo il caso del progetto sul prestito grammaticale coordinato da Yaron Matras, cui hanno contribuito saggi importanti Werner Arnold per il

150 Blau 1983; Hopkins 2000.

151 Altre forme rimangono da scrutinare negli scritti di esegesi biblica, ancora in parte inediti, del grande poligrafo siro-ortodosso.

152 Goldenberg 1990 e 2000; Pennacchietti 1997; Talay 2009b.

153 Si vedano in particolare i contributi di Paola Orsatti e Mauro Maggi in L. Paul (ed.), *Persian origins – Early Judaeo-Persian and the emergence of New Persian. Collected papers of the symposium, Göttingen 1999*, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003.

154 M. Haspelmath et al. (eds), *World Atlas of Language Structures*, Oxford: OUP, 2005; il WALS ha tuttavia occasionalmente consultato esperti di neoaramaico su questioni molto specifiche, p.es. G. Khan sulle strutture genitivali e relative nel g.NANE di Arbel (Iraq).



NAO e Geoffrey Khan per il NANE.<sup>155</sup> Si deve tuttavia deplorare che l'iniziativa altrettanto importante sul prestito lessicale nelle lingue del mondo avviata da Martin Haspelmath e Uri Tadmor non abbia incluso alcuna lingua semitica, tanto meno neoaramaica, nel suo database.<sup>156</sup> Un'auspicabile maggiore cooperazione interdisciplinare sarebbe senza dubbio di grande vantaggio per entrambi i settori scientifici in questione.

## 7. Conclusioni provvisorie

Negli ultimi anni alcuni praticanti della linguistica neoaramaica hanno espresso valutazioni ottimistiche sullo stato attuale e sulle prospettive immediate della disciplina, pur sottolineando l'urgenza di eseguire un'accurata documentazione linguistica delle molte varietà minacciate d'estinzione nello spazio di una generazione.<sup>157</sup> Proprio la larga accessibilità di informanti nella diaspora europea e nordamericana (cui si è aggiunta da qualche tempo l'australiana) per le lingue parlate e di manoscritti con materiali NANE per le varietà scritte è certo all'origine dell'entusiasmo manifestato ultimamente da Alessandro Mengozzi:

Given the number of research projects devoted to them, the number of scholars engaged on them, the variety and richness of instruments at their disposal, this is clearly a very propitious time for NA studies, which are in a much better position than, e.g., Arabic, Ethio-Semitic or [...] Kurdish dialectology.<sup>158</sup>

Nel condividere questa valutazione, peraltro formulata prima che i venti di guerra venissero a compromettere gravemente il futuro del NAO in Siria, sembra tuttavia opportuno formulare a questo punto qualche riflessione sulla variazione dei profili professionali degli studiosi del neoaramaico nel corso del tempo e sulle possibilità d'istituzionalizzazione della disciplina.

Come si è visto, dagli inizi negli anni 1830 almeno fino agli anni 1890 gli studiosi attivi nello studio del neoaramaico, perlopiù naturalmente del NANE, sono stati semitisti generali, spesso specialisti di siriano piuttosto che

---

<sup>155</sup> Arnold 2007; Khan 2007b.

<sup>156</sup> Cfr. M. Haspelmath – U. Tadmor (eds), *Loanwords in the world's languages: A comparative handbook*, Berlin: Mouton de Gruyter, 2010. Un suggestivo esempio di collaborazione tra la linguistica tipologica e la neoaramaica è invece rappresentato dal brillante studio dell'ergatività (scissa) di Coghill–Deutscher 2002.

<sup>157</sup> Jastrow 2002: 375 ss.; Mengozzi 2012: 263 ss.

<sup>158</sup> Mengozzi 2012: 264.

di aramaico giudaico, e in ogni caso abituati a lavorare in una o più delle biblioteche europee meglio attrezzate per gli studi orientalistici: i casi di Röddiger, Nöldeke, Duval, Guidi e Parisot, pur tra loro molto diversi nella qualità e quantità dei loro contributi alla disciplina, corrispondono tutti a questo modello.

L'arrivo sulla scena dei primi veri praticanti della linguistica di campo, fossero essi linguisti professionisti di lingue vive vicino-orientali (non soltanto semitiche), come l'arabista finlandese Georg August Wallin (1811–1852) e un ventennio più tardi i nostri Prym e Socin, oppure missionari impegnati in attività editoriali o didattiche collegate alle lingue locali, come David Stoddard e poi A.J. Maclean o Jacques Rhétoré, o diplomatici (come il console prussiano a Damasco Johann Gottfried Wetzstein [1815–1905]) e viaggiatori (come il barone Heinrich von Maltzan [1826–1874]),<sup>159</sup> mostrò ad altri studiosi europei il modo di completare la loro formazione accademica nelle lingue semitiche classiche con la pratica di idiomi parlati nel Levante e nel Medio Oriente o nel Maghreb. Parecchi semitisti e islamisti furono pronti ad accettare questa sfida nei decenni seguenti, scegliendo più spesso come ambito di specializzazione uno o più dialetti arabi (come Wilhelm Spitta [1853–1883], il già nominato Hans Stumme, Adrien Barthélemy [1859–1949], in parte anche Enno Littmann [1875–1958] e Marcel Cohen [1884–1974], che finirono per dedicarsi piuttosto al neoetiopico), ma talvolta optando – anche – per il neoaramaico, ottenendo risultati di notevole qualità e persistenza: tra i casi emblematici di questa tipologia di studiosi basterà ricordare Eduard Sachau, Gotthelf Bergsträsser, Hellmut Ritter e Hans-Jakob Polotsky.

Il profilo professionale degli specialisti di linguistica o filologia neoaramaica, talvolta con una formazione accademica in linguistica descrittiva piuttosto che in filologia semitica o nelle tre lingue islamiche principali, è molto più recente. Il primo semitista a concentrarsi quasi esclusivamente sul neoaramaico è stato forse Konstantin Tsereteli, dagli anni 1940, mentre nella generazione seguente la palma della più alta specializzazione nel neoaramaico, anzi nel NANE, soprattutto giudaico, spetta senza dubbio a Yona Sabar. Tra gli attuali praticanti degli studi neoaramaici si trovano diversi linguisti di campo specializzati, che talvolta dividono la loro attività sulle lingue neosemitiche tra il neoaramaico e parlate di altri gruppi linguistici (neoarabo, neoetiopico, ebraico israeliano), aggiungendo occasionalmente alla loro panopia anche lingue non semitiche, come il neopersiano o diverse varietà di curdo.

---

159 Cfr. ora Behnstedt–Woidich 2013: 301 su Wallin e Wetzstein come pionieri della dialettologia araba di terreno.

Accanto a costoro, tuttavia, operano sempre neoaramaisti del tipo descritto in precedenza, che sono stati attirati allo studio del neoaramaico dalla loro competenza nella filologia dell'aramaico classico (siriano, aramaico giudaico babilonese o palestinese, mandaico): la loro consolidata esperienza della tradizione letteraria e del contesto culturale delle varietà aramaiche pre-moderne li ha spesso preparati a trattare più agevolmente – o almeno più spesso – con la più antica produzione scritta in neoaramaico che non con la registrazione di testi orali nelle varietà parlate contemporanee. Essi sono stati tuttavia in grado di ricostruire alcuni cruciali processi diacronici che aiutano a spiegare la forma e il funzionamento attuali di strutture grammaticali proprie dei dialetti contemporanei. È dunque chiaro – almeno a un osservatore non specialista del neoaramaico come chi scrive queste pagine – che la coesistenza e la collaborazione di questi due tipi di studiosi, come di altri che non ho l'agio di esemplificare in questa sede,<sup>160</sup> è certamente fruttuosa per la ricerca sul neoaramaico, esattamente come la pratica della filologia medio-araba, per citare un unico parallelo pertinente, ha notevolmente arricchito l'approccio diacronico alla dialettologia araba proposto da arabisti inclini a questa sorta di “bigamia” disciplinare.

Infine, rimane da discutere la questione dell'*istituzionalizzazione della disciplina*: uno sguardo anche solo superficiale alla bibliografia più recente mostra come il campo degli studi sul neoaramaico sia oggi in pieno rigoglio e veda impegnate decine di studiosi di talento e di energie giovani e promettenti. Una mezza dozzina di convegni, seminari e workshops convocati in diversi paesi europei, in Israele e negli Stati Uniti negli ultimi 5 anni lo dimostrano largamente. In queste condizioni si comprende bene come Geoffrey Khan abbia potuto recentemente avanzare la proposta di fondare un'associazione internazionale per gli studi neoaramaici,<sup>161</sup> intesa a conferire maggiore visibilità alla disciplina e auspicabilmente a rendere più agevole, persino in tempi difficili per la ricerca umanistica come quelli che stiamo attraversando, il reperimento di finanziamenti per progetti comuni mirati. Nell'esprimere i più convinti auguri al successo di questa iniziativa, mi permetto però di raccomandare che la nuova associazione sia aperta anche ai semitisti che praticano la ricerca sul neoaramaico solo saltuariamente, risultando all'anagrafe piuttosto specialisti dell'aramaico classico o eventualmente della dialettologia del

---

<sup>160</sup> La ragione professionale più singolare tra i neoaramaisti contemporanei sembra essere quella di Bruno Poizat, professore di matematica.

<sup>161</sup> Si vedano i riferimenti precisi della proposta riportati, naturalmente con la più calda adesione, da Mengozzi 2012: 263 ss.

neoarabo orientale: questo rappresenterebbe, credo, un'arma potente per combattere l'indifferenza, se non addirittura il disdegno, verso le varietà aramaiche moderne manifestato da alcuni colleghi semitisti più tradizionali, giustamente deplorato da Jastrow una decina d'anni fa. In effetti, costituirsi in un gruppo troppo ristretto di specialisti – al limite dell'autoreferenzialità – alla lunga arreca danno a una disciplina, o per lo meno le impedisce di raggiungere pienamente il suo potenziale nel dibattito scientifico con le discipline contermini: il caso della "sabeologia" (come oggi si suole spesso denotare lo studio del sudarabico antico, di cruciale importanza per la linguistica semitica comparata), troppo spesso negli ultimi decenni praticata da poco più di una dozzina di eletti in sedi editoriali e assise scientifiche non facilmente accessibili ai semitisti di diversa specializzazione, dovrebbe raccomandare prudenza anche ai cultori di altri settori degli studi semitici.

## BIBLIOGRAFIA

- Abdalla, M. 2005, "Pages from the history of the Assyrian agriculture in al-Jazira, Syria (1940's to 1970's)", *Journal of the Assyrian Academic Society* 19/2, pp. 53–85.
- Anschütz, H. 1984, *Die syrischen Christen vom Tur 'Abdin. Eine altchristliche Bevölkerungsgruppe zwischen Beharrung, Stagnation und Auflösung*, Würzburg: Augustinus-Verlag.
- Arnold, W. 1989a, *Lehrbuch des Neuestaramäischen* = Semitica Viva Series Didactica 1, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Arnold, W. 1989b-1991, *Das Neuestaramäische I-V* = Semitica Viva 4/I-V, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Arnold, W. 1996, Recensione di Macuch 1993, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 146, pp. 199–203.
- Arnold, W. 1999, "Das Verbum in den neuestaramäischen Dialekten", in N. Nebes (hrsg.), *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen. Jenaer Kolloquium zur semitischen Sprachwissenschaft* (Jenaer Beiträge zum Vorderen Orient 1), Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1–8.
- Arnold, W. 2002, "Zur Geschichte der arabischen Lehnwörter im Neuestaramäischen", in N. Nebes (hrsg.), *Neue Beiträge zur Semitistik. Erstes Arbeitstreffen der Arbeitsgemeinschaft Semitistik in der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft vom 11. bis 13. September 2000 an der Friedrich-Schiller-Universität Jena*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 5–13.
- Arnold, W. 2007, "Arabic grammatical borrowing in Western Neo-Aramaic", in Y. Matras – J. Sakel (eds), *Grammatical borrowing in cross-linguistic perspective* (Empirical Approaches to Language Typology 38), Berlin – New York: De Gruyter, pp. 185–195.
- Arnold, W. 2011, "Western Neo-Aramaic", in: Weninger et al. 2011, pp. 685–696.
- Arnold, W. – P. Behnstedt 1993, *Arabisch-aramäische Sprachbeziehungen im Qalamūn (Syrien)* = Semitica Viva 8, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Arnold, W. – H. Bobzin. (hrsg.) 2002. „Sprich doch mit deinen Knechten aramäisch, wir verstehen es!“, *60 Beiträge zur Semitistik. Festschrift für Otto Jastrow zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz.

- Avinery, I. 1988, *The Aramaic dialect of the Jews of Zāxō*, Jerusalem: The Israel Academy of Sciences (ebr).
- Becker, C.H. 1932, *Islamstudien*, II, Leipzig: Quelle & Meyer.
- Behnstedt, P. 1997, *Sprachatlas von Syrien*, I/1: Kartenband; I/2: Beiheft = *Semitica Viva* 17/1, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Behnstedt, P. – M. Woidich 2013, “Dialectology”, in J. Owens (a c.), *The Oxford Handbook of Arabic Linguistics*, Oxford: Oxford U.P., 300–325.
- Bergsträsser, G. 1915, *Neuaramäische Märchen und andere Texte aus Maʿlūla, hauptsächlich aus der Sammlung E. Pryms und A. Socins* = *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 13/2–3, Leipzig: Brockhaus.
- Bergsträsser, G. 1919–20, “Neue Texte im aramäischen Dialekt von Maʿlūla”, *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 32, 103–163; 33, 68–69.
- Bergsträsser, G. 1921, *Glossar des neuaramäischen Dialekts von Maʿlūla* = *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 15/4, Leipzig: Brockhaus.
- Bergsträsser, G. 1928, *Einführung in die semitischen Sprachen. Sprachproben und grammatische Skizzen*, München: Max Hueber.
- Bergsträsser, G. 1933, *Phonogramme im neuaramäischen Dialekt von Maʿlūla. Satzdruck und Satzmelodie* = *Sitzungsber. d. bayer. Akad. d. Wiss., phil.-hist. Abt.*, Jg. 1931–1932/7, München: Verlag der Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Blau, J. 1968, Recensione di Ritter 1967b – Jastrow 1967, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 31, pp. 605–610.
- Blau, J. 1971, Recensione di Ritter 1968a, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 34, pp. 396–397.
- Blau, J. 1973, Recensione di Ritter 1971, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36, pp. 131–133.
- Blau, J. 1983, “The influence of living Aramaic on ancient South Palestinian Christian Arabic, in M. Sokoloff (a c.), *Aramaean, Aramaic and the Aramaic literary tradition*, Ramat-Gan: Bar Ilan U.P., 141–143.
- Bobzin, H. 2002, “Theodor Nöldekes biographische Blätter aus dem Jahr 1917”, in Arnold–Bobzin 2002, pp. 91–104.
- Bobzin, H. 2006, “Anton Spitaler (1910–2003)”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 156, pp. 1–7.
- Borghero, R. 1999–2000, “A 17<sup>th</sup> century glossary of Mandaic”, *Aram* 11–12, pp. 311–319.
- Borghero, R. 2008, “Some features of the verbal system of the Neo-Aramaic dialect of Karamlesh”, in Khan 2008a, pp. 75–89.
- Brockelmann, C. 1940, Recensione di Spitaler 1938 in: *Orientalistische Literaturzeitung* 43, pp. 190–193.
- Buckley, J.J. 2002, *The Mandaean: Ancient texts and modern people* = *American Academy of Religion, The Religions Series*, Oxford – New York: Oxford U.P.
- Buckley, J.J. (ed.) 2011, *Lady E.S. Drower’s scholarly correspondence. An intrepid English autodidact in Iraq* = *Texts and Sources in the History of Religions* 137, Leiden – Boston: Brill.
- Cantarino, V. 1961, *Der neuaramäische Dialekt von Ġubb ʿAdīn (Texte und Übersetzung)*, Chapel Hill, N.C. (< Ph.D. diss. München, 1957).
- Cerulli, E. – F.A. Pennacchietti 1971, *Testi neo-aramaici dell’Iran settentrionale*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.

- Chyet, M.L. 1995, "Neo-Aramaic and Kurdish. An interdisciplinary consideration of their influence on each other", in: Sh. Izre'el – R.M. Drory (eds), *Language and culture in the Near East = Israel Oriental Studies* 15, Leiden: Brill, pp. 219–252.
- Coakley, J.F. 1985, "The Archbishop of Canterbury's Assyrian Mission press: a bibliography", *Journal of Semitic Studies* 30, pp. 35–73.
- Coakley, J.F. 1992, *The Church of the East and the Church of England. A history of the Archbishop of Canterbury's Assyrian mission*, Oxford: Clarendon Press.
- Coakley, J.F. 2007, *The typography of Syriac*, Newcastle DE: Oak Knoll Press – London: British Library.
- Coghill, E. 2005, "The morphology and distribution of noun plurals in the Neo-Aramaic dialect of Alqosh", in: Mengozzi 2005, pp. 337–348.
- Coghill, E. – G. Deutscher 2002, "The origin of ergativity in Sumerian, and the 'inversion' in pronominal agreement: A historical explanation based on Neo-Aramaic parallels", *Orientalia* n.s. 71, 267–290.
- Cohen, D. 1979, "Sur le système verbal du néo-araméen de Ma'lûla", *Journal of Semitic Studies* 24, pp. 219–239.
- Cohen, D. 1984 (recte 1986), *La phrase nominale et l'évolution du système verbal en sémitique. Etudes de syntaxe historique* = Coll. Ling. Société Linguistique de Paris 71, Paris (distr.: Leuven: Peeters).
- Cohen, E. 2012, *The syntax of Neo-Aramaic: The Jewish dialect of Zakho* = Gorgias Neo-Aramaic Studies 13, Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Cohen, M. 1930, "Documents araméens du 16<sup>e</sup> siècle", *Journal Asiatique* 216, pp. 147–156.
- Contini, R. 1997, "Alcuni casi di grammaticalizzazione (e degrammaticalizzazione) in turoyo", in: A. Bausi – M. Tosco (a c.), *Afroasiatica Neapolitana* = Studi Africanistici Serie Etiopica 6, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 151–168.
- Contini, R. 2012, "Richard Francis Burton esploratore delle lingue neosemitiche", in: A. Bausi et al. (a c.), *Aethiopica et Orientalia. Studi in onore di Ya'qob Beyene* = Studi Africanistici Serie Etiopica 9, Napoli: Università di Napoli "L'Orientale", I, pp. 223–249.
- Contini, R. – F.A. Pennacchietti – M. Tosco (edd.) 1993, *Semitica: Serta Philologica Constantino Tsereteli dicata*, Torino: Zamorani.
- Correll, C. 1969, *Materialien zur Kenntnis des neuaramäischen Dialekt von Bax'ā*, Dissertation München.
- Correll, C. 1972, "Textproben im arabischen Dialekt von Ġubb 'Adīn", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 122, pp. 49–87.
- Correll, C. 1974, "Ein Vorschlag zur Erklärung der Negation čū (čū) in den neuwestaramäischen Dialekten des Antilibanon", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124, pp. 271–285.
- Correll, C. 1978, *Untersuchungen zur Syntax der neuwestaramäischen Dialekte des Antilibanon (Ma'lûla, Bax'ā, Ġubb 'Adīn)* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 44/4), Wiesbaden: Steiner.
- Correll, C. 1993, "Zur Geschichte des l-Infixes im Neuwestaramäischen (NWA)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 143, pp. 255–264.
- Diem, W. 2012, *Vom Status pendens zum Satzsubjekt. Studien zu Topikalisierung in neueren semitischen Sprachen*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Drower, E.S. 1937, *The Mandaean of Iraq and Iran: Their cults, customs, magic, legends, and folklore*, Oxford: Clarendon Press.
- Duval, R. 1879, "Notice sur le dialecte de Maaloula", *Journal Asiatique* 7<sup>e</sup> sér., 13, pp. 456–459.

- Duval, R. 1883, *Les dialects néo-araméens de Salamas*, Paris: Vieweg.
- Fassberg, S.E. 1997, Recensione di Arnold–Behnstedt 1993, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 92, pp. 707–711.
- Fassberg, S.E. 2003, “A family history told in the Jewish Neo-Aramaic dialect of Zakho”, in: M.F.J. Baasten – W.Th. van Peursen (eds), *Hamlet on a hill. Semitic and Greek studies presented to Prof. Takamitsu Muraoka on the occasion of his sixty-fifth birthday* = *Orientalia Lovaniensia Analecta* 118, Leuven: Peeters, 191–213.
- Fassberg, S.E. 2010, *The Jewish Neo-Aramaic dialect of Challa* = *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 54, Leiden: Brill.
- Fitzmyer, J.A. 1979, “The phases of the Aramaic language”, in: J.A. Fitzmyer, *A Wandering Aramean: Collected Aramaic essays*, Missoula MO: Scholars Press, pp. 57–84.
- Fox, S.E. 1994, “The relationships of the Eastern Neo-Aramaic dialects”, *Journal of the American Oriental Society* 114, pp. 154–162.
- Fox, S.E. 1997, *The Neo-Aramaic dialect of Jilu* = *Semitica Viva* 16, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Fox, S.E. 2009, *The Neo-Aramaic dialect of Bohtan* = *Gorgias Neo-Aramaic Studies* 9, Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Friedrich, J. 1960, *Zwei russische Novellen in neusyrischer Übersetzung und Lateinschrift* = *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* 33/4, Wiesbaden: Steiner.
- Garbell, I. 1965a, *The Jewish Neo-Aramaic dialect of Persian Azerbaijan: linguistic analysis and folkloristic texts* = *Janua Linguarum Series Practica* 3, The Hague: Mouton.
- Garbell, I. 1965b, “The impact of Kurdish and Turkish on the Jewish Neo-Aramaic dialect of Persian Azerbaijan and the adjoining regions”, *Journal of the American Oriental Society* 85, pp. 159–177.
- GEDSH = S.P. Brock et al. (a c.), *Gorgias Encyclopedic Dictionary of the Syriac Heritage*, Piscataway, N.J.: Gorgias Press, 2011.
- Goldenberg, G. 1990, “On some niceties of Syriac syntax”, in R. Lavenant (ed.), *V Symposium Syriacum* = *Orientalia Christiana Analecta* 236, Roma: Pontificio Istituto Orientale, pp. 335–344 [= Goldenberg 1998a, pp. 569–578].
- Goldenberg, G. 1992, “Aramaic perfects”, *Israel Oriental Studies* 12, pp. 113–137 [= Goldenberg 1998a, pp. 605–629].
- Goldenberg, G. 1993, “Otto Jastrow’s *Der neuaramäische Dialekt von Hertevin* – A review article”, *Journal of Semitic Studies* 38, pp. 295–308 [= Goldenberg 1998a, pp. 630–643].
- Goldenberg, G. 1998a, *Studies in Semitic linguistics. Selected writings*, Jerusalem: Magnes.
- Goldenberg, G. 1998b, “Otto Jastrow’s *Der neuaramäische Dialekt von Mlaḥsô*: a review article”, *Journal of Semitic Studies* 43, pp. 63–70 [= Goldenberg 2013b, pp. 253–259].
- Goldenberg, G. 2000, “Early Neo-Aramaic and present-day dialectal diversity”, *Journal of Semitic Studies* 45, 69–89 [= Goldenberg 2013b, pp. 235–252].
- Goldenberg, G. 2013a, *Semitic languages: Features, structures, relations, processes*, Oxford: Oxford U.P.
- Goldenberg, G. 2013b, *Further studies in Semitic languages* = *Alter Orient und Altes Testament* 405, Münster: Ugarit-Verlag.
- Goldenberg, G. – M. Zaken 1990, “The Book of Ruth in Neo-Aramaic”, in: Heinrichs 1990a, pp. 151–157.
- Gottheil, R.J.H. 1893, “The Judaeo-Aramaean dialect of Salamas”, *Journal of the American Oriental Society* 15, pp. 297–310.
- Greenblatt, J. 2010, *The Jewish Neo-Aramaic dialect of Amadya* = *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 62, Leiden – Boston: Brill.

- Guidi, I. 1883, "Beiträge zur Kenntnis des neuaramäischen Fellahi-Dialektes", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 37, pp. 293–318.
- Gzella, H. 2011, Recensione di Häberl 2009, in: *Bibliotheca Orientalis* 68, pp. 362–373.
- Häberl, Ch.G. 2009, *The Neo-Mandaic dialect of Khorramshahr* = *Semitica Viva* 45, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Häberl, Ch.G. 2011, "Neo-Mandaic", in: Weninger et al. 2011, pp. 725–737.
- Hackforth-Jones, M. 1999–2000, "The life of Lady E.S. Drower", *Aram* 11–12, pp. 312–325.
- Hartmann, R. 1940, Recensione di Reich 1937, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 43, pp. 312–315.
- Heinrichs, W. (ed.) 1990a, *Studies in Neo-Aramaic* = *Harvard Semitic Studies* 36, Atlanta GA: Scholars Press.
- Heinrichs, W. 1990b, "Written Turoyo", in: Heinrichs 1990a, pp. 181–188.
- Hemmauer, R. – M. Waltisberg 2006, "Zum relationalen Verhalten der Verbalflexion im Turojo", *Folia Linguistica Historica* 27, pp. 19–59.
- Hetzron, R. 1969, "The morphology of the verb in Modern Syriac (Christian Colloquial of Urmī)", *Journal of the American Oriental Society* 89, pp. 112–127.
- Hoberman, R.D. 1989, *The syntax and semantics of verb morphology in Modern Aramaic. A Jewish dialect of Iraqi Kurdistan*, New Haven: American Oriental Society.
- Hoberman, R.D. 1990, "Reconstructing pre-Modern Aramaic morphology: The independent pronouns", in: Heinrichs 1990a, pp. 79–88.
- Hopkins, S. 1989, "Neo-Aramaic dialects and the formation of the preterite", *Journal of Semitic Studies* 37, pp. 74–90.
- Hopkins, S. 1992, "H.J. Polotsky (1905–1991)", *Rassegna di Studi Etiopici* 34 (1990), pp. 115–125.
- Hopkins, S. 1995, "Šarār 'pebbles'. – A Canaanite substrate word in Palestinian Arabic", *Zeitschrift für Arabische Linguistik* 30, pp. 37–49.
- Hopkins, S. 1999, "The Neo-Aramaic dialects of Iran", in: Sh. Shaked – A. Netzer (eds), *Irano-Judaica*, IV, Jerusalem: Ben-Zvi Institute, pp. 311–327.
- Hopkins, S. 2000, "A Neo-Aramaic quotation in a Judaeo-Arabic source", in: J. Blau – D. Doran (eds), *Heritage and innovation in Medieval Judaeo-Arabic culture*, Ramat-Gan: Bar Ilan U.P., pp. 119–125 (ebr.).
- Hopkins, S. 2002, "Preterite and perfect in the Jewish Neo-Aramaic of Kerend (Southern Iranian Kurdistan)", in: Arnold–Bobzin 2002, pp. 281–298.
- Hopkins, S. 2005, "Is Neo-Aramaic a Semitic language?", in: G. Khan (eds), *Semitic studies in honour of Edward Ullendorff* = *Studies in Semitic Languages and Linguistics* 47, Leiden: Brill, pp. 62–83.
- Ingham, B. 1973, "Urban and Rural Arabic in Khūzistān", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 36, pp. 533–553.
- Išḥaq, Y. 1990, "Turoyo – from spoken to written language", in: Heinrichs 1990a, pp. 189–199.
- Išḥaq, Y. et al. (a c.) 1988, *Svensk-turabdingskt Lexicon, Leksīqōn Swēdōyō - Suryōyō*, Stockholm.
- Išḥaq, Y. et al. (a c.) 1992, *Tūroyo mini-grammar* [Gramatik nacimo d Lišono suryoyo Turoyo], Skolverket.
- Jacobi, H. 1973, *Grammatik des thumischen Neuaramäisch (Nordostsyrien)* = *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XL/3*, Wiesbaden: Steiner.
- Jastrow, O. 1967, *Laut- und Formenlehre des neuaramäischen Dialekts von Miḏin im TurʿAbdin*, 2. Aufl., Bamberg: Rodenbusch (< Diss. Saarbrücken, 1967 [= 1. Aufl.]).



- Jastrow, O. 1982, Recensione di Ritter 1979, in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 74, pp. 305–308.
- Jastrow, O. 1985, *Laut- und Formenlehre des neuaramäischen Dialekts von Mīdin im Tur ʿAbdin*, 3., ergänzte Aufl., Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jastrow, O. 1988, *Der neuaramäische Dialekt von Hertevin (Provinz Siirt)* = *Semitica Viva* 3, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jastrow, O. 1990, “Personal and demonstrative pronouns in Central Neo-Aramaic. A comparative and diachronic discussion based on Turoyo and the Eastern Neo-Aramaic dialect of Hertevin”, in: Heinrichs 1990a, pp. 89–103.
- Jastrow, O. 1992a, *Lehrbuch der Turoyo-Sprache* = *Semitica Viva Series Didactica* 2, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jastrow, O. 1992b, Recensione di Macuch 1989, in: *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 55, pp. 544–546.
- Jastrow, O. 1993, “Der Räuber am Tigris. Ein neuer Turoyo-Text im Dialekt von Miden”, in: Contini–Pennacchietti–Tosco 1993, pp. 131–137.
- Jastrow, O. 1994a, *Der neuaramäische Dialekt von Mlaḥsō* = *Semitica Viva* 14, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Jastrow, O. 1994b, “Erlebnisse eines Lastwagenfahrers. Ein neuer Turoyo-Text im Dialekt von Midan”, in: W. Heinrichs – G. Schoeler (hrsg.), *Festschrift Ewald Wagner zum 65. Geburtstag* = *Beruter Texte und Studien* 54, Beirut: Steiner, I, pp. 221–233.
- Jastrow, O. 1996, “Passive formation in Tūrōyo and Mlaḥsō”, in: Sh. Izre’el – Sh. Raz (eds), *Studies in modern Semitic languages* = *Israel Oriental Studies* 16, Leiden: Brill, pp. 49–57.
- Jastrow, O. 1997, “The Neo-Aramaic languages”, in: R. Hetzron (a c.), *The Semitic languages*, London: Routledge, pp. 334–377.
- Jastrow, O. 2002, “Neo-Aramaic dialectology: The state of the art”, *Israel Oriental Studies* 20, pp. 365–377.
- Jastrow, O. 2005, “Der bestimmte Artikel im Aramäischen – ein Blick auf 3000 Jahre Sprachgeschichte”, in B. Burtea et al. (a c.), *Studia Semitica et Hamitosemitica. Festschrift für Rainer M. Voigt anlässlich seines 60. Geburtstages...* = *Alter Orient und Altes Testament* 317, Münster: Ugarit-Verlag, pp. 137–150.
- Jastrow, O. 2006, “Aramäische Lehnwörter im arabischen Dialekt von Kinderib (Südost-Türkei)”, *Estudios de dialectología norteafricana y andalusí* 8 (2004), pp. 99–103.
- Jastrow, O. 2011, “Turoyo and Mlaḥsō”, in: Weninger et al. 2011, pp. 697–707.
- Kapeliuk, O. 2004, “Iranian and Turkic structural interference in Arabic and Aramaic dialects”, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 29, pp. 176–194.
- Kapeliuk, O. 2005, “From H.J. Polotsky’s *Nachlass* on the verb in Urmi”, in: Mengozzi 2005, pp. 349–358 [= K. 2009, pp. 543–552].
- Kapeliuk, O. 2006, “The Neo-Aramaic tense system in the light of translations from Russian”, in: P.G. Borbone et al. (edd.), *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti / Linguistic and Oriental Studies in Honour of Fabrizio A. Pennacchietti / Lingvistikaj kaj orientaj studoj honore al Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 381–390.
- Kapeliuk, O. 2009, *Selected papers in Ethiosemitic and Neo-Aramaic linguistics*, Jerusalem: Magnes.
- Kapeliuk, O. 2011, “Language contact between Aramaic dialects and Iranian”, in: Weninger et al. 2011, pp. 738–747.
- Kaufhold, H. 2011a, “Nöldeke, Theodor”, in: *GEDSH*, pp. 312–313.

- Kaufhold, H. 2011b, "Sachau, Eduard", in: *GEDSH*, pp. 355–356.
- Khan, G.A. 1999, *A grammar of Neo-Aramaic: The dialect of the Jews of Arbel* = Handbuch der Orientalistik I 47, Leiden: Brill.
- Khan, G.A. 2002, *The Neo-Aramaic dialect of Qaraqosh* = Studies in Semitic Languages and Linguistics 36, Leiden: Brill.
- Khan, G.A. 2004, *The Jewish Neo-Aramaic dialect of Sulemaniyya and Halabja* = Studies in Semitic Languages and Linguistics 44, Leiden: Brill.
- Khan, G.A. 2005, "Some parallels in linguistic development between Biblical Hebrew and Neo-Aramaic", in G. Khan (a c.), *Semitic studies in honour of Edward Ullendorff* = Studies in Semitic Languages and Linguistics 47, Leiden: Brill, pp. 84–108.
- Khan, G.A. 2007a, "The North-Eastern Neo-Aramaic dialects", *Journal of Semitic Studies* 52, pp. 1–20.
- Khan, G.A. 2007b, "Grammatical borrowing in North-Eastern Neo-Aramaic", in: Y. Matras – J. Sakel (eds), *Grammatical borrowing in cross-linguistic perspective* = Empirical Approaches to Language Typology 38, Berlin – New York: De Gruyter, pp. 197–214.
- Khan, G.A. 2007c, "Aramaic in the medieval and modern period", in N.J. Postgate (ed.), *Languages of Iraq, ancient and modern*, Cambridge: Cambridge U.P., pp. 95–114.
- Khan, G.A. (a c.) 2008a, *Neo-Aramaic dialect studies* = Gorgias Neo-Aramaic Studies 1, Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Khan, G.A. 2008b, *The Neo-Aramaic dialect of Barwar*, I–III = Handbuch der Orientalistik I 96, Leiden: Brill.
- Khan, G.A. 2008c, *The Jewish Neo-Aramaic dialect of Urmi* = Gorgias Neo-Aramaic Studies 2, Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Khan, G.A. 2009, *The Jewish Neo-Aramaic dialect of Sanandaj* = Gorgias Neo-Aramaic Studies 10, Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Khan, G.A. 2011, "North-Eastern Neo-Aramaic", in: Weninger et al. 2011, pp. 708–724.
- Kim, R.I. 2008, "Stammbaum or continuum? The subgrouping of Modern Aramaic dialects reconsidered", *Journal of the American Oriental Society* 128, pp. 505–531.
- Kim, R.I. 2010, "Towards a historical phonology of Modern Aramaic: The relative chronology of Turoyo sound changes", in: F.M. Fales – G.F. Grassi (eds), *CAMSEMUD 2007. Proceedings of the 13th Italian Meeting of Afroasiatic Linguistics (held in Udine, May 21<sup>st</sup>–24<sup>th</sup>, 2007)* = History of the Ancient Near East / Monographs X, Padova: S.A.R.G.O.N. Editrice e Libreria, pp. 229–238.
- Kiraz, G.A. 2007, "Kthobonoyo Syriac: Some observations and remarks", *Hugoye* 10/2.
- Kiraz, G.A. 2012, *Türreş mamllā. A grammar of the Syriac language*, I: *Orthography*, Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Kogan, L. – S.V. Loesov 2009, "Turoyo", in: A. Belova et al. (a c.), *Yazyki mira. Semitskie jazyki*, Moskva: Academia (distr.: Winona Lake IN: Eisenbrauns), pp. 751–805.
- Krotkoff, G. 1982, *A Neo-Aramaic dialect of Kurdistan. Texts, grammar, and vocabulary* = American Oriental Series 64, New Haven: American Oriental Society.
- Krotkoff, G. 1990, "An annotated bibliography of Neo-Aramaic", in: Heinrichs 1990a, pp. 3–26.
- Kuty, R. – U. Seeger – Sh. Talay 2013, "Vorwort der Herausgeber", in: R. Kuty et al. (hrsg.), *Nicht nur mit Engelszungen. Beiträge zur semitischen Dialektologie. Festschrift für Werner Arnold zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. vii–viii.
- Lidzbarski, M. 1896, *Die neu-aramäischen Handschriften der Königlichen Bibliothek zu Berlin*, I–II, Weimar: Emil Felber.

- Littmann, E. 1926a, "Der neuaramäische Dialekt von Ma'lūla" [Recensione di Bergsträsser 1915a-b e 1921], in: *Orientalistische Literaturzeitung* 29, pp. 803–809.
- Littmann, E. 1926b, Recensione di Siegel 1923, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 29, pp. 1003–1008.
- Littmann, E. 1928, "Mark Lidzbarski 1868–1928", in: *Deutsches Biographisches Jahrbuch*, Bd. 10, Stuttgart: Deutscher Verlag-Anstalt, pp. 154–157.
- Lupieri, E. 1993, *I Mandeï, gli ultimi gnostici*, Brescia: Paideia.
- Maas, U. 2010, *Verfolgung und Auswanderung deutschsprachiger Sprachforscher 1933–1945*, Band 1: *Dokumentation*; Band 2: *Auswertungen: Verfolgung – Auswanderung – Fachgeschichte – Konsequenzen*, Tübingen: Stauffenburg Verlag.
- Maclean, A.J. 1895, *Grammar of the dialects of Vernacular Syriac...*, Cambridge: Cambridge U.P.
- Maclean, A.J. 1901, *Dictionary of the dialects of Vernacular Syriac...*, Oxford: Clarendon Press.
- Macuch, M. – C. Müller-Kessler – B.G. Fragner (edd.) 1989, *Studia semitica necnon iranica Rudolpho Macuch septuagenario ab amicis et discipulis dedicata*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Macuch, R. 1965a, "The bridge of Shushtar. A legend in Vernacular Mandaic with introduction, translation and notes", in: S. Segert (a c.), *Studia Semitica philologica necnon philosophica Ioanni Bakoš dicata*, Bratislava: Vyd. Slovenskej Akad. Vied, pp. 153–172.
- Macuch, R. 1965b, *Handbook of Classical and Modern Mandaic*, Berlin: De Gruyter.
- Macuch, R. 1974, "Lady Ethel Stephana Drower (1879–1972)", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 124, pp. 6–12.
- Macuch, R. 1976a, *Zur Sprache und Literatur der Mandäer*, Berlin - New York: De Gruyter.
- Macuch, R. 1976b, *Geschichte der spät- und neusyrischen Literatur*, Berlin: De Gruyter.
- Macuch, R. 1989, *Neumandäische Chrestomathie mit grammatischer Skizze, kommentierter Übersetzung und Glossar*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Macuch, R. 1991, "Tūr 'Abdīn through the ages", *Abr Nahrain* 29, pp. 87–105.
- Macuch, R. 1993, *Neumandäische Texte im Dialekt von Ahwāz* = *Semitica Viva* 12, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Macuch, R. – E. Panoussi (hrsg.) 1974, *Neusyrische Chrestomathie*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Maier, B. 2013, *Gründerzeit der Orientalistik. Theodor Nöldekes Leben und Werk im Spiegel seiner Briefe* = *Arbeitsmaterialien zum Orient* 29, Würzburg: Ergon Verlag.
- Marogulov, Q.I. 1976, *Grammaire néo-syriaque pour écoles d'adultes (dialecte d'Urmiah)*, traduit par O. Kapeliuk = *Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques Suppl.* 5, Paris: Geuthner.
- Mengozi, A. 2002, *Israel of Alqosh and Joseph of Telkepe. A Story in a Truthful Language. Religious Poems in Vernacular Syriac (North Iraq, 17<sup>th</sup> century)*, I-II = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 589–590, *Scriptores Syri* 230–231, Leuven: Peeters.
- Mengozi, A. 2003, "Dalla Mesopotamia alla California: uno sguardo ecolinguistico sulle lingue letterarie neoaramaiche", in: A. Valentini et al. (a c.), *Ecologia linguistica*. Atti del XXXVI Congresso della Società di Linguistica Italiana, Roma: Bulzoni, pp. 451–472.
- Mengozi, A. (a c.) 2005, *Studi afroasiatici. XI Incontro Italiano di Linguistica Camitosemitica / Afro-Asiatic Studies. 11th Italian Meeting of Afro-Asiatic Linguistics* = *Materiali Linguistici* – Università di Pavia 52, Milano: Franco Angeli.
- Mengozi, A. 2011, "Rhétoré, Jacques", in: *GEDSH*, pp. 351–352.
- Mengozi, A. 2012, "Neo-Aramaic studies: a survey of recent publications", *Folia Orientalia* 48 (2011), pp. 233–265.

- Morgan, J. de 1904, *Mission scientifique en Perse*, V: *Études linguistiques*, Paris: Leroux.
- Morgenstern, M. 2009, "The present state of Mandaic lexicography I: the Mandaic dictionary", *Aramaic Studies* 7, pp. 113–130.
- Murre-van den Berg, H.L. 1999, *From a Spoken to a Written Language. The Introduction and Development of Literary Urmia Aramaic in the Nineteenth Century*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten.
- Mutzafi, H. 2004, *The Jewish Neo-Aramaic dialect of Koy Sanjaq (Iraqi Kurdistan)* = *Semitica Viva* 32, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mutzafi, H. 2008a, *The Jewish Neo-Aramaic dialect of Betanure (province of Dihok)* = *Semitica Viva* 43, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Mutzafi, H. 2008b, "Trans-Zab Jewish Neo-Aramaic", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 71, pp. 409–431.
- Mutzafi, H. 2011a, "Rec. di Häberl 2009", in: *Aramaic Studies* 8 (2010), pp. 147–155.
- Mutzafi, H. 2011b, "Some lexicographic and etymological notes on 'A Jewish Neo-Aramaic dictionary'", in: *Aramaic Studies* 9/2, pp. 309–324.
- Nasrallah, J. 1944, "Voyageurs et pèlerins au Qalamoun", *Bulletin d'Études Orientales* 10 (1943–44), pp. 5–38.
- Nöldeke, Th. 1867, "Beiträge zur Kenntnis der aramäischen Dialekte. I. Ueber den noch lebenden syrischen Dialect im Antilibanon", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 22, pp. 183–200.
- Nöldeke, Th. 1868, *Grammatik der neusyrischen Sprache am Urmia-See und in Kurdistan*, Leipzig: Weigel.
- Nöldeke, Th. 1881, Recensione di Prym–Socin 1881, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 35, pp. 218–235.
- Nöldeke, Th. 1882, Anzeigen an Socin 1882, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 36, pp. 669–682.
- Nöldeke, Th. 1896, Recensione di Lidzbarski 1896, Sachau 1895 e Maclean 1895, in: *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 50, pp. 302–316.
- Nöldeke, Th. 1918, "Texte im aramäischen Dialekt von Ma'lūla", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete* 31 (1917–18), pp. 203–230.
- Panoussi, E. 1990, "On the Senaya dialect", in: Heinrichs 1990a, pp. 107–129.
- Pennacchietti, F.A. 1971, *Testi neoaramaici dell'Iran settentrionale*, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Pennacchietti, F.A. 1988, "Verbo neo-aramaico e verbo neo-iranico", in: V. Orioles (a c.), *Tipologie della convergenza linguistica* = Atti della Società Italiana di Glottologia, Pisa: Giardini, pp. 93–110.
- Pennacchietti, F.A. 1997, "Interventi in neoaramaico da parte di copisti della versione siriana del *Romanzo di Alessandro*", *Bayn al-Nahrain. Mesopotamia Quarterly* (Baghdad) no. 97/100, vol. 25, pp. 53–63 (= 389–398).
- Pennacchietti, F.A. et al. 2005, "A project for the publication and lexicographic study of Christian Neo-Aramaic texts", in: P. Fronzaroli – P. Marrassini (a c.), *Proceedings of the 10<sup>th</sup> Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics* = Quaderni di Semitistica 25, Firenze: Dipartimento di Linguistica, Università di Firenze, pp. 301–313.
- Perles, F. 1904, "Über das Semitische im jüdischen Dialekt von Sihneh", *Orientalistische Literaturzeitung* 12, pp. 483–486.
- Poizat, B. 1981, "Une bibliographie commentée pour le néo-araméen", *Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques* 18–23 (1973–79), pp. 374–414.

- Poizat, B. 2005, "Un manuscrit retrouvé du P. Jacques Rhétoré", in: Mengozzi 2005, pp. 413–423.
- Polotsky, H.J. 1961, "Studies in Modern Syriac", *Journal of Semitic Studies* 6, pp. 1–32 [= P. 1971, pp. 586–616].
- Polotsky, H.J. 1962, Recensione di Friedrich 1960, in: *Orientalia* n.s. 31, pp. 273–283 [= P. 1971, pp. 617–627].
- Polotsky, H.J. 1967, "Eastern Neo-Aramaic: A) Urmi; B) Zakho", in: Rosenthal 1967a, pp. 69–77 e in Rosenthal 1967b, pp. 97–111.
- Polotsky, H.J. 1971, *Collected papers*, Jerusalem: Magnes.
- Polotsky, H.J. 1979, "Verbs with two objects in Modern Syriac (Urmi)", *Israel Oriental Studies* 9, pp. 204–227.
- Polotsky, H.J. 1986, "Neusyrische Konjugation", in: T. Kronholm – E. Riad (eds), *On the Dignity of Man: Oriental and classical studies in honour of Frithiof Rundgren* = *Orientalia Suecana* 33–35, Stockholm: Almqvist & Wiksell International, pp. 323–332.
- Polotsky, H.J. 1996, "Notes on a Neo-Syriac grammar", *Israel Oriental Studies* 16, pp. 11–48.
- Preissler, H. 1988, "Hans Stumme in der orientalistischen Tradition der Universität Leipzig", in: S. Brauner – E. Wolff (eds), *Progressive traditions in African and Oriental studies*, Berlin: Akademie Verlag, pp. 131–136.
- Prym, E. – A. Socin 1881, *Der neu-aramäische Dialekt des Ṭūr 'Abdīn*, I-II, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- Rees, M. 2008, *Lishan didan, Targum didan: Translation language in a Neo-Aramaic Targum tradition* = Neo-Aramaic Studies 3, Piscataway NJ: Gorgias Press.
- Reich S. 1937, *Études sur les villages araméens de l'Anti-Liban* = Documents d'Études Orientales 7, Damas: Institut Français de Damas.
- Rhétoré, J. 1912, *Grammaire de la langue soureth ou chaldéen vulgaire selon le dialecte de la plaine de Mossoul et des pays adjacents*, Mossoul: Imprimerie des Pères Dominicains.
- Ritter, H. 1967a, "Ṭūrōyo (Ṭōrānī)", in: Rosenthal 1967a, pp. 78–81 e in Rosenthal 1967b, pp. 112–120.
- Ritter, H. 1967b–1990, *Ṭūrōyo. Die Volkssprache der syrischen Christen des Ṭūr 'Abdīn A-C* [5 voll.], Beirut – Wiesbaden: Steiner.
- Rivlin, J.J. 1958, *Targume Yehude Kurdistan: Kurdish Targum language texts* (Semitic Texts Series 1), Chicago: The College of Jewish Studies.
- Rosenthal, F. 1939, *Die aramäistische Forschung seit Theodor Nöldeke's Veröffentlichungen*, Leiden: Brill.
- Rosenthal, F. (ed.) 1967a–b, *An Aramaic handbook*, II/1–2, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Rosenthal, F. 1978, "Aramaic studies during the past thirty years", *Journal of Near Eastern Studies* 37, pp. 81–91.
- Rubin, A. 2005, *Studies in Semitic grammaticalization* = Harvard Semitic Studies 57, Winona Lake IN: Eisenbrauns.
- Sabar, A. 2008, *My father's paradise: A son's search for his Jewish past in Kurdish Iraq*, Chapel Hill: Algonquin Books.
- Sabar, Y. 1975, "The impact of Israeli Hebrew on the Neo-Aramaic dialect of the Kurdish Jews of Zakho: a case of language shift", *Hebrew Union College Annual* 46, pp. 489–508.
- Sabar, Y. 1976, *Pešaṭ wayhi bešallah, a Neo-Aramaic Midrash on Beshallah (Exodus)*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sabar, Y. 1984, "The Arabic elements in the Jewish Neo-Aramaic texts of Nerwa and 'Amadiya, Iraqi Kurdistan", *Journal of the American Oriental Society* 104, pp. 201–211.

- Sabar, Y. 1989, "Substratal and adstratal elements in Jewish Neo-Aramaic", in: P. Wexler et al. (a c.), *Studia linguistica et orientalia memoriae Haim Blanc dedicata* = Mediterranean Language and Culture Monograph Series 6, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 264–276.
- Sabar, Y. 2002, *A Jewish Neo-Aramaic dictionary. Dialects of Amidya, Dihok, Nerwa and Zakho, northwestern Iraq...* = Semitica Viva 28, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sabar, Y. 2005, "Yona Gabbay, a Jewish peddler's life story from Iraqi Kurdistan: As narrated by him in his Jewish Neo-Aramaic dialect of Zakho (four episodes)", *Mediterranean Language Review* 16, pp. 167–220.
- Sachau, E. 1883, *Reisen in Syrien und Mesopotamien*, Leipzig: J.C. Hinrich'sche Buchhandlung.
- Sachau, E. 1895, *Skizze des Fellichi-Dialekts von Mosul* = Abhandlungen der Königl. Preuss. Akademie der Wissenschaften zu Berlin, Berlin: Verlag der Königlichen Akademie der Wissenschaften.
- Sachau, E. 1896, "Über die Poesie in der Volkssprache der Nestorianer", *Sitzungsberichte der Königlich-Preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 11/8, pp. 179–215.
- Sachau, E. 1899, "Neu-Nestorianisch oder Fellichi", in: *Verzeichnis der syrischen Handschriften* = Die Handschriften-Verzeichnisse der königlichen Bibliothek zu Berlin 23, Berlin: Asher, pp. 415–448 (mss. 117–137).
- Segal, J.B. 1955, "Neo-Aramaic proverbs of the Jews of Zakho", *Journal of Near Eastern Studies* 14, pp. 251–270.
- Socin, A. 1882, *Die neu-aramäischen Dialecte von Urmia bis Mosul*, Tübingen: Laupp.
- Spitaler, A. 1938, *Grammatik des neuaramäischen Dialekts von Ma'lūla (Antilibanon)* = Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 23/1, Leipzig: Brockhaus.
- Spitaler, A. 1955, "Gotthelf Bergsträsser", in: *Neue Deutsche Biographie*, Bd. 2, Berlin: Duncker & Humblot, pp. 92–93.
- Spitaler, A. 1957, "Neue Materialien zum aramäischen Dialekt von Ma'lūla", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 107, pp. 299–339.
- Stoddard, D.T. 1855, *Grammar of the Modern Syriac language, as spoken in Oroomiah, Persia, and in Koordistan* = *Journal of the American Oriental Society* 5/6, New Haven: B.L. Hamlen.
- Talay, Sh. 2002, "Die Geschichte und die Sprüche des Aḥiqar im neuaramäischen Dialekt von Mlaḥsō", in: Arnold–Bobzin 2002, pp. 695–712.
- Talay, Sh. 2004, *Lebendig begraben. Die Entführung des syrisch-orthodoxen Priesters Melki Tok von Midin in der Südosttürkei. Einführung, Aramäischer Text (Turoyo), Übersetzung und Glossar* = Studien zur Orientalischen Kirchengeschichte 29, Münster: LIT Verlag.
- Talay, Sh. 2008a, *Die neuaramäischen Dialekten der Khabur-Assyrer in Nordostsyrien: Einführung, Phonologie und Morphologie* = Semitica Viva 40, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Talay, Sh. 2008b, "Bridging the Tigris: Common features in Turoyo and North-Eastern Neo-Aramaic", in: Sh. Talay (ed.), *Suryoye I-Suryoye. Ausgewählte Beiträge zur aramäischen Sprache, Geschichte, Kultur* = Bibliotheca Nisibinensis 1, Piscataway NJ: Gorgias Press, 161–176.
- Talay, Sh. 2008c, "Danḥo Daḥḥo und die Anfänge der Poesie im Neuaramäischen des Tur Abdin", in: O. Jastrow et al. (hrsg.), *Studien zur Semitistik und Arabistik. Festschrift für Hartmut Bobzin zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 385–394.
- Talay, Sh. 2009a, *Neuaramäische Texte in den Dialekten der Khabur-Assyrer in Nordostsyrien: Einführung, Phonologie und Morphologie* = Semitica Viva 41, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Talay, Sh. 2009b, "Spuren des Neuaramäischen in syrischen Inschriften aus dem Tur Abdin und Umgebung", in: W. Arnold et al. (hrsg.), *Philologisches und Historisches zwischen*

- Anatolien und Soqatra. Analecta semitica in memoriam Alexander Sima*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 373–382.
- Talay, Sh. 2013, “Gedanken zum aramäisch-arabischen Sprachkontakt in Ostanatolien”, in: R. Kutý et al. (hrsg.), *Nicht nur mit Engelszungen. Beiträge zur semitischen Dialektologie. Festschrift für Werner Arnold zum 60. Geburtstag*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 343–352.
- Tezel, A. 2003, *Comparative etymological studies in the Western Neo-Syriac (Turoyo) lexicon* = *Studia Semitica Upsaliensia* 18, Stockholm: Almqvist & Wiksell International.
- Tezel, S. 2011, *Arabic borrowings in Sūrayt / Turōyo within the framework of phonological correspondence in comparison with other Semitic languages* = *Studia Semitica Upsaliensia* 27, Uppsala: Uppsala Universitet.
- Tomal, M. 2008, *Studies in Neo-Aramaic tenses*, Krakow – Budapest: Austeria Publishing House.
- Tosco, M. 1991, Recensione di Jastrow 1988, in: *Journal of Afroasiatic Languages* 3/1, pp. 77–81.
- Tsereteli, K.G. 1958, *Chrestomatija sovremennogo assirijskogo jazyka*, Tbilisi.
- Tsereteli, K.G. 1961, “Abriss der vergleichenden Phonetik der modernen assyrischen Dialekte”, in: F. Altheim – R. Stiehl (hrsg.), *Geschichte der Hunnen*, III, Berlin: De Gruyter, pp. 218–266.
- Tsereteli, K.G. 1965, *Materialy po aramejskoj dialektologii. I. Urmijskij dialekt*, Tbilisi: Izdat. Mecniereba.
- Tsereteli, K.G. 1970, *Grammatica di assiro moderno*, tradotta da Donatella Locchi, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Tsereteli, K.G. 1978, *Grammatik der modernen assyrischen Sprache (Neuostaramäisch)*, übersetzt von Peter Nagel, Leipzig: VEB Verlag Enzyklopädie.
- Van Rompay, L. 2011, “Tsereteli, Konstantin”, in: *GEDSH*, pp. 417–418.
- Voigt, R.M. – S. Segert 1994, “In memoriam Rudolf Macuch (1919–1993)”, *Archiv Orientalní* 62, pp. 333–340.
- Waltisberg, M. 2011, “Syntactic typology of Semitic”, in: Weninger et al. 2011, pp. 303–329.
- Weninger, S. 2002, “Körperteile und –flüssigkeiten im Turoyo: ein Beitrag zum semantischen Wandel”, in: Arnold–Bobzin 2002, pp. 805–812.
- Weninger, S. et al. (ed.) 2011, *Semitic languages: an international handbook* = *Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 36, Berlin – New York: De Gruyter Mouton.
- Würsch, R. 2006, “Albert Socin (1844–1899)”, in: U. Hübner (hrsg.), *Palaestina exploranda. Studien zur Erforschung Palästinas im 19. und 20. Jahrhundert anlässlich des 125jährigen Bestehens des Deutschen Vereins zur Erforschung Palästinas* = *Abhandlungen des Deutschen Palästina-Vereins* 34, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 89–104.
- Younansardaroud, H. 2001, *Der neuostaramäische Dialekt von Sārdā:riḏ (Urmia-Gebiet)* = *Semitica Viva* 26, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Younansardaroud, H. 2003a-b, “A bibliography of Modern Assyrian (Neo-Aramaic dialects) I–II”, *Journal of the Assyrian Academic Society* 17/1, pp. 19–37; 17/2, pp. 74–92.
- Younansardaroud, H. 2006, *Bibliographie zur neuaramäischen Dialekte*, [http://web.fu-berlin.de/~semiarab/neuaram\\_bibliographie.pdf](http://web.fu-berlin.de/~semiarab/neuaram_bibliographie.pdf)

Riccardo Contini  
 Università di Napoli “L’Orientale”  
 rcontini@unior.it

GIOVANNI DORE

**Carlo Conti Rossini in Eritrea  
tra ricerca scientifica e prassi coloniale (1899–1903)**

Il filo conduttore di questo saggio è la documentazione di una difficile conciliazione tra la passione per la ricerca scientifica e i doveri di ufficio, che costituirono le ragioni della permanenza di Carlo Conti Rossini in Eritrea nel periodo fondativo della amministrazione civile coloniale tra la fine del 1898 e il marzo del 1903. Sarebbe legittimo considerarla anche come un frammento di una storia della prassi coloniale, politica e amministrativa, attraverso la documentazione di uno dei primi funzionari civili in una posizione privilegiata nel Governatorato Martini. È anche pensabile come un segmento iniziale di una possibile biografia intellettuale del Conti Rossini etiopista. La costruzione di una biografia dello studioso sarebbe in sé storiograficamente giustificata o, potrebbe anche essere, se si vuole, una sezione importante di una “biografia di gruppo” di un ristretto numero di semitisti e etiopisti italiani, da Ignazio Guidi a Conti Rossini fino ai più giovani Enrico Cerulli e Martino Mario Moreno, che dovrebbe andare oltre i profili biografici e bibliografici individuali, comparsi finora nelle Enciclopedie, dizionari, repertori e rari interventi in convegni. Sarebbe lavoro utile sia sul piano di una storiografia dell’etiopistica moderna, attenta ai contesti storici e politici, ai *milieu* e filiazioni intellettuali non solo interni alla semitistica, sia sul piano di una storiografia delle discipline dell’esotico *au sens large* (storiche, linguistiche, etnologiche) tra la seconda metà dell’Ottocento e la prima metà del Novecento italiano.<sup>1</sup>

Considerati i suoi precoci esordi scientifici, Conti Rossini può bene essere definito come “studioso-funzionario” già in questa prima fase. Fu certamente una figura singolare nel primo funzionariato civile, dinanzi agli stessi

---

1 Si veda per un bilancio della prima fase lo stesso Conti Rossini 1913a.



militari sperimentati del primo gruppo arrivato in colonia,<sup>2</sup> da cui si distacca positivamente per le sue competenze linguistiche e storiche professionali. In contatto con tutti per dovere di ufficio, dal centro amministrativo di Asmara, apprezzava soprattutto coloro che avevano mostrato anche passione conoscitiva nel loro territorio.<sup>3</sup> Nei limiti di questo saggio, che non può essere dunque una ricostruzione completa del quinquennio né per quanto riguarda l'attività politico-amministrativa né per quanto riguarda l'attività scientifica, seguirò temi e problemi soprattutto attraverso la corrispondenza inviata all'avvocato Peleo Bacci, al tempo in cui questi era commissario a Kärän<sup>4</sup>, passaggi del *Diario eritreo* di Ferdinando Martini e qualche lettera inviatagli dal magistrato William Caffarel, anch'egli di servizio nello stesso luogo.<sup>5</sup> Il Bacci e il Caffarel sembrano essere anche le due persone con cui più si sente solidale in Colonia. Nel 1899 Conti Rossini ha 27 anni, Bacci 30 e Caffarel 31: tutti e tre sono laureati in Giurisprudenza.

Anche se non abbiamo a disposizione un'autobiografia, nella corrispondenza privata disponibile è in qualche modo incapsulata una rappresentazione di sé, e anche il registro emozionale coevo alla scrittura; può utilmente essere

2 Per un profilo di gruppo degli ufficiali e funzionari nella prima fase della colonia Eritrea e un tentativo di organizzazione tipologica (con un importante contributo documentario sul Commissariato più antico) vd. Zaccaria 2009 (cui rimando anche per le note biografiche dei funzionari citati nel presente saggio); un ragionato e critico affresco dei funzionari e magistrati, che include i decenni successivi e le altre colonie, inserito in una storia istituzionale, è Giorgi 2012; per una prima riflessione sulla etnografia pratica, prassi politica, studi scientifici e cenni al ruolo di maestro del Nostro vd. Dore 1993 e 2000: 3–25.

3 Nei *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea* del 1916, summa del suo lavoro di etnologia giuridica, in cui trovano sistemazione ricerche e rapporti degli altri funzionari, ad es., definisce “pregevole” il lavoro di Odorizzi sugli Habab e “accurate” le relazioni dei residenti Mulazzani e Sapelli. Aveva recensito con severità per ricostruzioni o generalizzazione avventate e deficit linguistico, ma anche con interesse, lavori come *Di qua dal Mareb* di Ruffillo Perini (tempestivamente recensito nel *Bollettino della Società Geografica Italiana*, 1905, pp. 399–400); ma in generale riconosceva come “il peso dei doveri amministrativi e delle urgenze di governo” fosse freno che condizionava la sistematicità e accuratezza delle osservazioni.

4 Federica Guazzini (1999: 144–147) ha per prima segnalato presso la Biblioteca Forteguerana di Pistoia l'esistenza dei materiali dell'Archivio Bacci e anche la circolazione tra gli ufficiali di un questionario etnografico internazionale, proposto da Hermann Post, da Berlino (2000: 310–349). Le 16 lettere spedite al Bacci dal Conti Rossini (d'ora in poi siglo nelle note CR) vanno dal 23.12.1900 al 09.02.1902 (dunque c'è circa un ulteriore anno in colonia in cui si può dubitare non si siano scambiate altre lettere), “Gruppo eritreo” faldone 3- 8 c /1, cartella Rossini C.

5 Su W. Caffarel vd. Martone 2013: 371 e Augusti 2013: 87–102.

accordata con l'uso della prima persona negli incipit e nelle note dei suoi lavori, in cui rievoca o riflette sul metodo e sui modi di produzione dei documenti sul campo e su figure e relazioni. Gli uni e gli altri sono in qualche modo dei frammenti autobiografici, che possiamo utilizzare, se ne verifichiamo la coerenza e li organizziamo insieme in un racconto biografico lineare.<sup>6</sup> Il fatto che nelle lettere coesistano richieste scientifiche, ragionamenti sulla carriera e valutazioni politiche illustra in modo esemplare l'intreccio, difficile ma costante, tra le due sfere. Malgrado la dialogia mancata,<sup>7</sup> troviamo nelle lettere considerate molti spunti su un periodo importante per la storia della regione. Compaiono le critiche e preoccupazioni per la situazione politica eritrea e quella delle confinanti regioni del Təgray, giudizi sferzanti sulla preponderanza dei militari e autosufficienza e arroganza dell'Arma dei Carabini, lamenti sulle debolezze amministrative e sulle difficoltà dell'ambiente professionale, l'insofferenza per la ristrettezza di Asmara fino al rammarico per aver scelto di andare in colonia. In nessuna lettera a questi dubbi opporrà come contraltare, almeno esplicitamente, le eccezionali possibilità per lo studio specialistico che la presenza sul territorio, di cui ha già studiato la lingua e la storia a tavolino, gli consente, per di più nella posizione cruciale prima di addetto al gabinetto del governatore e poi di Direttore degli Affari politici e civili.<sup>8</sup> Riferimenti a come si formò la decisione di andare in Eritrea non compaiono nelle lettere, per cui bisogna riferirsi all'incipit dello stesso autore in *Ricerche e studi sull'Etiopia* (1900: 3), dove ricorda le sollecitazioni di Giacomo Agnesa, direttore dell'Ufficio coloniale a Roma,<sup>9</sup> in seguito alle quali salpò da Napoli a ricercare “nel tempo lasciatomi libero dalle cure uffi-

---

6 Ho già pubblicato la piccola corrispondenza tra il giovane funzionario di governo Giovanni Battista Ellero e CR (7 unità dal 05.03.1940 al 10.11.1940, reperita rispettivamente nel Fondo CR/Corrispondenti alla Biblioteca Corsiniana dell'Accademia dei Lincei a Roma (d'ora in poi BALC/CR) e nel Fondo Ellero Pezzoli, Biblioteca della Specola, Dipartimento di Storia culture civiltà, Università Alma Mater di Bologna (in Dore-Mantel-Niečko-Taddia 2005: 174–183).

7 In fase successiva andrà verificata la busta dedicata a Peleo Bacci, che contiene 10 pezzi, in BALC/CR/Corrispondenti. Per un primo ordinamento e resoconto del Fondo vd. Gori 2002: 161–74.

8 La carica di segretario del Governatore, assegnatagli dopo il dirottamento di Peleo Bacci a commissario di Kärän, verrà intesa dal Martini come puramente nominale. Nel mese di agosto 1899 Conti Rossini aveva retto lo stesso Commissariato.

9 Vi sono 15 lettere inviate da CR a Giacomo Agnesa in parte da Tripoli, come segretario generale del governo di Tripolitania, presso ASMAI, Persone operanti in Africa, Pos. 35, Pacco C 10, Cart. Conti Rossini (1911–1916, ma da 04.04.1912 a 01.01.1917).

ciali (...) le varie tracce ancor esistenti di quel periodo storico (...) che dovrebbero invece chiamarsi sabeo aksumita”).<sup>10</sup>

### L'ambiente asmarino

Chi è Peleo Bacci, il suo corrispondente privilegiato? Il Martini nel suo Diario ha anche su di lui giudizi severi, che vanno filtrati con attenzione data l'asperità dell'autore; anche questo genere di scrittura autobiografica coeva è una intenzionale autorappresentazione e probabilmente pensata per una successiva pubblicazione. Il 6 febbraio 1900, rientrando in Colonia dopo 7 mesi in Italia, “occasione di impulso e molte chiacchiere”, egli scrive di aver soppeso l'ufficio di segretario particolare e dunque rimosso B. [Bacci]:

Il B. è imprudente e pettegolo. Ho pur troppo dovuto convincermene. Per darsi l'aria di uomo importante scrive lettere ai suoi e ad altri descrivendo l'amministrazione coloniale in piena anarchia e commesso a lui l'ufficio alto e grave di rimetter le cose in ordine. Più vano che ambizioso: lo sento egoista e lo prevedo ingrato: l'ho sollevato dal carico di farmi da segretario particolare (sono stanco di fare l'ufficiale d'ordinanza, diceva) e l'ho mandato a reggere il Commissariato di Cheren. Se si rassegna bene, se no a Massaua di piroscafi ce n'è uno per settimana” (DE, II, 06.02.1900, p. 63).

Più avanti però ne loda il comportamento tenuto rispetto alle liti di confine e di terreni, mentre altri commissari non avevano provveduto a stilare una mappa catastale: “Ordino al Bacci di provvedere: e quel che è giusto è giusto, debbo dire che dal Bacci qui molti opportuni provvedimenti furono presi, molte cose buone furono già fatte” (DE, II, 08.05.1900, p. 171). Più tardi il Martini li richiama insieme, sia pure con giudizio differenziato: “Il Conti Rossini nel carattere rivalessa col Mercatelli e col Bacci: più ombroso del primo, men maligno del secondo” (DE, III, 17.06.1902, p. 489).

Asmara al tempo è un piccolo abitato, con le prime costruzioni militari e civili e percorsi impervi e oscuri; non è certo la cittadina popolata e frenetica della piena espansione coloniale.<sup>11</sup> Il Conti Rossini, che ha seguito la prima regolamentazione urbanistica del 1902, ne lamenta le ristrettezze non solo urbanistiche, ma soprattutto morali. Il Martini, al ritorno da Aden, registrava le

10 Lo ricordava Lanfranco Ricci in un excursus che delineava la situazione degli studi italiani nel secondo dopoguerra, riconoscendovi le tracce e eredità della fase precedente (Ricci 1986: 159–166).

11 Cfr. Zagnoni 1993: 145–193.

conseguenze di complicate relazioni private: “Il Corsi, il Conti Rossini mi raccontano la cronaca scandalosa di Asmara e le gesta della signora X veramente incredibili addirittura messalinesche. Un ufficiale, il tenente B. fu a cagion sua fatto rimpatriare; il G. rimpatrierà. Sta bene: ma bisognerà pensare a far rientrare anche lei” [DE, III, 07.03.1902, p. 533].

Ma la distanza il Conti Rossini la stabiliva soprattutto rispetto alle debolezze dell’ambiente professionale pubblico e privato (le “guerriciole caserme-sche”): “Circa l’ultima frase della Sua lettera, che dire? Ho girato il mondo parecchio, ma un insieme così maligno come questo eritreo non lo ho mai trovato. Bisogna scrollar le spalle e tirar via” (a B., Asmara 08.01.1901). Si affaccia, in un’aggressione subita due mesi dopo, una pur minima “criminalità” urbana, che ha come precedente e coeva esperienza il porto di Massawa, e che rimanda al malessere sociale indotto da una mobilità e scambi economici nuovi, che pongono il problema della sicurezza e di quello che si comincia a classificare come “ordine pubblico coloniale”.<sup>12</sup>

Mi avvenne lunedì sera un fatto grave. Uscito dal Circolo, avevo incominciato ad attraversare il mercato con passo carico dirigendomi verso il fondo di esso. Ma non avevo ancora oltrepassato le prime file quando un indigeno, che stava in agguato, nascosto nelle tenebre dietro un tucul – io credo assolutamente a scopo di furto – mi si avventò proditoriamente alle spalle, mi afferrò pel collo e fece per buttarmi a terra. Mi liberai dalla stretta e a mia volta mi avventai sull’aggressore: dopo una lotta furibonda potei acchiapparlo e trascinarlo sul vicino stradone, d’onde coll’aiuto di gente accorsa, mi fu possibile portarlo alla caserma dei carabinieri. E il colpo di scena. Mantini guarda in faccia l’aggressore, il quale – dato l’agguato, il mo[do?] d’assalto, il mio contegno – non poteva, lo ripeto, essersi proposto di non derubarmi, e mi annuncia che è ... uno zaptiè! ...

Ho denunciato il fatto al tribunale Militare. Ma la Benemerita in tutti i modi cerca di salvare il ladrone:<sup>13</sup> per ora si limita a farlo passare per ubriaco, il che tanto io, rima-

12 Si registrano nelle cronache e rapporti del periodo rapine, furti, aggressioni, spesso imputati a zaptiè, ascari in servizio o smobilitati, vd. Scardigli 1999: 175–177.

13 In altra occasione di conflitti tra il Commissariato di Kärän e i “brigadelli” scrive: “Ella sa come io la pensi circa l’Arma, la quale è senza dubbio benemerita per molti riguardi, ma che, rivolendo su altre cose o su altro terreno il suo zelo e la sua attività, farebbe certamente un atto dal quale ben maggiori onori potrebbe operare. Ma oggi essa è quello che è e – ciò senza dubbio ha valore – trovasi in auge presso il Governatore. Ella, senza discussione, ha già capito il consiglio che da amico mi vorrei permettere di darle. Creda, ora è pericoloso aver certi con quegli egregi signori. Il povero De Rossi si informi!” (a B., 25.05.1901). Queste critiche erano parte della sua convinzione del primato da conferirsi ai funzionari civili: “Ah, perché Martini non vuole persuadersi di aprire in Italia un concorso per gli impieghi coloniali ed eliminare tutti questi ufficiali residenti ecc. ecc.!” (a B., 25.01.1901).

sto per quasi mezz'ora a contatto immediato con lui, quanto i miei aiutatori escludiamo (...) Sono fuori addirittura della grazia di Dio! Ho telegrafato a S. E. e, se non ottengo piena soddisfazione, me ne tornerò a Roma, magari a mie spese. Che diavolo! Un commissario mi scrive che gli zaptiè della sua zona amano la bella professione di contenenza e di ladruncoli, nel Cedrer mi si dice che gli zaptiè sotto pretesto di furto arrestano le ragazze per deflorarle, qui uno zaptiè può divenir autore di rapine a danno dei bianchi ed è poi difesa...Ma in che mondo viviamo?

Qui nihil novi. Come invidio Lei che è fuori di questo centro, il peggiore di tutta l'Eritrea per le sue discordie, i suoi pettegolezzi, le sue rabbiose calunnie ecc.. ecc.. , tutte cose alle quali la non breve assenza simultanea di S. E. il Governatore e il Comandante delle rr. Truppe dà piena stura!<sup>14</sup> Meglio Amba Debra, almeno non vi sono zaptiè che attentino alla vita. (a B., Asmara 20.03.1901)

Martini, avvisato dal suo telegramma mentre è nell'attendimento di Gulza, gli riserva un commento *tranchant*: "Brutto affare. Il Conti Rossini ne coglie occasione per inveire contro il modo e le persone onde è fatto il servizio di polizia. Certo le lagnanze sono molte e frequenti. Ma che diavolo andava egli a fare solo e di sera tra i tucul del mercato?" (DE, II, 20.03.1901, pp. 387-8).

In effetti il Conti Rossini già un paio di mesi prima aveva manifestato insoddisfazione per la situazione politica e non solo personale e voglia di ritornare in patria:

Piuttosto, mi permetterò di manifestarle il mio rincrescimento per le notizie datemi dal mio carissimo Caffarel circa i loro fastidi, dirò d'origine militare. Le notizie peraltro non sono giunte affatto inattese a me, che conosco alquanto l'ambiente; anzi, se debbo confessarle il vero, mi stupiva che tanto esse tardassero. Ella e Caffarel hanno pienamente, pienissimamente ragione: son cose che non dovrebbero verificarsi e che, verificatesi, non andrebbero in niun modo tollerate. Ma ci vorrebbe, per esprimerle, a capo di tutto un carattere ferreo, rigidissimo, affatto incurante di molte cose, che qui invece preoccupano. Io non so se resterò in Eritrea: di troppe cose oramai sono stanco, e, se al ritorno di S. E. un radicale mutamento non mi tratterrà, anderò a far carnevale a Roma, donde non avrei mai dovuto dipartirmi per l'Eritrea. Ma, se dovesse avvenire l'improbabile caso d'una mia maggiore sosta in Colonia presso il Governatore, gl'inconvenienti in questione sarebbero tra le cose, per le quali maggiormente insisterei: sono affari d'altri tempi!... (a B., Asmara 08.01.1901)

La sua prima richiesta era poi rientrata e il Martini aveva annotato:

---

14 In effetti il Martini veniva criticato per le sue lunghe assenze dalla colonia ripetute ogni anno.

anche la questione che pareva insolubile si è accomodata. Il Conti Rossini rimane: terrà la Direzione degli Affari civili e l'interim della *segreteria*, che veramente è da sopprimersi (...) Il Conti Rossini è un impiegato di prim'ordine, ma ha carattere puntiglioso. (DE, II, 31.01.1901, pp. 339–340)

Ma il 4 luglio del 1902 gli tocca un altro guaio: mentre era a pranzo al Circolo, sfondano il muro del suo tucul, vi appiccano il fuoco al tavolino dove aveva molte carte e libri, e studi fatti durante gli anni passati in Colonia intorno alla storia etiopica, “gli rubano la croce di San Maurizio da me [Martini] donatagli giorni or sono”. Venne danneggiato parzialmente, forse per vendetta, forse per sfregio, il codice, un *Gädl*, a lui prestato dal Däbrä Dəmah Märgorewos, uno dei più importanti conventi storici del paese, non lontano da Addi Ugri e Arräza, creando con i suoi monaci un incidente diplomatico che dovette comporre il residente del Däqqi Täsfa Paolo Teodorani: “Si propende per credere che non si tratti di furto; ma che invece colui che entrò nel tucul, vi entrasse a fine di portar via carte: ma quali? Il Conti Rossini non ne aveva alcuna importante o d'altri o di ufficio; però è un fatto che le carte furono poste tutte sossopra e poi volontariamente incendiate” (DE, III, 05.07.1902, pp. 42–43). A parere del Nostro – aveva annotato il Martini durante la visita al monastero – era il testo “più voluminoso della letteratura originale abissina che egli conosca. Ve n'hanno de' più voluminosi ma sono traduzioni. Questo si compone di oltre 350 fogli (di due pagine ciascuno) ed ha notizie importantissime” (DE, III, 03.05.1902, p. 591).

Nulla potrà però Martini all'inizio del 1903 dinanzi alla nuova determinazione del Conti Rossini che chiede il rimpatrio:

Il Conti Rossini mi chiede di rimpatriare. Lo prego di attendere ch'io stesso lasci la colonia: egli insiste per partire col piroscalo di marzo; gli domando di rimanere fino ad aprile per non impedire il mio viaggio nell'Assaorta. Fiato sprecato. Dice di trovarsi male nell'Eritrea dopo i casi avvenuti, di non aver più passione per l'ufficio, di compiere, se pur lo compie, svogliatamente il proprio dovere. Si lagna (e qui ha ragione) di non aver avuto dalla sua venuta in Colonia alcun beneficio nella carriera. Ma se que' signori del Tesoro odiano la Colonia e ascrivono al torto il servirla, che ci si fa? Breve, consento ch'egli parta, rinuncio al viaggio nell'Assaorta e telegrafo che pensino a mandar qui qualcuno che possa sostituire il Conti Rossini. (DE, III, 15.02.1903, p. 114)

Malgrado Schupfer<sup>15</sup> gli offrisse i servigi per dissuaderlo dall'andarsene: "Il Conti Rossini fu da me trattato sempre piuttosto da amico che da subordinato; e non debbo né voglio credere che ciò ch'egli negò alle istanze mie concedesse alle istanze altrui. Se lo Schupfer parla per conto proprio, la sua intromissione non la voglio: se parla per conto del Conti Rossini, questi venga a dirsi pentito della risoluzione annunciata" (DE, III, 16.02.1903, p. 116). E così il Martini poteva solo commentarne il definitivo congedo, riconoscendone al contempo i meriti:

Parte da Asmara il Conti Rossini. Mi separo da lui dopo quasi 4 anni senza rammarrico. Il funzionario è prezioso per acume, per operosità, per dottrina; ma l'uomo è ombroso e suscettibile. Così s'era acquistato antipatie nella Colonia, che conosce nella sua storia, nei suoi costumi e linguaggi come non uno forse degli Europei che vi dimorano. Mi sarà difficile sostituirlo con altro impiegato così retto, così operoso, così colto: ma la sua permanenza mi avrebbe cagionato qui altre e gravi difficoltà." (DE, III, 15.03.1903, pp. 134–135)

#### Tra doveri d'ufficio e ricerca scientifica

Quando arriva ad Asmara Conti Rossini può già considerarsi uno storico filologo, che ha esordito giovanissimo, da tempo in contatto con il maestro Ignazio Guidi,<sup>16</sup> il fondatore e direttore della Scuola Orientale di Roma con il Nocentini e lo Schiapparelli, e iniziatore della moderna scuola etiopistica, e con il linguista Emilio Teza, che da orientalista aveva fatto qualche incursione nell'amarico.<sup>17</sup> Entrambi avevano presentato due sue memorie alla Accade-

15 Federico Schupfer, ingegnere, dirigeva l'Ufficio speciale costruzioni ferroviarie, istituito nel 1900.

16 Allo stesso CR (1935: 471–481) toccherà di commemorarlo (avendo iniziato come "autodidatta" lo giudicava, pur non avendo lavorato sul campo, ma con parlanti la lingua a Roma, "dopo l'Amari, il solo orientalista di fama schiettamente internazionale sullo scorcio del secolo scorso"); e concordò Levi Della Vida (1935: 471–481), i cui incroci con il Conti Rossini furono frequenti a partire dal comune insegnamento alla Sapienza a Roma.

17 Nella Biblioteca Marciana di Venezia compaiono 77 corrispondenze di Ignazio Guidi al linguista Emilio Teza dal 10.06.1865 al 9.03.1912 (Carte Teza Cod. It. XXX). Sul Teza, che morì nel 1912, vd. Frati 1913; Crescini 1914; Peca Conti 1976. Teza recensì *La Grammatica elementare amariña* del Guidi in *Bolletino della Società Geografica Italiana* 27 [1890], pp. 879–886. Il legame con il decano degli studi linguistici Ascoli ci sembra così fondamentale per i rapporti con la nascente semitistica moderna italiana, sia per il rigore filologico sia per la teoria del sostrato etnico, che pure non esplicitamente richiamata – ci pare – sarebbe stata di utilità per muoversi tra le stratificazioni linguistiche e etniche nell'altopiano etiopi-

mia dei Lincei, la prima, a tavolino, nel 1894 e la seconda, maturata sul terreno, sul *Gädlä Filpos*, pubblicata alla fine del suo soggiorno eritreo.<sup>18</sup> Prima di iniziare la sua carriera ad Asmara, aveva già pubblicato 17 lavori, tra cui nel 1894 il *Catalogo dei nomi propri di luogo dell'Etiopia* e nel 1897 *Sulla dinastia Zaguē*.<sup>19</sup> Durante la sua permanenza ne pubblica altri 15. A testimonianza di una relazione mai interrotta, nel 1910, quando Conti Rossini è rappresentante del Tesoro a Parigi, il Guidi chiederà al Teza una sua presentazione per la nomina del vecchio allievo come socio di un'accademia italiana:

Amico carissimo

(...) E ora mi permetto di parlarti di una cosa che mi starebbe a cuore. Tu conosci quanto valore abbia negli studi abissini, quante belle pubblicazioni abbia fatto e prepari il nostro Conti Rossini. Egli è, senza dubbi, uno dei più grandi conoscitori di lingue e storia d'Abissinia in Europa e in America. Il Conti Rossini che è commendatore e capo divisione al Ministero del Tesoro ha [...] una posizione ufficiale molto alta, ma gli farebbe grande piacere esser nominato in qualche accademia come è già socio di accademie estere, o corrispondente, per es., della stessa R. Accademia di Gottinga. Ai Lincei, come sai, manca assolutamente il posto, essendo tanto pochi i posti dati alla filologia tutta quanta classica, orientale, romana etc etc (...) Per tua norma, il Conti Rossini ignora completamente quanto io ti scrivo.<sup>20</sup>

Dall'inizio della sua attività professionale in colonia, con una stupefacente tenacia e capacità di lavoro, accumula sistematicamente materiali sulle genti e sui luoghi e eventi, esercitando raccolta documentaria e riflessione storica e linguistica su tutte le regioni e genti della colonia. Si tratta di una messe di appunti, traduzioni e copie di scritti originali, che, pur scontando delle perdite, porterà con sé in Italia e cui attingerà a più riprese nei decenni,

---

co. A '900 avanzato il CR avrebbe sottolineato l'utilità della teoria delle aree laterali del Bartoli per lo studio dell'altopiano etiopico.

18 La due relazioni sulle memorie del CR furono presentate da Guidi (relatore) e Teza (socio) alla Acc. dei Linc.: la prima intitolata "Il 'Gadla Takla Hāymānot' secondo la redazione waldebbana" (v. *Atti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche. Memorie ser. 5<sup>a</sup>, 2* [1896], pp. 97–143); la seconda memoria, nella seduta del 18 giugno 1899, intitolata "Il 'Gadla Filpos' e il 'Gadla Yohannes' di Dabra Bizan" (v. *Atti* ... 8, 1901, pp. 61–170).

19 Rinvio per la completezza dei dati a Nallino (1949: 103–112) e allo stesso CR 1927: 58–63.

20 Carte Teza, Cod. IT XXX, n. 66, 30.08.1910; Guidi rinnova la richiesta per una nomina all'Istituto Veneto anche successivamente (20.10.1910/ 22.11.1910/ 28.12.1911), fino a prendere atto di un primo esito negativo a Venezia.



lavorandoci nei pori della sua attività impegnativa di *civil servant*.<sup>21</sup> Pubblica sistematicamente anche durante il servizio coloniale, con edizioni e traduzione di testi reperiti nei conventi e con i primi lavori di ricostruzione storica delle migrazioni e conseguenti trasformazioni di gruppi, come nel 1900 *Ricerche e studi sull'Etiopia* e nel 1901 *Tradizioni storiche dei Mensa*. Le riviste in cui pubblica testimoniano di un'ampia rete di relazioni anche pluridisciplinare: dal "Giornale della Società asiatica italiana" al "Bollettino della Società geografica italiana", dalla "Rivista geografica italiana", all'"Archivio di tradizioni popolari", all'"Oriente", alla "Rivista degli studi orientali". Una relazione scientifica importante in colonia fu quella intessuta con gli evangelici svedesi che, al suo arrivo, dispongono di una avviata tipografia e sono già impegnati nella raccolta documentaria e nella traduzione di testi cristiani in più lingue della regione, non solo semitiche, come Karl Winqvist e soprattutto Karl Gustav Rodén, di cui in seguito sosterrà la pubblicazione del lavoro sui Mensa e la traduzione italiana, e con cui manterrà nel tempo una consuetudine di scambi.<sup>22</sup> Anche altri studiosi africanisti di fama internazionale sono in contatto con lui nel periodo, come Leo Reinisch.<sup>23</sup>

21 Vd. Melis 2007: 1398–1399.

22 In BALC/CR/Corrispondenti compaiono una lettera da Rodén (Gheleb, 28.05.1899) e due da Anders Svensson (08.11.1893 e 27.01.1894). Nella Universitetsbibliotek / Handskrifter di Uppsala c'è la *Rodén Collection*, e ivi nella sezione *Correspondents* ci sono corrispondenze in italiano di epoca molto successiva che testimoniano la relazione di lunga durata: due cartoline postali 26.01.1942, in cui CR annuncia la stampa della rivista "Rassegna di studi etiopici" (RSE), e 20.09.1942 e due lettere del 1942 quando, ormai raggiunto il grado di presidente di sezione del Consiglio di Stato, ha lasciato il servizio attivo per mettere "a disposizione della scienza il resto della mia vita" (Roma 13.08. 1942, in cui si felicita anche della fine del lavoro in tigré dell'Antico Testamento, e 30.12. 1942 in cui chiede dei racconti e canzoni in tigré inediti per completare le pubblicazioni di racconti già avute in amarico, tigrino e oromo, garantendo la traduzione dallo svedese per la RSE, il principale e progettuale lavoro fino alla sua morte nel 1949, impegno di disponibilità e generosità di maestro per nuove generazioni. Scrive a Rodén: "Io da molti anni ho lasciato la carica di capo gabinetto del ministro. Raggiunti il grado di presidente di sezione del Consiglio di Stato; ma ora ho abbandonato il servizio attivo, e metto a disposizione della scienza il resto della mia vita. Ho avuto la soddisfazione d'esser chiamato a far parte della Reale Accademia d'Italia; il che è il massimo che uno studioso possa ottenere in Italia. Certo l'onore è stato maggiore dei miei meriti". Vd. sulla Evangeliska Fosterlands-Stiftelsen (EFS), la missione per l'estero dei luterani svedesi, il recente Lundström–Ezra Gebremedhin 2011 e Dore 2013: 133–150.

23 In BALC/CR/Corrispondenti compaiono 21 lettere del Reinisch (in tedesco) da 04.03.1894 a 14.04.1914, una delle quali nel periodo qui considerato, il 25.01.1900. In una di queste (15.08.1913) il linguista austriaco si lamenta che il missionario August Andersson non gli abbia spedito il suo lavoro del 1903 (*Ett och ennat om Kunamaerna*, EFS, Stochkolm) man-

Queste sollecitazioni dunque viaggiano su un doppio binario, sia attraverso la richiesta privata a colleghi, con cui costruisce scambi amicali, sia attraverso la committenza di rapporti areali, che costituiranno gran parte del materiale della voluminosa relazione sulla colonia presentata dal Martini nel 1907 a conclusione del suo mandato. Sempre però saranno inserite in un suo programma scientifico in fieri, sia che muovano dall'interno della produzione di sapere amministrativo, come progettualità istituzionale esitante e discontinua nella sua fase iniziale e fondativa, sia che nascano come iniziativa dei singoli, spesso su sua sollecitazione e valorizzazione. L'area di Kärän, via di accesso al bassopiano occidentale, e le genti di lingua tigrè possono essere

---

cando al dovere di reciprocità: “[apprendo] che Andersson ha fatto più pubblicazioni sui Kunama. Mi meraviglia che egli non mi abbia mandato alcuni esemplari, dato che io su desiderio della missione svedese ho dato il mio scritto sulla lingua kunama”. Il missionario svedese Per Lager (1837–1876) aveva aiutato il Reinisch al suo arrivo sul campo per i Nara (Baria), come testimonia il mercante G.A. Haggemacher, assistente di Werner Munzinger a Kassala (an L. Reinisch, Senhit 29.8.1875, Autograph 747/18–1/ 2 Bl 4 S, nel Fondo Reinisch e nella siglatura Summerauer di cui sotto). Non compaiono invece lettere del CR nelle carte solo burocratiche sulla carriera accademica della Universität Wien e neppure nel deludente fondo del Reinisch presso l'Archivio della Österreichische Nationalbibliothek Wien (Handschriftautograph *Sammlung* e anche *Handschrift/Hanna*), dove di notevole per l'area compaiono solo 4 lettere di pugno del Munzinger (ma non le carte che gli diede!). Mancando, oltre diverse corrispondenze, anche quasi tutti i manoscritti dei suoi noti lavori (tranne 28 pagine di appunti Saho e tigrino), l'ipotesi (anche del vecchio bibliotecario in pensione, consultato tramite Gerhard Böhm, presso l'Institut für Afrikawissenschaften, a Vienna 18.06.2009) è che il suo materiale, essendo lui morto nel 1919, senza figli, e la seconda moglie l'anno prima, sia andato disperso nella drammatica fine dell'Impero e della sconfitta (E. R. Summerauer 1988, con la sezione *Briefe*, nei cui excerpta compare solo un biglietto di condoglianze di Ignazio Guidi per la perdita della prima moglie, Roma 04.11.1890). Lo stesso CR nel necrologio al maestro austriaco (1920: 681–682) ricordava “il vecchio maestro degli studi cuscitici etiopici” (cui aveva “poche settimane innanzi mandato il primo memore saluto dopo questi anni di guerra”). Lanfranco Ricci nel Symposium sul Reinisch, che si tenne nel 1982 (ma Mukarovski 1987), scrisse sul rapporto tra i due con una paziente collezione di excerpta dai lavori linguistici, in cui – in un lungo arco di tempo – il CR riconosceva il suo debito scientifico anche quando vi era ragione di divergere anche notevolmente, soprattutto sulle lingue non semitiche, e lo avrebbe fatto ad es. nel 1926–1927 a proposito della collocazione del Kunama (1987: 279–288). Allora Ricci non aveva avuto modo di consultare le lettere del Reinisch al Nostro (e avrebbe avuto poi parte attiva nella acquisizione dell'attuale fondo presso BALC); e alla sua ulteriore domanda, se cioè esistessero lettere del CR a Vienna, posso ora rispondere negativamente (vd. sopra in questa stessa nota).

documentate sia attraverso Bacci e Caffarel, ma soprattutto con i rapporti degli ufficiali di stanza a Aqordät.<sup>24</sup>

Mi permetto di venirla a tediare per una mia cosuccia privata. Nel passato anno, essendo costì, avevo accertata la genealogia degli Ad Tacless, i quali, come ella mi insegna, collegansi con gli Habab, gli Ad Temariam e gli Zanadegle. Ora ne avrei bisogno per un lavoruccio che vo preparando sui Bet Adghedè; ma non mi viene fatto di rintracciare il foglio su cui la avevo scritta, e temo forte di averlo lasciato, con molte altre carte, a Roma. Avrebbe Ella la bontà di vedere se Le sia possibile di racconirmi nuovamente tale genealogia? Di ciò naturalmente La prego soltanto nel caso in cui, lungi dall'averne disturbo, Le riuscisse comodo e agevole di soddisfare queste mie istanze. Se le sarà possibile di favorirmi tali elementi, gliene sarò sommamente grato (a B., Asmara, 23.12. 1900)

Della raccolta di testi tigrè, per cui chiede collaborazione per la documentazione, vi sono più tracce nella corrispondenza e a questo impegno afferiscono i testi in etiopico in *Ricordi di un soggiorno in Eritrea*, i *Documenti per lo studio della lingua tigré* del 1903, i canti popolari tigrè pubblicati nel 1903–1906 sulla “*Zeitschrift für Assyriologie*”.

La ringrazio fin d'ora dei canti tigrè, che mi riusciranno graditissimi. Con l'ultima posta ho spedito in Italia per la stampa un lunghissimo testo, pure in tigrè, contenente le vecchie tradizioni de' Mensa; credo di aver potuto ricostruire, a grandi tratti s'intende, la storia di quel popolo dal secolo XV in poi. Vuol ridere? Le lotte con gli Ad Temariam per lo Sceb incominciano verso la fine del secolo XVII! Sarebbe, a mio avviso, davvero interessante il poter raccogliere, nella lingua locale, le tradizioni storiche di almeno qualcuna delle principali tribù dell'Anseba, ma è sì difficile! (a B., Asmara, 25.02.01)

E ancora sollecita a più riprese: “Guardi che delle promesse ho buona memoria. Ella mi ha promesso tradizioni storiche delle genti a Lei soggette” (a B., 25.04.01). “Mi raccomando di mandarmi – secondo l'intesa – se può i nebtàb tradizionalisti e voglia mantenersi equanime degli Ad Sciaraf” (a B., 19.07. [1901]).

Anche Caffarel, che nell'attività giudicante ha interesse a studiare le tradizioni giuridiche in un luogo di confluenza tra altopiano e bassopiano sudanese, dove sono attivi e interattivi diritto islamico e diritti consuetudinari di vari gruppi, anche se non conosce le lingue, concorre all'accumulo di docu-

---

24 Peleo Bacci riportò in Italia una collezione etnografica oggettuale dalla sua area di amministrazione che donò al Museo di Antropologia di Firenze (1909), dove figura in esposizione in una delle due sale “abissine”.

menti: “Kubssai à scritto i canti tigrigna ed amarici che ti unisco alla presente: mi spiace però che tu ti sia disturbato a dargli un compenso superiore troppo ai suoi meriti”.<sup>25</sup> Ancor più che in magistrati come Caffarel o Mariano D’Amelio o Ranieri Falcone, il passaggio dell’etnologia giuridica italiana (o giurisprudenza comparata) dalle ricostruzioni e generalizzazioni evoluzionistiche, spesso aprioristiche e astoriche, alla prova del campo ha in Conti Rossini forse il primo interprete, capace anche di mediare e spesso indirizzare i funzionari, come nel caso della raccolta sul diritto consuetudinario dei Loggo Sarda, da lui editato basandosi sui commenti dei Residenti Alessandro Sapelli e Benedetto Mulazzani, ma segnalato per la prima volta dal residente dello Šəmāzana Giuseppe De Rossi.<sup>26</sup>

Le tradizioni dei Beni ‘Amər e di Sabdārat sono privilegiate anche per l’interesse politico per i loro movimenti pastorali, difficilmente controllabili (e tassabili), intorno all’area di confine, che richiedevano contatti e transazioni con i loro capi, e documentazione genealogica. I commenti, che intrecciano situazione politica e studio, sono frequenti:

Il Diglal, secondo il solito, non combinò nulla. Ma questo affare dei Beni Amer andrebbe proprio studiato a fondo. Qui da Asmara come si fa? Chi può dire se i sospetti abbiano fondamento? Chi far accertare il vero stato interno delle tribù? Bisognerebbe essere sul posto, e senza innamoramenti (a B., 19.07.1901)

Per le mie questioni, S. E. ha deciso, e non resta che far eseguire le prescrizioni avute per mezzo del Residente del Barca, appositamente da S. E. indicate. Però privatamente mi permetto di scrivere al Crispi accennandogli l’opportunità di procedere cautissimamente.

Io da questa storia di conflitti tra capo dei Beni Amer e capo dei Ad Ocud non mi attendo nulla di buono. Non me lo attendo specialmente ora che, per la recente migrazione di grosse frazioni Beni Amer e per le nostre trattative con gli Hadendoa, son da prevedersi le più attive mene da parte degli Anglo-Egiziani per portarci via gente, se non altro a titolo di rappresaglia. E mancherebbe ancora di vedere Mahmud Scerif passare il confine in seguito al prevalere del partito del Diglal. Questa quistione de’ Begia mi par finora troppo male e leggermente studiata da parte dei funzionari, me

25 BALC/CR/Corrispondenti: Cheren 25.11.1898. Esito scritto della sua esperienza giudicante, riflessione giurisprudenziale e sintesi dei tentativi di codificazione fu Caffarel 1909.

26 A quest’ultimo tra l’altro il CR dovette la mediazione per consultare l’Evangelo d’oro presso il prestigioso convento di Dābrā Libanos dello Šəmāzana (Conti Rossini 1901: 177–219) e la commissione della trascrizione del *Gädl* del santo Buruk ‘Amlak, che editò molto più avanti. Ma su questo vd. Marrassini 2002: 187–210.

compreso (e fatta una lieta eccezione per Lei), che non ho ancora quel concetto chiaro che mi occorrerebbe (a B., 07.09.1901)

Le sarei personalmente grato se Ella si compiacesse d'inviare le notizie sui capi e sui notabili della zona, richiestele da S. E. nel maggio passato. Esse mi sono necessarie per poter fare litografare un numero ristrettissimo di esemplari d'un libro di note che S. E. desidera trovare pel suo ritorno. Ora, Cheren è quasi l'unica che mi manchi...Mi perdoni se, in vista dei desideri di S. E., mi permetto di disturbarla. (a B., 16.11.1901)

L'interesse si spinge fino ai Kunama appena inglobati con i trattati anche nelle frazioni centro meridionali, anche se si rammaricava di non essersi recato personalmente tra di loro, non avendo partecipato al noto itinerario Martini del 1902<sup>27</sup>:

Sebbene a me non sia stato permesso di visitare, ne' miei quattro anni e mezzo d'Eritrea, le tribù Cunama, con i cui rappresentanti ebbi rapporti soltanto in Tucùl, sede di un feudatario abissino che tende a sottoporre talune al suo dominio, e sebbene quindi non abbia avuto mezzo di far dirette indagini, tuttavia credo esatissima l'accentuazione Cunàma, perché la trovo anche in appunti filologici d'un missionario cattolico defunto, appunti da' quali trassi alcuni dati e alcuni saggi di lingua cunama, di cui restituii (ma, per carità, non mi dia del linguaio!) alla Società Asiatica di Firenze le bozze definitive di stampa sin dal passato settembre" (a Teza, Roma, 5.12.1903).<sup>28</sup>

In questo caso mediatori sono da una parte ufficiali come Teobaldo Folchi e Ludovico e Alberto Pollera,<sup>29</sup> ma anche i missionari comboniani: il sag-

27 I capi dei Kunama "alti" (cioè kunama koyta e kunama marda) erano stati invitati ad Asmara in visita ufficiale nel 1894 (vd. ASMAI, Pacco 23.1885-1913 e anche Pollera 1913: 67).

28 Traggo queste righe dall'unica lettera del Conti Rossini al Teza, dove gli conferma, anche appellandosi alla autorità del Reinisch, acquisita sul terreno, la corretta accentuazione dell'etnonimo Cunàma rispetto alla erronea "cunamà", chiaramente dovuta a un interprete tigrino (Carte Teza, Cod. IT XXIII). Il Teza aveva appena letto, sul *Bolletino della Società Geografica Italiana* la relazione del cap. Ademollo sull'itinerario Martini nel 1902 nel bassopiano occidentale eritreo; cfr. E. Teza 1903: 5). Teza compare tra i corrispondenti in BALC/CR.

29 Con Alberto Pollera presso BALC/CR/Corrispondenti, per il periodo qui considerato, c'è una corrispondenza di ufficio che riguarda il lavoro politico amministrativo nel bassopiano occidentale (11 unità dal 14.01.1902 al 18.02.1903). In un'ultima isolata, da Asmara il 12 giugno 1938, chiede un sostegno per la pubblicazione presso il Ministero dell'Africa italiana della grammatica cunama di Padre Giuseppe da Cremona [da Castelnuovo], che rielaborava e completava il vecchio lavoro del 1918 di Padre Anselmo da Ponzzone: "sarebbe questo il primo completo contributo italiano alla conoscenza di una lingua della quale esistono

gio *Per la conoscenza della lingua cunama* del 1903 si basa infatti sul manoscritto del Padre Leon Henriot, prestatogli proprio dal Padre Bonomi.<sup>30</sup> Ma dal punto di vista linguistico i mediatori fondamentali rimanevano gli interpreti indigeni. Ne è testimonianza questa richiesta al Bacci:

Ed ora vorrei pregarla d'un favore. Ho dovuto mandar via, per ubriachezza costante, il mio piantone-interprete. Se alla missione cattolica o altrove costì si trovasse qualche giovanotto che sapesse l'italiano e il tigrè, e scrivesse l'amarico, sarei lieto di prenderlo in servizio. Le dorrebbe di assumere in proposito notizie, e, in caso, di telegrafarmene? (21.12.1901)

Nella sua posizione si trovava alla confluenza nevralgica degli affari più vari, dalle disparità di tributi, alla dislocazione dei battaglioni, al riordino delle residenze, carceri, ordini di cattura e repressione di rapine e abigeato, contratti di lavoro e appalti, fino ai provvedimenti per l'istituzione del sifilocomio e contro truffe affaristiche e l'usura perpetrati da mercanti greci a danno dei Nara e dei Kunama. Anche se non sempre Asmara consentiva distacco e una visione complessiva dei fatti politici della Colonia:

Per le notizie chiestemi non so che fare se non confermare quanto ebbi a telegrafarle. Stando in Italia, sono più al corrente delle cose eritree di quel che lo sia in Asmara il capo di quell'ufficio di governo al quale un decreto governatoriale affida le relazioni col comando truppe, le residenze ecc. Quel che so è solo per sentito dire in Asmara o per private informazioni di amici. (a B., 25.02.1901)

Forse la regione che attirò ancor più delle altre l'interesse governativo, per le sue ribellioni e banditismo sociale dalla rivolta di Bahta Hagos in poi e per i contraccolpi dei movimenti nelle confinanti regioni etiopiche dell'Agamä e dell'Endärtä, è l'Akkäla Guzay, "sede che, sotto questo punto di vista, ritengo la più delicata dell'Eritrea" (a B., 25.04.1901). Nelle lettere i riferimenti sono i più consistenti e sono leggibili in parallelo con le pagine del diario Martini, oltre che, come per le altre, con i file degli archivi coloniali. Conti Rossini viene ad es. mandato di verificare il conflitto tra i Gacaso Casa Yofish (Gaysha) e Rhasamo (Dhasamo) per contese di terreni col mandato di disarmare, e eventualmente multare e confiscare bestiame, compiere arresti e

---

solo i testi compilati dai missionari svedesi". La prima relazione di Pollera sui Kunama (maggio 1902) si trova in BALC/CR nella sezione *Docc. geografici militari antropologici*. Su questa corrispondenza vd. G. Dore in preparazione.

30 Una copia che contiene un lessico di c. 2000 lemmi si trova presso BALC/CR e un'altra presso la Biblioteca Pavoniana di Asmara, retta da Ezio Tonini.

destituire capi (DE, II, 16.04.1900, p. 259), provvedimenti che effettivamente prende e comunica al governatore il 21 da Sän<sup>é</sup>afä (ivi l'intero telegramma, p. 270). Nei suoi viaggi di servizio verso la regione e fino allo Šəmāzana, Conti Rossini raccolse dati linguistici, storici e archeologici. *Al Ragali* rimane un testo importante anche dal punto di vista metodologico, per la capacità stupefacente di incorporare un dettagliatissimo resoconto del viaggio, lungo una storica via carovaniera e di transumanza tra altopiano e Mar Rosso, in una visione dinamica della posizione dei gruppi Sāho nell'area.

Malgrado egli dichiarasse di lasciare ai funzionari sul posto come Rinaldo Bruna<sup>31</sup> “la cura di questa gente” saho, i suoi rilievi o la riorganizzazione dei dati raccolti da altri furono illuminanti. Per la lingua saho si servì di ascari Sāho Casa Lesan in forza al terzo battaglione ascari, esprimendo il rammarico di non aversi potuto recare direttamente sul campo per avere “almeno un certo controllo dell'opera de' nostri interpreti durante il viaggio” e senza il sussidio del precedente lavoro del Reinisch durante la rilevazione.<sup>32</sup> Più tardi, nel 1913, utilizzerà gli appunti raccolti per scrivere sugli Irob dell'Agamä, tracciandone la possibile traiettoria storica nel processo di formazione e espansione delle frazioni parlanti Sāho.

In questo saggio, come nel coevo *Schizzo etnico e storico delle popolazioni eritree* (1913c), matura anche la sua riflessione sulla tradizione orale e sui materiali folklorici, verso cui non ha un atteggiamento liquidatorio, ritenendo che i dati orali incorporati nei vari generi possano diventare fonte storica se – dinanzi ai particolari che le esigenze mutevoli e storiche della collettività o le manipolazioni genealogiche di famiglie, individui e gruppi rendono inattendibili – si riesce a cogliere “l'essenziale”. L'attendibilità storica per Conti Rossini può essere accertata sia istituendo un rapporto con testi epigrafici, cronache scritte e i testi ecclesiastici (*marginalia* compresi) sia con risultanze archeologiche e con gli elementi fisico geografici che rendono plausibili o improbabili ipotesi di etnogenesi, comunque mai intesa come cominciamento assoluto, ma piuttosto come stratificazione dinamica di provenienze, spostamenti, rapporti gerarchici tra gruppi, come tassello di una storia di circoscrizioni regionali, i cui confini si sono formati nelle vicende storiche e nei mutevoli rapporti di potere. Distillare questa “essenza storica”, è possibile con l'esercizio di una “filologia coloniale”, per la quale uno dei suoi riferimenti espliciti è il classicista Salomon Reinach, evoluzionista, propugnatore

31 Bruna 1907: 1657–1732; cfr. M. Zaccaria 2009.

32 *Schizzo del dialetto Saho dell'Alto Assaorta in Eritrea* venne pubblicato solo nel 1913, rivedendo e criticando il precedente lavoro pre-linguistico di Ilario Capomazza.

di una “antropologia sociale” da applicare alle società classiche, traendo lumi dalle società etnologiche contemporanee, e sostenitore di una filologia dei testi classici e biblici.<sup>33</sup> Conosciuto per i suoi voluminosi saggi in francese, in cui intrecciava archeologia, storia e filologia, del Reinach uscì nel 1910 in italiano una *Storia generale delle religioni*. L’incipit del testo Irob non era forse già una operazione, compiuta da un intellettuale interno, di costruzione di un racconto storico lineare, con il passaggio dall’orale allo scritto e con una comparazione e scelta tra più versioni orali, che ora il Nostro si incaricava di costruire come nuovo documento per la storia dell’etiopistica non semitica? Appare di interesse che questa riflessione, in cui si valorizza ciò che i gruppi pensano di se stessi e della propria storia, si misuri anche con studi antropologici europei sensibili agli aspetti simbolici e sociologici, come la *Formation des légendes* del Van Gennep, uscito nel 1910, forse già conosciuto nel suo soggiorno parigino, al cui eccesso di prudenza oppone che il valore storico di questi generi orali può essere sondato nel suo variare secondo il popolo e l’area culturale di volta in volta considerati.<sup>34</sup> Nella introduzione al lavoro su *Tradizioni proverbi e canti tigrini* (1942) chiariva retrospettivamente il suo metodo: “Per richiesta mia, durante i miei lontani anni di vita eritrea, mi furono stesi da Eritrei i testi che qui pubblico: una collezione di proverbi, un centone di tradizioni e leggende su genti della nostra vecchia colonia, una raccolta di canzoni, delle quali a fianco di quelle composte nello Hamasèn e nell’Acchelè-Guzài, ve ne sono numerose altre dei paesi d’oltre Mareb, segnatamente d’Agamè e di Enderta” (scritta il 20 dicembre 1938). I rapporti del Conti Rossini con settori come il folklore e le tradizioni popolari erano

33 Reinach, primo presidente nel 1911 dell’Institut français d’Anthropologie, fu di una certa importanza per l’impianto della storia delle religioni in Italia, per la filologia storica e archeologica sui testi biblici. Di una storia comparata delle religioni iniziava ad essere protagonista Raffaele Pettazzoni e in essa potevano iscriversi anche i lavori degli etiopisti sulla storia della Chiesa e del cristianesimo etiopico, programmaticamente considerati parte di un grande Oriente cristiano e bizantino (cfr. Marrassini 1986: 170 et passim)

34 In una recente storia delle discipline demo-etno-antropologiche italiane Enzo Alliegro, che ha comunque il merito di includervi gli “orientalisti” del Corno d’Africa, nota che il CR non avrebbe mai compiuto un lavoro intensivo su un territorio circoscritto e steso una monografia, intendendo evidentemente esclusivamente la monografia etnologica secondo il modello prescrittivo di organizzazione testuale inaugurato dal Malinowski e poi stabilizzato da Evans Pritchard. A parte l’errore di prospettiva sulla collocazione disciplinare e un certo anacronismo e un assolutismo sulla retorica del testo, l’intera opera di Conti Rossini può considerarsi – certo non sostenuta da un approccio funzionalista e sincronico – una gigantesca monografia sull’altopiano eritreo e le sue relazioni con le terre e genti confinanti! (Alliegro 2011: 215–216).



mediati dal comune interesse per generi come i canti, leggende, miti, usi nuziali e funebri, e proverbi (questi anche oggetto di interesse per la giurisprudenza comparata) e condiviso con gli altri orientalisti.<sup>35</sup> Il Conti Rossini non si è peraltro mai considerato o definito etnologo o folklorista, anche se con questi versanti ha sempre stabilito un colloquio e anche se molto tardi, nel 1947, con la fondazione da parte del Pettazzoni dell'Istituto di civiltà primitive, ebbe all'Università di Roma un incarico di Etnologia africana. La sua auto-collocazione è sempre stata nella storia e nella linguistica e filologia storica, arealmente definita da un grande Oriente cristiano che si spingeva fino al Mar Rosso, e la via privilegiata di accesso alla storia e alla cultura di una regione era la padronanza della lingua, costante di lunga durata di questo settore specialistico.<sup>36</sup> Semmai nel tempo la relazione più interessante fu quella istituita con Raffaele Pettazzoni, che, soprattutto dalla seconda decade del '900, condusse una tenace battaglia per affermare la legittimità scientifica e accademica di una storia delle religioni in Italia, e con cui poteva utilmente integrare sia come africanista, afferenza fortificata dall'essere entrambi aderenti all'Institute of African Languages and Cultures,<sup>37</sup> sia come storico del cristianesimo e anche, in chiave comparata, delle religioni sud-arabiche. Si deve ad entrambi se gli studi italiani poterono mantenere negli anni '20 e '30 una apertura con i corrispondenti settori specialistici internazionali.<sup>38</sup>

35 La condivisione di questi generi con folklore e etnologia non è in sé identità di campo disciplinare; per questo utilizzo la nozione di "discipline dell'esotico", che permette inclusioni senza perdere i mutevoli confini specialistici. CR su questa condivisione, mediata però dalla linguistica, ebbe rapporti con altri intellettuali tardo ottocenteschi come Angelo De Gubernatis, attivissimo fondatore della Rivista di tradizioni popolari (1893–1895), che compare tra i corrispondenti in BAL/CR.

36 Lo rimarcava il Ricci per il periodo e anche per la fase più vicina in cui l'etnologia gli appariva configurarsi come un settore anche più fortemente distinto (Ricci 1986), mentre il Marrassini, nel ribadire come la linguistica comparativa o *philology* potesse esercitarsi su una koinè culturale e storica, rimarcava il deficit che derivava dal non partire nella semitistica comparata dallo studio delle "grandi lingue letterarie (incluso quindi il gə'əz)" e insieme notava come *studi etiopici* fosse definizione areale che doveva ormai ammettere l'azione unitaria ma distinta di diversi specialismi (Marrassini 1986).

37 Il Nostro era anche rappresentante per l'Italia nel Consiglio dell'Istituto (nel 1936 vi figuravano anche Francesco Beguinot e C. Alfonso Nallino).

38 In BALC/CR/Corrispondenti interessa per i periodi successivi una lettera di Pettazzoni sulla confessione sud-arabica dei peccati e sulla collaborazione per la sua rivista "Studi e materiali di storia delle religioni" (SMSR) (03.09.1934). La prima ragione del riconoscersi tra orientalisti come CR e Pettazzoni era il comune orientamento storicista (vd. R. Pettazzoni 1935–1937). Nel Fondo Pettazzoni, Biblioteca G.B. Croce a S. Giovanni Persiceto (BO), ci

L'interesse per la storia etiopica valorizza i resti archeologici e si espande, con notevole intuito, dall'altopiano anche nelle rimanenze nel bassopiano occidentale.<sup>39</sup> Negli spostamenti di ufficio, Martini segnala come il Conti Rossini, che lo accompagnava, andasse a ricercare tracce, come nel caso dell'antica Dəbarwa, individuandone le rovine ("conversazione istruttiva col Conti Rossini circa la storia etiopica", DE, III, 04.06.1900) e esaminasse, verso il colle Amba Tāriqa, usciti da Sānʿafä, un "grande monolite con iscrizione della quale CCR prende copia che reputa incompiuta" (DE, II, 18.06.1900). Ma i resti più prestigiosi, anche valorizzabili, erano sul Qohayto: "io sarei pronto a spendere qualche migliaio di lire, ma chi è capace di dirigere intelligentemente gli scavi? Si può fidarsi della scienza del Conti Rossini? Videbimus infra" (DE, II, 20.06.1900). Verso la fine del Governatorato avrebbe rivendicato per sé sensibilità e lungimiranza verso le ricerche per rispondere a una intervista del senatore Pippo Vigoni, che ne denunciava invece la negligenza verso i siti archeologici in Eritrea e nel Təgray, vantando a sostegno, un colloquio con lo stesso Conti Rossini, ormai in Italia, in cui si contrapponevano come esempio positivo le missioni Rosen a Axum e dello stesso Enno Littmann,<sup>40</sup> che Conti Rossini aveva incontrato quando era giunto in Eritrea

---

sono 6 lettere speditegli da CR (da 12.03.1927 a 21.03.1939) tra le quali: un ringraziamento per l'invito a un articolo per SMSR "sulla storia religiosa delle contrade africane di cui mi interesso", proprio mentre è impegnato nella stampa della *Storia d'Etiopia antica* [1928], e propone un contributo su "i vari stadi delle credenze religiose non cristiane in Abissinia e sopra residui di paganesimo presso i cristiani" (6.07.1927); un riferimento alle "nostre conversazioni sulla confessione nell'Antica Arabia meridionale" (12.03.1930). Rilevante la lettera 26.01. [1939] perché si giustifica, appellandosi alla sua naturale ritrosia a apparire in pubblico, e al riserbo per l'essere sotto candidatura all'Accademia d'Italia, dinanzi a una critica, implicitamente politica, rivoltagli per la sua assenza al noto Convegno Volta del 1938, in cui Pettazzoni fu chiamato a pronunciare la prolusione di apertura, dove tra l'altro aprì alla etnologia funzionalista e applicata, lì rappresentata da due relazioni di B. Malinowski in absentia. Considerata la scarsa autonomia disciplinare dell'etnologia in Italia, al tempo fu Pettazzoni a garantire un collegamento: non a caso, nella *Enciclopedia italiana*, *Folklore* fu sottosezione di *Storia delle Religioni*, sotto la sua direzione, mentre la sezione *Etnologia* venne posta, defunto Aldobrandino Mochi nel 1929, sotto la direzione di Renato Biasutti, che diresse anche la sezione *Geografia* (e la sua organizzazione delle voci relative garantì questo stabile rapporto con gli studiosi del Corno d'Africa, base fondamentale della successiva collaborazione all'opera enciclopedica *Razze e Popoli della Terra*). Su questo Dore 1987.

<sup>39</sup> Vd. Conti Rossini 1903.

<sup>40</sup> In BALC/CR/Corrispondenti compare una busta Enno Littmann e compaiono anche nomi di altri importanti semitisti d'area germanica come Theodor Nöldeke.

per studi sulle popolazioni di lingua tigrè.<sup>41</sup> Martini rivendicava di avere proposto al Conti Rossini la pubblicazione di Archivi eritrei, di avergli promesso un sostegno finanziario per la *Storia d'Etiopia* (che sarà però pubblicata solo nel 1928) e per scavi nel Samaraccion, di aver sostenuto la missione Loria-Mochi, a conclusione del convegno di Asmara del 1906, il libro del Perini sul Märäb Mällaš e di Rodèn sulle leggende e canti popolari Mänsa (DE, IV, 27.02.1906, p. 234).

## BIBLIOGRAFIA

- Alliegro, E.V. 2011, *Antropologia italiana. Storia e storiografia 1869–1975*, Firenze: SEID.
- Augusti, E. 2013, “Da Asmara a Tripoli (1899–1922). William Caffarel e l'amministrazione della giustizia d'Oltremare”, in: G. Dore – C. Giorgi – A. Morone – M. Zaccaria (a c.), *Governare l'Oltremare. Istituzioni, funzionari e società nel colonialismo italiano*, Torino: Carocci, pp. 87–102.
- Bruna, R. 1907, “Monografia sulle popolazioni dell'Acchele Guzai”, in: Governo dell'Eritrea, *Relazione sulla Colonia Eritrea*, 32, Roma: Camera dei Deputati, pp. 1657–1732.
- Caffarel, W. 1909, *La codificazione del diritto eritreo*, Roma: Unione Coop. Editrice.
- Conti Rossini, C. 1900, “Ricerche e studi sull'Etiopia”, *Bollettino della Società Geografica Italiana*, ser. 4<sup>a</sup>, 1, pp. 104–120.
- Conti Rossini, C. 1901, “L'Evangelo d'oro di Dabra Libānos”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. 5<sup>a</sup>, fasc. 10, pp. 177–219.
- Conti Rossini, C. 1903, “Documenti per l'archeologia eritrea nella bassa valle del Barca”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. 5<sup>a</sup>, 12, pp. 139–150.
- Conti Rossini, C. 1913a, “Gli studi etiopici in Italia nel primo cinquantennio di vita nazionale (1861–1911). Fascicolo I. – Bibliografia”, Estratto da *Gli studi orientali in Italia negli ultimi 50 anni*, = *Rivista degli studi orientali* 5/1.
- Conti Rossini, C. 1913b, “Schizzo del dialetto Saho dell'Alto Assaorta in Eritrea”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. 5<sup>a</sup>, 22, fasc. 5, pp. 151–246.
- Conti Rossini, C. 1913c, “Schizzo storico delle popolazioni eritree”, in: *L'Eritrea economica* = Biblioteca Geografica dell'Istituto Geografico de Agostini 1, Novara – Roma: Istituto Geografico de Agostini, I, pp. 61–90.
- Conti Rossini, C. 1916, *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea*, Roma: Tip. Unione Editrice.
- Conti Rossini, C. 1920, “Leo Reinisch (Necrologia)”, *Rivista di studi orientali* 8, pp. 681–682.

---

41 L'intervista comparve nella Cronaca Coloniale dell'“Esploratore commerciale”, fasc. 3, 1906, dove si citava il lamento del Conti Rossini che “a stranieri sarebbe toccato onorare la Roma abissina” (*Bollettino della Società Geografica Italiana*, gennaio 1906).

- Conti Rossini, C. 1935, "Commemorazione di Ignazio Guidi", *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. 6<sup>a</sup>, 2, pp. 471–481.
- Conti Rossini, C. 1942, *Proverbi, tradizioni e canzoni tigrine* = Collezione scientifica e documentaria dell'Africa italiana 5, Verbania: Aitoldi.
- Crescini, V. 1914, *Emilio Teza*, Venezia: Off. Grafiche.
- Dore, G. 1987, "La sezione Etnologia della Enciclopedia Italiana nel carteggio dell'Archivio storico Treccani", in: Centro culturale francese (a c.), *L'etnologia francese e italiana degli anni Trenta*, Milano: Franco Angeli, pp. 225–238.
- Dore, G. 1993 "I documenti inediti di Giovanni Ellero sull'Etiopia", *Africa* 48/1, 1, pp. 21–46.
- Dore, G. 2000, "Giovanni Ellero: un funzionario nell'Impero d'AOI. Amministrare e conoscere nell'Eritrea e nell'Etiopia d'età coloniale", in: Uoldelul Chelati Dirar – G. Dore (a c.), *Carte coloniali. I documenti italiani del Fondo Ellero*, Torino: L'Harmattan Italia, pp. 3–25.
- Dore, G. – J. Mantel Niečko – I. Taddia 2005, *I quaderni del Wälqayt. Documenti per la storia sociale dell'Etiopia*, Torino: L'Harmattan Italia.
- Dore, G. 2013, "Catechisti e evangelisti come mediatori culturali nella Colonia Eritrea", in: G. Dore et al., *Governare l'Oltremare. Istituzioni, funzionari e società nel colonialismo italiano*, Torino: Carocci, pp. 133–150.
- Dore, G. in preparazione, *Amministrare l'esotico. La etnografia pratica dei funzionari e missionari in Eritrea colonia*, Venezia: Ca' Foscari Edizioni.
- Fratì, C. 1913, *Bibliografia di Emilio Teza: indice cronologico de' suoi scritti e di quelli che lo riguardano 1855–1913*, Venezia: Ed. Ferrari.
- Giorgi, C. 2012, *L'Africa come carriera. Funzioni e funzionari del colonialismo italiano*, Torino: Carocci.
- Guazzini, F. 1999, "Fonti per la storia del colonialismo italiano in Eritrea", *Le Carte della storia* 5/1, pp. 144–147.
- Guazzini, F. 2000, "Un documento inedito di etnografia giuridica. Esperimenti di catalogazione degli usi nella colonia Eritrea", *Studi Senesi* 112/3, pp. 310–353.
- Gori, A. 2002, "Nuove acquisizioni al Fondo Conti Rossini dell'Accademia nazionale dei Lincei", *Rassegna di Studi Etiopici* 1/1, pp. 161–174.
- Levi Della Vida, G. 1935, "L'opera orientalistica di Ignazio Guidi", *Oriente moderno* 15, pp. 236–248.
- Lundström, K. J. – Ezra Gebremedhin 2011, *Kenisha. The Roots and Development of the Evangelical Church of Eritrea*, Trenton NJ: Red Sea Press.
- Marrassini, P. 1986, "Studi di etiopistica", in: Atti del Convegno "Gli studi africanistici in Italia dagli anni '60 ad oggi" (25–27 giugno 1985), Roma: Istituto Italo Africano, pp. 167–173.
- Marrassini, P. 2002, "Gli studi di filologia e storia e i militari italiani in Eritrea", *Società italiana di storia militare* Quaderno 2001–2002, pp. 187–210.
- Martone, L. 2013, "Caffarel William", in: I. Birocchi- E. Cortese- A. Mattone- M.N. Miletto, *Dizionario Biografico dei Giuristi Italiani*, I, Bologna: Il Mulino, p. 371.
- Melis, G. (a c.) 2007, *Il Consiglio di Stato nella Storia d'Italia. Le biografie dei Magistrati (1861–1948)*, II, Milano: Giuffrè, pp. 1398–1399.
- Nallino, C. A. 1949, "Bibliografia degli scritti di Carlo Conti Rossini", *Oriente moderno* 29/7–9, pp. 103–112.
- Peca Conti, R. (a c.) 1976, *Carteggio Graziadio Ascoli-Emilio Teza*, Napoli: Morano.
- Pettazzoni, R. 1935–37 "L'Etnologia come scienza storica", *Rivista italiana di Antropologia* 31, 455–457.
- Pollera A. 1913, *I Baria e i Cunama*, Roma: Reale Società geografica, Unione Ed.

- Ricci, L. 1986, "Studi di etiopistica", in: *Atti del Convegno "Gli studi africanistici in Italia dagli anni '60 ad oggi" (25-27 giugno 1985)*, Roma: Istituto Italo Africano, pp. 159-166.
- Ricci, L. 1987, "Leo Reinisch e Carlo Conti Rossini", in G. Mukarovsky (hrsg.), *Leo Reinisch. Werk und Erbe*, Wien: Österreichische Akademie des Wissenschaften, pp. 279-288.
- Scardigli, M. 1999, *Il braccio indigeno. Ascari, irregolari, e bande nella conquista dell'Eritrea 1885-1911*, Milano: Franco Angeli.
- Summerauer, E.R. 1988, *Der Nachlaß Reinisch in der Österreichischen Nationalbibliothek*, Wien: Wiener Universitätsverlag.
- Teza, E. 1903 "A proposito del nome 'Cunāma'. Lettera al Presidente della Società geografica italiana", *Bolletino della Società Geografica Italiana* 4, fasc. 12 (dicembre), pp. 1016-1018.
- Zaccaria, M. 2009, *Le note del commissario. Teobaldo Folchi e i cenni storico amministrativi sul commissariato di Massaua (1898)*, Milano: Franco Angeli.
- Zagnoni, S. 1993, "L'Eritrea delle piccole città. 1896-1936", in: C. Gresleri et al. (a c.), *Architettura italiana d'oltremare 1870-1940*, Venezia: Marsilio, pp. 145-193.

Giovanni Dore  
Università di Venezia "Ca' Foscari"  
dore@unive.it

GIANFRANCO FIACCADORI

### **An Eighteenth-Century Gold Processional Cross from Ethiopia\***

An Ethiopian processional cross of solid gold is kept in a private collection (figs 1–2). Hitherto unpublished, it proves to be of considerable artistic and historical interest, and therefore worth illustrating here, as a tribute to the memory of a scholar whose learning and perception will be sorely missed.

#### **I.**

“Gold(en)” processional and blessing or hand(held) crosses are often mentioned in Ethiopic sources. Yet, since all extant “gold” exemplars are in fact made of brass or, occasionally, silver then covered by a thin layer of gilt, doubts have been cast on the exactness of such terminology.<sup>1</sup> The newly-found cross provides fresh evidence concerning this issue and eventually lends some truth to the claim of the sources, not always bound to “merely hagiographical phraseology”.<sup>2</sup>

Understandably enough, very few golden objects in general have survived from medieval and modern Ethiopia, among them the chalice and the crown now London, Victoria & Albert Museum, nos. M.26-2005 and M.27-2005 (raised, embossed and incised gold and, respectively, gold alloyed with silver and copper), both once a part of the treasure King Tewodros II (r.

---

\* For profitable exchange of information, I should like to thank Susanne Annen, Alessandro Bausi, Massimo Alessandro Bianchi, Mario Di Salvo, Manuela Mantiero, John Monfasani, Denis Nosnitsin, Osvaldo Raineri, Vincenzo Ruggieri, Andrea Scala, Agostino Soldati, Tedros Abraha, Gabriella Uluhogian and Laura Wingfield. I am also grateful to Marco Flaminio, who has kindly helped with the illustration.

1 Chojnacki 2006: 74.

2 *Ibid.*, p. 75.

1855–68) hoarded at his new capital Däbrä Tabor (Bägemdər) and then carried to the stronghold of Mäqdäla (Wällo) in October 1867, where it was looted by the British expeditionary force in April 1868.<sup>3</sup>

The chalice is the signed work of an illustrious craftsman, *Bäḡərond Wäldä Giyorgis*, not necessarily an Ethiopian but possibly a Greek (\**Geōrgópoulos?*), who died in 1747 and must have been succeeded soon, if not immediately, by another Greek, “Mr George Draco [*\*Geōrgios/Giōrgos Drákos (Drago)*] from Nios”, i.e. Ios (a small Aegean island southeast of Athens), on tenure when the Bohemian Minorite Remedius (Václav) Prutký landed at Massawa (Məṣəwwa<sup>c</sup>) in 1751.<sup>4</sup> The vessel bears an incised dedicatory inscription: it was given by “King ʾIyyasu [II], whose throne name is ʾAdyam Sä(g)äd [II]” (r. 1730–55), and “his mother Queen Wälättä Giyorgis, Bərhan Mogäsa”, more widely known as Məntəwwab (r. 1730–71), “to the *tabot* [‘altar (board/slab)’] of Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am, so that it might be for them salvation of body and soul”, on the occasion of the *tabot*’s consecration at Gondär (Šəwa) in 1733 rather than in 1740<sup>5</sup> – when the church was completed and another ceremony probably occurred.<sup>6</sup>

The church of Our Lady Mary (Maryam Däḥay) at Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am – a round sanctuary, on a three-stepped podium, that has been completely rebuilt over the past few years – was founded in 1732/33 by Queen Məntəwwab on the outskirts of Gondär, as a remembrance of Qusqām or Dayr al-Muḥarraḡ(ah) (south of Asyūt), the reputed site of the Holy Family’s exile in Egypt and the actual dwelling, since the fourteenth century, of an Ethiopian monastic com-

3 Mercier 2006, with lit. (add Budge 1928, II: 516, for the chalice).

4 See the English translation of Prutký’s *Itinerarium* in Arrowsmith-Brown-Pankhurst (eds) 1991: 73 and n. 25, 491f. and n. 5. Cp. his *Breve Relazione del viaggio, &c.* (1753), ed. Somigli 1913: 138 (“... dal Signor Giorgio Braco di Scio, Greco scismatico e tesoriere dell’imperatore”, whence Raineri 1980: 353 and n. 13), and its Latin version, *Relatio de Missione quadam, &c.*, ed. Greiderer 1777: 759 (“... Ill.mo Domino Georgio Draco Anio [sc. a Nio, ‘from Nios’], Graeco Schismatico, ac Imperatoris Aethiopiae Thesaurario”). On Prutký and his mission, R. Pankhurst, “Prutky, Remedius”, *EAE* 4 (2010), pp. 230a–231b, with lit. (add Kleinhans 1930: 349–352, no. 578; Manfredi 1958: 102 and n. 1; Munro-Hay 2005b: 140f., 256; Id. 2006: 200ff., 281).

5 Heldman 1993: 248f., no. 112, with ill., [223]; Munro-Hay 2002: 159ff.; Bosc-Tiessé 2004a: 315 n. 60; Ead. 2008: 201–207; Mercier 2006: 51ff., with a different view on the name Wäldä Giyorgis.

6 See Munro-Hay 2005a: 128ff.

munity on the pilgrimage route to the Holy Land.<sup>7</sup> The queen had a monastery, Däbrä Däḥay, built at Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am as well, with an adjoining palace and a round chapel, to become later her favorite residence; and kept richly endowing this huge foundation after 1740 (not 1743).<sup>8</sup>

Besides landed property,<sup>9</sup> among the many royal gifts bestowed on Däbrä Däḥay, soon to be a model for later foundations,<sup>10</sup> were such luxurious manuscripts as, most likely, London, British Library, Or. 533, an illuminated copy of the *Revelation* with the apocryphal *Acts of Saint John at Ephesus* and the *Death of John* that was commissioned by Bäkaffa and only later appropriated by ʾIyyasu and Wälättä Giyorgis – who continued Bäkaffa’s activity as a patron of the arts.<sup>11</sup> Like her brother Wäldä Ləʿul (d. 1767), a former great councillor of Bäkaffa and then a lead courtier (a “viceroy” in western sources),<sup>12</sup> she was also interested in apocalyptic and prophecy.<sup>13</sup> Thus the names of ʾIyyasu and Wälättä Giyorgis have been subsequently inserted in the colophon,<sup>14</sup> according to a common practice that was itself “an indication of the value of the manuscript”.<sup>15</sup> The whole place of Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am, displaying the greatest refinement of style not only in architecture and decoration (the work of Greek and Armenian craftsmen),<sup>16</sup> became then a visible mark of the estab-

7 Schneider 1982: 128f.; D. Crummey, “Däbrä Šāḥay Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am”, *E Ae* 2 (2005), p. 37a–b; Munro-Hay 2002: 156f., 161f.; L. Berry, “Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am of Gondär”, *ibid.* 4 (2010), pp. 318b–320b: 318a. On D. al-Muḥarraḡ and its Ethiopian community, Cerulli 1943: 209f.; Id. 1947: 353ff.; and now A. Bausi, “Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am: Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am (Koskam) in Ethiopian tradition”, *E Ae* 4 (2010), p. 318a–b, with lit., and Elli 2013: 44–49.

8 Crummey 2000: 107f. and Munro-Hay 2002: 158ff.; but cp. Bosc-Tiessé 2008: 206f. and nn. 23–25, and Berry, “Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am of Gondär”, *E Ae* 4 (2010), p. 319a–b, with lit.

9 Crummey–Shumet Sishagne 1993 (= 1994); Crummey 2000: 108f. (190).

10 Crummey–Daniel Ayana–Shumet Sishagne 1994: 110 and n. 9 (115); Crummey 2000: 154 and 213 (299 and 312).

11 Mercier 2000: 63. See now McEwan, R. 2003: 143ff. and Id. 2006: 3f.; in general, Bausi 2013: 161f. and nn. 2–3.

12 D. Crummey, “Wäldä Ləʿul”, *E Ae* 4 (2010), pp. 1104b–1105a.

13 Bosc-Tiessé 2004a: 313 and n. 55. Cp. Chernetsov 1994: 89 and now McEwan, 2006: 40–60 (followed by Lourié 2008: 444), with Bäkaffa as the original patron of the manuscript being, though, wholly overlooked. On the genesis of this posthumous and rather uneven book see McEwan, D. 2003 and Ead. 2009; cp. also Ead. 2013: 66.

14 Wright 1877: 39a–b, no. LX; *The Christian Orient* 1978: 49b–50a [E. Silver]; Bosc-Tiessé 2004a: 304–307 and nn. 43 and 50, fig. 4; Ead. 2008: 308f. and nn. 13–16.

15 Bosc-Tiessé 2004a: 303f. and nn. 38, 43–44.

16 Fasil Giorgis 2004: 34ff.; Berry, “Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am of Gondär”, *E Ae* 4 (2010), p. 319a.



lishment of Məntəwwab's reign against the challenge of the great lords and other centrifugal forces questioning her status.<sup>17</sup>

The crown now in London, almost certainly a sacerdotal one, can be also traced to Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am, as a piece by a foreign (Greek?) goldsmith that was ordered, in 1733 (or 1740), by the queen for this church – “the richest church in Abyssinia” according to the Scottish laird and traveller James Bruce of Kinnaird, who saw it in 1770–71<sup>18</sup> – and probably destined to be worn by its abbot “during important ceremonies”.<sup>19</sup> If so, the chalice and the crown were apparently removed, along with other precious items and manuscripts, to Däbrä Tabor from Gondär, which King Tewodros had ransacked and burned in December 1866.<sup>20</sup>

The cross introduced here belongs to the same eighteenth-century milieu. Measuring 30.00 × 16.30 cm and weighing 993.00 g, it is made in two parts and different techniques: the cross proper with its lower arms (designed to support fabric dressings), open-work cut from a flat hammered sheet, and the hollow tubular shaft tapering towards the top, lost-wax cast.<sup>21</sup> The two parts are assembled with gold rivets piercing the stem, split for the body of the cross to slide in. The expanding arms of this distinctly lozenge-shaped cross join into a closer pattée form, creating four pointed oval cut-outs or “dove's eyes” with squared buttresses at their inner endings; the surface is coarsely engraved on both sides with images and inscriptions in Gəʿəz – uneven and rough lettering, no word-dividers or signs of pause – that identify the donors portrayed there.

On one side, Queen Məntəwwab, designated by her baptismal name, lies prostrate before Our Lady Mary holding her Son, while the queen's eponym saint, George, is riding opposite (i.e. to her right) accompanied by his squire and the young woman he rescued from the dragon (fig. 3): **ህክመ ታማህግዳር** **ገዳማትነ | ወለተ ጊዮርጊስ**, ‘How Our Queen Wälättä Giyorgis placed herself under (divine) protection [lg. *tämaḥdänät*]’. On the other side, a king named Gäbrä Mäsqäl is likewise prostrate before the Holy Trinity surrounded by the

17 Cp. Crummey 2000: 107f.

18 Bruce of Kinnaird 1790, IV: 271f. Cp. Munro-Hay 2002: 159; on Bruce, R. Pankhurst, “Bruce, James”, *EAE* 1 (2003), pp. 631a–633a, with lit. (besides Ullendorff 1953 and Munro-Hay 2002: 158f., add now Id. 2005a: 142–146 and nn. 48–52, 256f.).

19 Mercier 2006: 53.

20 *Ibid.*, p. 47. Cp. Pankhurst 1985: 46–50.

21 See Chojnacki 2006: 67f.; in general, H. Amborn, “Handicraft: Craftspeople and artisans”, *EAE* 2 (2005), pp. 999b–1003a: 1000b.

Four Living Creatures (Rev 4:6; Ezek 1:24 and 10:5), Christ featuring in front of him (i.e. to his right) as teacher of the Apostles (fig. 4): **ዘክመ ተናገሠ | ዐፄ ንብረ መስቀል**, ‘How King/His Majesty [lg. *ʾaḏe*] Gä(brä) Mäsqäl was co-ruler [*tānagäśä* (lit., “reigned jointly/together”)]’. The writing **ን** for **ንብረ** is noteworthy, for Ethiopic abbreviation-marks are extremely rare in manuscripts or inscriptions.<sup>22</sup>

In the lower arm of the cross below the queen’s portrait, a five-cipher number, most probably meant as a date, was engraved at the same time and with the same technique as the images (fig. 5): **፲፪፻፲፮**, ‘1215’ (= 12 × 100 + 15, according to the usual multiplicative and additive representation). Despite the attractive comparison with **ር** in **ጊዮርጊስ**, a reading of the first sign as **ር**, ‘70’, so as to achieve A.M. **፳፻፲፮**, ‘7215’ (= 72 × 100 + 15), corresponding to A.D. 1722/23, is much less likely, for here the strokes consistently set below and above the other figures would be missing altogether; nor can the fourth digit (**፲**, ‘10’) be taken as **፳**, ‘60’, because of the same problem with the strokes and the fact that the very slight wrinkle in the middle of the sign is rather an engraving fault.

## II.

Prior to reckoning with so strange a date as “1215”, definitely unfitting for Ethiopian chronology and computus, one has to say that this cross immediately calls to mind a quite similar, yet larger, thinly gilded brass exemplar of 61.40 × 42.10 cm, now Addis Ababa, Museum of the Institute of Ethiopian Studies (= IESMus), no. 4193 (figs 6–7).<sup>23</sup> The donors appear in exactly the same schema and are qualified by almost identical inscriptions that, like the images, are much more skilfully engraved, though, than those in the golden cross. On one side of IESMus no. 4193, Məntəwwab lies prostrate before Mary, “with her beloved Son” (**ምስለ : ፍቅር : | ወልደ** | **ዳ :**), and St George: **ዘክመ : ተማሃፀነት : ንግሥትነ : ወለተ : ጊዮርጊስ #**, ‘How Our Queen [*nəgəśtənä*] Wälättä Giyorgis placed herself under (divine) protection [lg.

22 See Zotenberg 1877: 32a–b (MS Par. Aeth. 34 = éth. 23, *Four Gospels*, 18th cent.); Dillmann 1907: 34 and n. 1; S. Uhlig – A. Bausi, “Palaeography”, *EAE* 4 (2010), pp. 101a–104b: 101b–102a.

23 *Koptische Kunst – Christentum am Nil* 1963: 305, no. 503; Moore 1971: 60–63, fig. 47; Raunig (hrsg./ed.) 1973: 200f., no. 47; *Éthiopie millénaire. Préhistoire et art religieux* 1974: s.p., no. 163 [C. Lepage–G. Annequin]; Heldman 1993: 250, no. 114, with ills, [224]f.; Di Salvo 2000: 28f., figs 17–18; Id. 2006: 76 and fig. 31; Chojnacki 2006: 92 and 155, figs 127a–b (pl. LXV).

*tämaḥḍänät*']. On the other side, King ʾIyyasu II submits as a supplicant to the “Holy Trinity” (ሥሉሰ፡ ቅዱስ፡) above and Christ before him: **ዘከሙ ተማላፀኝ ንጉሥ፡ ነገሥት ኢየሱስ ።**, ‘How King of Kings [*nəguśä nägäšt*] ʾIyyasu placed himself under (divine) protection [lg. *tämaḥḍänä*]’.

Such a neat figuration seems to depend upon a variety of sources by way of select iconographic borrowing: first and foremost, upon paintings including a famous devotional image of the Virgin, clothed with actual textiles and jewellery by suggestion of Məntəwwab, at the church of Q<sup>w</sup>əsqa<sup>w</sup>am. These paintings were burned along with the church and the relevant compound by the Mahdist dervishes from Sudan in 1888, but are well described in the royal chronicles: Məntəwwab and her son ʾIyyasu lay at the feet of the Virgin and beneath the crucified body of Christ respectively; the image of the Virgin, “which was painted in different colours, [...] was truly beautiful and surpassed in beauty all images that had come from Jerusalem and Egypt, [brought] by our good kings, as well as those at Däbrä Šəmmuna, Däbrä Wärq, Getesemani, Märtulä Maryam, Tädbabä Maryam”<sup>24</sup> – a clear reference to the Italo-Cretan icons fetched mainly for King Ləbnä Dəngəl (Dawit II[I], r. 1508–40) and then donated to those churches, where they became objects of special veneration.<sup>25</sup>

It is also possible that the fabric for the Virgin’s clothing came from India, and so too the idea of using it for this purpose.<sup>26</sup> Q<sup>w</sup>əsqa<sup>w</sup>am’s “diptych” of mother and son, however, seems to be faithfully reproduced in less expensive sheer paint on the *mäqḍäs* (‘sanctuary’) of the Trinity church at Narga (Narga Šəllase), founded in 1737/38 by Məntəwwab herself on the namesake islet at the centre of nearby Lake Ṭana, east of Däq, to which Narga is connected during the dry season.<sup>27</sup> There, on the west wall of the *mäqḍäs*, to the right and to the left of the door respectively, two anonymous offerers, to be safely identified with the queen and the king, are depicted, the former at the

24 Guidi (ed., tr.) 1912: 97.26–98.18 and 106.2–25. Cp. Chojnacki 1985: 606 and n. 39; Munro-Hay 2002: 159.

25 See Chojnacki 1983: 241f. and n. 45, 428f.; Heldmann 2005. Cp. now Fiaccadori 2012: 311ff.

26 Chojnacki 1983: 241f.; Id. 2003: 10f.

27 Id. 1983: 242f. and fig. 126; Id. 2003: 11 and fig. 12 (pl. VI); Di Salvo 2000: 145, 160f., figs 133, 174. On the islet, Henze 1977: 265ff. and Bosc-Tiessé 2000: 258ff.; in general, Ead., “Narga Šəllase”, *EAd* 3 (2007), pp. 1148b–1149b, and Ead. 2008: 199–247, 283–386, 402–423, with lit. (add now Angelini 2006: 106–107, no. 27, and Friedlander 2007: [196] 197–223, cp. 57 and fig. 30). See also Campbell 2004: 46.

feet of the Virgin (figs 8–9),<sup>28</sup> the latter beneath Christ on the cross, St George on horseback filling the lower register on this side (fig. 10).<sup>29</sup> Up in the tambour, an iconic Trinity very similar to that of the IESMus cross – three identical white-haired figures holding orbs – is set in a like frame, with the Four Living Creatures at the corners (fig. 11).<sup>30</sup>

This iconography found at Narga might in turn reflect the lost decoration of a not much older, but very authoritative Gondär church dedicated to the Trinity: Däbrä Bərhan Šəllase or Šəllus Qəddus, a circular building consecrated under King ʾIyyasu I in 1694 (besides, he gave it an inscribed diamond-shaped cross, IESMus no. 4070),<sup>31</sup> destroyed by lightning in 1707 and immediately restored to the original plan.<sup>32</sup> According to his hagiography, by the royal historiographer (*ṣāḥafe təʾəzaz*) Sinoda (d. 1726), ʾIyyasu ordered that “the image of his Lords [*səʿlä ʾaga ʾəztihu*], the Holy Trinity”, be painted at Däbrä Bərhan “on the west wall of the sanctuary [*mäqdäs*]”.<sup>33</sup> Possibly, he also had himself portrayed there bowing at the foot of the crucifix, in the same way as King ʾƏgʷälä Šəyon (Gʷalu, r. 1801–18) can still be seen in the murals (an imitation of the old ones?) that he, like his successor Gigar (r. 1821–26 and 1826–30), donated to Däbrä Bərhan following its early-

28 Leroy 1964: 58 and pl. XL; Annequin 1990, II: 72f.; Di Salvo 2000: [135] and [160]f., figs 143 and 174; Friedlander 2007: 202f., no. 12, fig. 136; Gozábez Esteve–Cebrián Flores 2007: 226.

29 Di Salvo 2000: [135] and 157f., figs 143 and 170–171 (cp. Raineri 2000: 198, 200); Friedlander 2007: 206, no. 21, fig. 136.

30 Di Salvo 2000: [135] and 161, figs 143 and 175 (cp. Raineri 2000: 198f.); Friedlander 2007: 200, fig. 136.

31 Moore 1971: 50f., fig. 36; Mercier 2003: 267; Di Salvo 2006: 75 and n. 23 (85).

32 See Annequin 1976: 221 and n. 12; Bosc-Tiessé–Wion 1998: 227f. and n. 40; R. Pankhurst, “Däbrä Bərhan Šəllase”, *EAE* 2 (2005), pp. 12b–13b: 13a, with lit. (add Friedlander 2007: 159–177).

33 Conti Rossini 1942a: 78 (text) = 111 (tr.). On this hagiography see Marrassini 2005: 227 and n. 20 (= Id. 2012: 292 and n. 20); and now Kindeneh Endeg Mihretie 2013: 45ff. Cp. M.E. Heldman, “Trinity: Trinity in art”, *EAE* 4 (2010), pp. 994a–996a: 995b. According to Annequin 1976: 223 and n. 14, the image was executed by a contemporary of ʾIyyasu, ʾAbba Səbhāt Ləʾab, but his *Mälkəʾa Šəllase* (‘Effigy of the Trinity’) is a poetical composition, not a painting (ed. and tr. Tedros Abraha 2008: 335–381, cp. 331): see Chojnacki 1983: 134 and n. 63; Schneider 1990: 117; Heldman 1993: 196 and n. 12; Bosc-Tiessé–Wion 1998: 227 and n. 46; Bosc-Tiessé 2008: 59f. and n. 39, 274.

nineteenth-century reconstruction in a rectangular version by *Liq Ḥaylā Maryam* ʾƏṣāte (fig. 12).<sup>34</sup>

As a matter of fact, the imagery of IESMus no. 4193 seems to be inspired not only or not so much by Däbrä Bərhan: the latter's representation of the Trinity is no longer extant, but can be inferred from such depictions as that engraved on the brass hand cross donated by ʾIyyasu himself to the monastery of ʾƏnda ʾAbunä Täklä Haymanot at Wägäriqo in Loggo Čəwa (historical Ḥamasen, Eritrea).<sup>35</sup> The importance of Däbrä Bərhan was rapidly declining after 1730, when the Gondär church of ʾAddäbabay Täklä Haymanot took on its function of royal mausoleum<sup>36</sup> – even though the ancient Däbrä Bərhan, apparently still remembered in its central-plan shape, served as a model, and so the foundation charter, for the round church that the ruler of Səmen and Təgray *Däggazmač Wəbe Ḥaylā Maryam* built as his “political sanctuary” at Dārəsge Maryam, on a southern spur of the Səmen mountains, in the late 1840s and early 1850s.<sup>37</sup>

A deeper influence on IESMus no. 4193 may have been exerted by paintings in the more recent and prestigious shrine of Narga, which emanated from the same donor, Queen Məntəwwab, and soon became, with Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am, “the focus of her lavish patronage”:<sup>38</sup> for either foundation that cross would have been an appropriate royal gift. Should it have been for Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am, it postdated 1733 or better 1740.<sup>39</sup> If it was for Narga, a suitable *terminus post quem* could be 1737/38, or even ca. 1750, when the construction of the whole monastic complex, lasting more than ten years, was achieved.<sup>40</sup> Nor should one forget that ʾIyyasu (b. 17 June 1723) reached majority in 1739, a further possible

34 ʾƏg<sup>w</sup>alä Şəyon (see D. Crummey, “ʾƏg<sup>w</sup>alä Şəyon”, *E Ae* 2 [2005], pp. 239b–240a: 239b–240a, with ill.) is mistaken for a she-donor in Leroy 1964: 57 and pl. XXXVIII, for ʾIyyasu I in Annequin 1976: 220 and fig. 3 (221), followed by Girma Fisseha 2003: 153, no. 7 and fig. 7 (326), and Friedlander 2007: 175f., no. 5, fig. 119. Cp. Ricci 1964: 341 and Bosc-Tiessé-Wion 1998: 227 and n. 44, as well as E. Balicka-Witakowska, “Däbrä Bərhan Şəllase: Paintings in Däbrä Bərhan Şəllase”, *E Ae* 2 (2005), pp. 13b–14b: 14a. Pictures also in Marx [1997]: 33, fig. 4 (= Ead. 2003: 348, fig. 51, cp. 222, no. 51), and Gozálbéz Esteve-Cebrián Flores 2007: 233.

35 Cp. Mazzei 2010: 55f. and pl. Va. On the monastery, Lusini 2010.

36 Heldman 1993: 196, 250. See also Munro-Hay 2002: 141.

37 McEwan, D. 2013: 63f., 71, 73f. Cp. Crummey 2000: 154, 157f. (299f.).

38 Heldman 1993: 250. Cp. above, p. 348 and n. 27.

39 Above, p. 344 and nn. 5–6.

40 Crummey 2000: 107; Di Salvo 2000: 97; Bosc-Tiessé 2008: 200–207.

*terminus post quem* within the same chronology. The cross is attributed to the early 1740s by Stanislaw Chojnacki on account of “the youthful appearance of Iyasu”,<sup>41</sup> whose portrait, however, looks rather stylized and conventional.

An interesting comparison for both the form of this icon cross and its patron’s portrayal can be drawn with the diamond-shaped silver cross donated by King Yostos (Däḥay Säḡäd, 1706–11) precisely to Däbrä Bərhan of Gondär, with arms still open in the variant called *qärmä bäggə*<sup>c</sup>, ‘ram’s horn’.<sup>42</sup> Fully chiseled with scenes of the Passion that betray western influence, this cross also comprises at its top, on the obverse, the Holy Trinity (as in the exemplar of Wägäriqo), before whom the king is prostrate in a pose quite close to ʾIyyasu’s (fig. 13); on the reverse, the Crucifixion; at the end of the transverse arms, Christ teaching the Apostles and, opposite, St George.

Like Bäkäffa’s lesser-known but similar gilded bronze cross (in principle, an immediate precedent to IESMus no. 4193), now London, British Museum, no. Af1868,1230.6, equally showing the royal donor, labelled **ገገሡ ነገሥት** | **በካፋ**, ‘King of Kings [*nəguśä nä(gäśt)*] Bäkäffa’ (with a new abbreviation, ካፋ),<sup>43</sup> humbly abased before the Trinity (figs 14–15),<sup>44</sup> Yostos’s piece suggests one more, direct or indirect, visual source for the cross of “Queen Wälättä Giyorgis” and “King of Kings ʾIyyasu” and its imagery. The latter may have relied either on the memory of the artist, merging together different fragments and exploring new iconographic possibilities, or on a personal sketch-book rather than a workshop model-book<sup>45</sup> – of which, though, examples are not lacking from the Gondär period, especially in miniature painting, that were also meant for mural and panel painting.<sup>46</sup>

The overall comparison between these pieces, however, is strongly evocative of the transition between the so-called First and the Second Gondär style of painting, a gradual process that affected no less extensively the gold and silversmith workshops.<sup>47</sup> This is perfectly evident in the shape and artistic expression of such eloquent crosses as Bäkäffa’s and a few other slightly later

41 Chojnacki 2006: 155.

42 Mercier 2003: 267.

43 See above, p. 347 and n. 22.

44 Leroy 1973: 246, fig. 112. Cp. Di Salvo 2006: 75 and n. 27 (85).

45 See Geymonat 2012: 579–582.

46 Fiaccadori 2001: 281–284.

47 Chojnacki 2006: 150f. Cp. Id. 2000: 40f.; Id. 2009: 128f.; Mercier 2003: 266f.; Mazzei 2010: 57.

ones, all with a more pronounced lozenge pattern and less crowded engravings.<sup>48</sup>

Already underway during the reign of ʾIyyasu I, the evolution into the Second Gondār style, with limited schematic modeling, a more pronounced naturalism, a wider range of colours and a significant increase in imported models (not least European etchings and prints), was complete by the end of the first two decades of the eighteenth century and culminated under ʾIyyasu II and Məntəwwab. Their “artistically-minded” court became an outstanding centre of patronage, with the famous school of Q<sup>w</sup>ara, named after the queen’s homeland (a district west of Lake Ṭana, towards Sudan).<sup>49</sup> The source of power lay in their coterie, a restricted circle of relatives, officials and churchmen, but it is difficult to assess how this interacted with the royal patronage or the process of artistic creation.<sup>50</sup>

The king himself had a keen interest in handicraft and drawing; with the help of Greek and Armenian expatriates and their local apprentices, he developed a sophisticated and eclectic taste for building decoration and for design, as well as for icons and manuscripts, not just Ethiopic.<sup>51</sup> In 1751, he asked by letter (in Greek) the Custody of the Holy Land to send him “master craftsmen”,<sup>52</sup> so that “his ignorant people should learn about not only religion, but also worldly artefacts [*in factibilibus mundi*]”.<sup>53</sup> An amateur of Arabic, he forcibly detained nine months more one of the two Reformed Minorites who visited Ethiopia with Prutký in 1751–53, Fr Antony of Aleppo (by birth a Greek and a Melchite Christian), until he completed a luxury calligraphy copy of the Arabic Ancient and New Testaments in several (portable) “booklets” with gilded (front) pages and gilded stars to mark the chapter divisions.<sup>54</sup> Yet, the

48 Chojnacki 2006: 154–158; Di Salvo 2006: 75ff. (85).

49 Chojnacki 1985: 567f., 606; Id. 2000: 40; Id. 2009: 127ff.; Mercier 1999: 384f.; Id. 2000: 63f.; McEwan, R. 2006: 3f., 28–31, 44.

50 Crummey 2000: 95; McEwan, R. 2006: 3f.

51 Bruce of Kinnaird 1790, II: 633f. Cp. Chojnacki 1985: 605f. and Fasil Giorghis 2004: 34 and n. 10 (36).

52 It. trans. in Somigli di San Detole 1913: 131f. See Raineri 1980: 352 and n. 7, and esp. Carrobbio da Nembro 1973: 478 and n. 72, ignored by Ullendorff 1993: 254 and nn. 4–6 (= Id. 1995: 84 and nn. 4–6).

53 So the letter of 3 March 1752 by the Apostolic Prefect of Egypt Fr Jakub Řimař of Kroměříž (Kremsier) to the the S(acra) C(ongregatio) de Propaganda Fide, in Giamberardini (ed.) 1960: 209 (“Appendice”).

54 See Fr Antony’s unpublished letter of 3 June 1754 to the S. C. de Propaganda Fide, now Congregazione per l’Evangelizzazione dei Popoli, Archives, *Scritture riferite nei Congressi*

queen's influence on the arts, chiefly architecture and painting, was doubtless substantial, as proved by major undertakings such as Däbrä Däḥay and Narga Šəllase,<sup>55</sup> as well as by the emulation or competition it raised among the local nobility.<sup>56</sup>

### III.

The life of Məntəwwab, one of the most celebrated Ethiopian royal figures, "is a subject awaiting a biographer".<sup>57</sup> a descendant of King Minas (r. 1559–63) through her grandmother Yolyana, she also took pride in her alleged Por-

---

– *Etiopia Arabia Socotora. Dal 1721 al 1840*, 3, fols [249r–250v] 335r–336v (cp. Beccari 1903: 65, no. 491): "... e io fui impiegato a scrivere libretti dalla lettura [= *lectio*] del Testamento antico, e novo, e tutte le facciate circondate con oro, i capitoli a stelle anche in oro, in conclusione il foglio passava in mia mano circha quatordecim volte, e son scritti con carattere sottile sicché feci cappare quindici libri in tre tomi piccoli, e due di loro [il Re] porta addosso – in ogni lato uno gli piaque – e sono stimati da lui (E questo era il mio travaglio in un anno e mezzo p(er) tutto il tempo nel quale restai in Etiopia.)" (fol. 335v); "Son partiti i frati da Gondar al fin di Gen(n)aro dell'anno 1753, e restai doppo loro circa nove mesi scrivendo p(er) il re come avanti" (fol. 336r). Recounted also in Prutký's *Itinerarium*, tr. Arrowsmith-Brown-Pankhurst (eds) 1991: 325f. ("... so that he should transcribe an Arabic version of the holy scriptures"), and in the Italian and Latin versions (above, p. 344 n. 4) of his *Breve Relazione del Viaggio*, &c., ed. Somigli 1913: 141 ("... a motivo di voler far scrivere il Pentateuco in arabo") and, resp., Greiderer 1777: 761 ("... pro conscribendo Pentateucho Moysis, in idiomate Arabico"), as well as in his letter of 10 December 1754 to the S. C. de Propaganda Fide, ed. Raineri 1980: 361 ("... ut si ei [sc. P(atri) Antonio ab Aleppo] placet, apud eum [sc. Regem] in Gondar permaneat, suumve Arabum scribam agat") and 363 ("... nisi initiatos Genesis finiret scribere libros Arabos", cp. 353f. and n. 10), the story is then variously understood and amplified by Somigli 1913: 135 ("... perché traducesse in arabo la Bibbia"); Id. 1925: 429 ("... per tradurre alcuni libri della Bibbia, credo i Salmi"); Kleinhans 1930: 350 ("... ut sibi Pentateuchum in linguam arabicam transferret"), whence Carobbio da Nembro 1973: 480 n. 81 ("... perché avesse a tradurre in arabo il Pentateuco") and Raineri 1980: 354 ("... affinché traducesse per lui i libri del pentateuco in arabo"); Conti Rossini 1942b: 197 ("... per farsi ricopiare le figure d'un Pentateuco arabo che quel padre aveva portato seco dall'Egitto"), partly followed by Chojnacki 1985: 604 n. 34 ("... for whom [i.e. 'Iyyasu] he copied the illustrations from the Octateuch he brought from Egypt").

55 L. Berry, "Bərhan Mogäsa", *EAE* 1 (2003), pp. 534a–535a: 534b; McEwan, R. 2006: 47. Cp. also Chojnacki 1985: 606 and Bosc-Tiessé 2004a: 315.

56 Mercier 2000: 49.

57 Henze 1977: 183; cp. Id. 2000: 104ff. Interesting sketches of Məntəwwab's life and circle in Crummey 2000: 94–113 (287–292) and McEwan, R. 2006: 40–58. See also Bosc-Tiessé 2004a and Ead. 2008: 285–304, 310–314, 349–354.



tuguese ancestry and was then rumored Roman Catholic sympathies.<sup>58</sup> Bruce, who knew her in 1769, still saw her as the handsomest woman of her time and constantly praised the piety and charity of this exemplary queen.<sup>59</sup>

Exceptionally enough for the mother of a sovereign, she was herself crowned shortly after ʿIyyasu’s uneasy succession to his father Bākaffa in 1730,<sup>60</sup> and took then the name Bərhan Mogäsa, echoing her son’s second throne name, Bərhan Sägäd (the first one being his father’s and great-grandfather’s, ʿAdyam Sägäd, but the comparison worked against him).<sup>61</sup> Raised thereby to the rank of queen, she became not only a regent for the seven-year-old king, but also a ruler in her own right – which accounts for this and other double portrayals reflecting, in an obvious need of legitimation, the unprecedented power she held during her son’s reign.<sup>62</sup>

Suffice here to recall the illumination of “King of Kings ʿIyyasu and his mother Queen Wälättä Giyorgis”, as the upper caption reads, found in London, British Library, Or. MS 715, *Acts of St George*, fol. 134r (fig. 16).<sup>63</sup> This celebrated collective portrait, truly a “conversation piece”, with its colourful representation of luxury garments and other details from court life,<sup>64</sup> was the object of a recent discussion seeing it as connected to the “respective coronations” of the two sovereigns, “which took place at two different times”.<sup>65</sup> Yet, a few more clues can be added thereto.

First of all, the painting was executed between 1734 and 1739 (not 1743), that is, within the minority of the king, shown in fact to the right of his mother, not to her left according to the complicated etiquette of royal ceremonies,<sup>66</sup> which “had been thoroughly developed and was then meticulously observed”.<sup>67</sup> The queen, still a regent, is therefore the largest figure, larger

58 Bruce of Kinnaird 1790, II: 599. Cp. Crummey 2000: 103ff.; McEwan, R. 2006: 54.

59 Bruce of Kinnaird 1790, II: 599–611, 658–661, 665–670. Cp. Mercier 2006: 51f.; McEwan, R. 2006: 3f., 46ff., 51ff.

60 Crummey 2000: 99 and n. 19 (288); Bosc-Tiessé 2004: 247f. and nn. 14–17.

61 See Bruce 1790, II: 635, on which S. Chernetsov–D. Nosnitsin, “Iyasu II”, *EAE* 3 (2007), pp. 251a–252b: 252a, and already Chernetsov 1994: 91f. and n. 4 (100).

62 Cp. Crummey 2000: 94f.; Bosc-Tiessé 2004: 309ff.

63 Wright 1877: 192a, no. CCXCI.

64 Chojnacki 1999: [241] 629ff. and fig. 8; Crummey 2000: 95 and ill. 17 (97).

65 Bosc-Tiessé 2004: 297f. Cp. above and nn. 60–61.

66 See Chojnacki 1999: [633] 245. This point is not fully understood in Bosc-Tiessé 2004a: 300 and nn. 28–29.

67 Chernetsov 1994: 90.

even than the king, with whom she is paired in a dialogue scene whose sacred overtones directly evoke the “Covenant of Mercy” (*Kidanä məhrät*), the pact between Mary and Christ that ties Christ to being merciful towards all whom Mary wishes to intercede for.<sup>68</sup> This special Gondär iconography was created, from the longer version of the *Maṣḥafä kidanä məhrät* (‘Book of the Covenant of Mercy’, transmitting the very ancient story of the pact), in the second half of the seventeenth century;<sup>69</sup> and is indeed reminiscent of the “Coronation of the Virgin”, a subject especially common in thirteenth- to fifteenth-century Europe, and still popular until the eighteenth century – when a new form of it appeared in Ethiopia.<sup>70</sup>

In the likeness of the heavenly prototype of mother and son government, reinforced by the intermediary model of Helen and Constantine (so often resorted to in the royal chronicles),<sup>71</sup> Wälättä Giyorgis sits on a sofa and sports the same imposing “Indian” headdress, though much more stylized, as in IES-Mus no. 4193. This “filigree nimbus”, a sort of diadem with regularly spaced rays of different length and small balls attached to their extremities, is also visible in other more or less simultaneous representations of the queen, such as London, British Library Or. MS 607, *Nägärä Maryam*, 1750–57, fol. 179r, and EML 8366, *Därsanä Mika’el*, from Narga Šəllase, 1755–69, fol. ivr (fig. 17).<sup>72</sup> Giving the impression of jewellery, it seems to be very close to the halos of the time and strongly suggestive of “the analogy between Mentewwab and divine personages”.<sup>73</sup> In the painting under consideration, she is surrounded by relatives and dependents identified by labels, chiefly male and from her native Q<sup>w</sup>ara, through whom she was able to rule for four decades, with the actual meaning of the scene being the celebration of her family in terms of “*arcana imperii*”.

At the centre bottom of the picture sits Məntəwwab’s mother, the pious “Wäyzäro [‘Dame’] ʾƏnk<sup>w</sup>äye”, responsible (like her own mother Yolyana)

68 Chojnacki 1999: 244 [632]; Crummey 2000: 95; Bosc-Tiessé 2004a: 310ff.

69 E. Balicka-Witakowska, “Kidanä məhrät in art”, *EAE* 3 (2007), pp. 397b–399a; cp. S. Weninger, “Kidanä məhrät: Maṣḥafä kidanä məhrät”, *ibid.*, pp. 396b–397b: 397b.

70 See Monneret de Villard 1942; Chojnacki 1983: 339–356.

71 Bosc-Tiessé 2004a: 310 and n. 54; cp., in general, [Buzi–]Bausi 2013: 414–418 (421ff.).

72 *N. Maryam*: besides Wright 1877: 142b, no. CCXV, see Bosc-Tiessé 2004a: 307 and fig. 8 (312), and Ead. 2008: 311 and n. 30. *D. Mika’el*: *ibid.*, pp. 350ff. and nn. 6–8, fig. 30; Ead.–Wion 1998: 229 and n. 50; Friedlander 2007: 223, fig. 147.

73 Bosc-Tiessé 2004a: 313f. and n. 58. Cp. Chojnacki 1990: 15, fig. 29, 19 and nn. 35–36; Id. 1999: [244] 632 (“La reine porte sur sa tête une grande tiare de style indien”).

for Məntəwwab's liaison with Bākaffa, who did not married her. She was "one of Bākaffa's concubines, maybe the favourite one, but nothing more".<sup>74</sup> Yet, the title most closely associated with her, *ʾatege*, denotes her status as wife of the sovereign; and Bākaffa is "in many ways the progenitor of the portrait", his omission from the latter being but "a fitting riposte to the omission of Məntəwwab from the emperor's [i.e. Bākaffa's] chronicle literature".<sup>75</sup> Actually, Bākaffa and Məntəwwab may feature together, with their son ʾIyyasu, on the monumental tablet-woven silk sanctuary curtains possibly made at Gondär under direct royal patronage in the late eighteenth century; subsequently taken to Däbrä Tabor and then to Mäqdäla by King Tewodros, they were ultimately seized by the Napier expedition.<sup>76</sup>

The royal figures are each shown in one of the three upper registers of the panel, today London, British Museum, no. AOA 1868.10–1.22 (fig. 18), with the queen filling the second one.<sup>77</sup> This panel, however, was hardly produced "under King Bākaffa's patronage somewhere between 1721 and 1730",<sup>78</sup> for Məntəwwab, as we have seen, was never his crowned spouse, being consequently not even mentioned in his chronicle; and ʾIyyasu was mostly held outside the capital and brought up by his father's officers. Only in June 1730 was he suddenly summoned to Gondär by Bākaffa, worried about rivalries among them. The king died shortly after in September: thereupon, his last will – that he be succeeded by ʾIyyasu – was announced by Məntəwwab's kinsmen at the court, led by her great-uncle *Gərazmač* (later *Däğgəzmač*, then *Ras* and *Bitwäddäd*) Niqolawos, a brother of Yolyana.<sup>79</sup> It was a real palace coup, formally aimed at transferring the power to the infant king, but actually to the regent queen and her own clan from Q<sup>w</sup>ara "who, strictly speaking, never belonged to the dynasty".<sup>80</sup> Thus the author of the royal

74 Chernetsov 1994: 88.

75 Crummey 2000: 94f., 99, with the genealogy of Məntəwwab, chart 3. Cp. Chernetsov 1994: 88ff. and Bosc-Tiessé 2004a: 313 and fig. 2 (301).

76 Balicka-Witakowska-Gervers 1996: 375f. and nn. 6–12, 384f. and n. 38; Gervers 2004: 588. Cp. above, pp. 343f. and n. 3, 346 and n. 20.

77 Balicka-Witakowska-Gervers 1996; Gervers 2004: 588ff., fig. 2. Cp. also Collingwood 2005: 28, pl. 126 (170).

78 Balicka-Witakowska-Gervers 1996: 384f. and Gervers 2004: 591 ("during Bākaffa's lifetime"). The event commemorated there "is probably the lying-in-state of King Bākaffa" for Spring-Hudson 2002: 2, 12 and esp. 48f. ("Hanging Screen"), after Gervers 1995.

79 Guidi (ed., tr.) 1912: 27.6–29.13 and 27.15–29.31.

80 Chernetsov 1994: 88; Id.–Nosnitsin, "Iyasu II", *EAE* 3 (2007), p. 251a–b.

chronicle faced the challenging task of justifying the event by interpreting it “as an act of indefective legality”,<sup>81</sup> and also by introducing a newly-created “genealogy of *ʾItege Məntəwwab* and her relations”, whose royalty is thereby traced back to King Minas and his father King *Ləbnä Dəngəl* (r. 1508–40).<sup>82</sup> Seen in this light, the London hanging, too, could have been made to that very end, as an ex-post justification of the same event by a visual representation of the privileged position *Məntəwwab* would have held with her son at the court of *Bākaffa*, as in the amazing folk-tales woven into Bruce’s narrative.<sup>83</sup>

Only two royal figures, that is, a standing crowned queen and, below her, an enthroned king wearing a simple diadem, are depicted on as many superimposed registers in the central section of a “twin” panel now Toronto, Royal Ontario Museum, Textiles Department, no. 926.26.1 (fig. 19).<sup>84</sup> Like the preceding one, this piece was produced after *Bākaffa*’s death, with a connected but different subject: *Məntəwwab*’s regency for *ʾIyyasu*, hierarchically set below his mother<sup>85</sup> – an arrangement not really conducive to the proposal that “the source of the story may have been the coming of age and subsequent coronation” of *ʾIyyasu* “in c. 1738” (sc. “in 1739”).<sup>86</sup> Albeit abridged and vertically shifted, such an arrangement is somewhat similar, instead, to that of the collective portrait in the London *Acts of St George*.

Here, to the lower left of the beholder, are two most influential characters, “*Bəlattən geta* [‘Master of pages’] *ʾArkälädis*” (before whose death, in 1743, the painting is usually dated) and “*Ras Wäldä Ləʿul*”, the queen’s maternal uncle and her brother respectively, both speaking with *ʾƏnkʷäye*, the sister of *ʾArkälädis* and mother of *Wäldä Ləʿul*, the grand general of the army, represented larger than his uncle. Beneath *Məntəwwab*, “*Bəlattən geta ʾAsäyo*”, an otherwise unknown but apparently prominent courtier (and a relative?) of *ʾƏnkʷäye*.<sup>87</sup> Next to the queen, “*Mämhäre ʾAyyənte*”, *Kurzname* of *ʾAʿəyyəntä Krəstos*, also from her family and a beneficiary of the ecclesias-

81 Chernetsov 1994: 88.

82 Guidi (ed., tr.) 1912: 8.15–13.21 and 8.14–11.34. Cp. Chernetsov 1994: 89 and above, p. 353f. and n. 58.

83 See Chernetsov 1994: 88.

84 Balicka-Witakowska–Gervers 1996: 376, figs 16 and 27 (378 and 381); Gervers 2004: 588ff., figs 3, 5 and VII.1. Cp. Collingwood 2005: 28, pl. 146 (196).

85 Cp. Balicka-Witakowska–Gervers 1996: 305; Gervers 2004: 591 and n. 9.

86 Gervers 2004: 601.

87 Chojnacki 1999: [245] 633; Crummey 2000: 95 and n. 3 (287); Bosc-Tiessé 2004a: 302 and n. 30.

tic revenues of Narga Šəllase (and later, from 1743 on, *qäysä haḍe* or royal chaplain).<sup>88</sup> The form *māmhəre*, interpreted as ‘my master’, with the Amharic possessive pron. *-e*, would betoken that he was “the master of the painter of this image, or of his patron”.<sup>89</sup> The manuscript was actually produced for “Zä-Mika’el, son of ʾAʿəyyəntä Krəstos”, whose names have been most of the times erased and substituted with those of ʾIyyasu and Wälättä Giyorgis.<sup>90</sup> Different interpretations of *māmhəre*, though, must not be discarded: the Amharic suffix *-e/-əyye* could denote a diminutive/endearment form, ‘my beloved master’, or rather, given the official bias of the context, an augmentative/respect form, ‘great/head master’, as in *wub(əyy)e*, ‘very beautiful’, *liqe*, ‘chief justice’, &c.<sup>91</sup> On fols. 265vb and 266vb–c of Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. éth. 138, *Haymanotä ʾabäw*, written under his supervision in 1741 “by command of Queen Wälättä Giyorgis”, ʾAʿəyyəntä Krəstos is dubbed as “head of the scribes and of the royal (private) oratory [*liqä šäḥaft wäzäsəl bet* (lit., ‘and of the house of images’, i.e. sacred paintings)]”, possibly located at Qʷəsqʷam and including, by extension, the illumination workshop of the monastery.<sup>92</sup> Significantly, however, in the said illustration of “King of Kings ʾIyyasu and his mother Queen Wälättä Giyorgis”, the only person attached to the former, who wears a tiered crown with a peculiar green veil, is an unnamed attendant holding his master’s sword behind the king and “suggesting, once again, the nonexistence of his real power”.<sup>93</sup>

Portraits of ʾIyyasu and Məntəwwab – as a supplicant, with the characteristic “Indian” headdress – are found in a Gospel book of St John, written in a stately *gʷəlḥ* (‘giant’) script, that passed through the antiquarian market in 2001 and also contains a portrait of ʾIyyasu II’s son ʾIyoʿas (r. 1755–69) as a

88 Chojnacki 1999: [245] 633 and n. 19; Crummey 2000: 95; Bosc-Tiessé 2004a: 302 and n. 32; Ead. 2008: 312ff., fig. 16.

89 Bosc-Tiessé 2004a: 302 and n. 31.

90 Wright 1877: 192a; Chojnacki 1999: [243] 631; Bosc-Tiessé 2004a: 303 and n. 37. See above, p. 345 and nn. 14–15.

91 See Leslau 1995: 160, 243f., 821f. (§§ 38.2.2, 45.5.21, 152.4–5) and, resp., Guidi 1893: 589 n. 2 and Kane 1990, II: 60a, s.v. **ሊቅ ሊቅ**: “**ሊቅ ሊቅ** ecclesiastic who renders judgements [...], one of the chief judges of the royal court at Gondar (obs[olete])”. Cp. also Pankhurst 1979: 465 n. 81.

92 Zotenberg 1877: 126b, no. 112. Cp. Bosc-Tiessé 204: 302f. and n. 35; Ead. 2008: 312 and n. 32 (but the queen is mentioned as a patron in the colophon as well), 345 and n. 102.

93 Bosc-Tiessé 2004a: 302.

child newly elevated to the throne, which would have been added later.<sup>94</sup> More aptly for the purposes of our comparison, the queen and her son further appear together, under a representation of the “Trinity” (ሥላሴ) surrounded by the Tetramorph or the Four Living Creatures, on the obverse of the inscribed scroll of a silver portable cross from Narga with thinly gilded Passion scenes of western influence between 1737/38 and 1739 (fig. 20):<sup>95</sup> above the queen, **ዘከመ ተማኅፀነት ፡ ንግሥት ፡ | ወለተ ፡ ጊዮርጊስ ፡**, ‘How Queen Wälät-tä Giyorgis placed herself under (divine) protection [lg. *tämaḥḍänät*]’; below the king, still a minor and thus to the right of his mother (hence the *terminus ante quem*, the *post quem* being Narga’s foundation), **ዘከመ ተማኅፀነት ፡ ንጉሠ ፡ ነገሥት አድያም ፡ ሰገድ ፡ ሥልጣን ፡ | ኢያሱ ፡**, ‘How King of Kings ʾAdyam Säḡäd, Səḷtan ʾIyyasu, placed himself under (divine) protection [lg. *tämaḥḍänä*]’. On the two sides (*a* and *b*) of the lesser-known handle shaft, the donation of the cross to Narga by the king and the queen is recorded in another inscription (as yet unpublished, figs 21–22):

[*a*] **ንሕነ ፡ ብርሃን ፡ ሰገድ ፡ | ወበ ፡ ጸጋ ጥምቀት <sup>[5]</sup> | ዘተሰመይነ ፡ ኢያሱ ፡ | ምስለ  
እምነ ፡ ብርሃን ፡ ሞ<sup>[10]</sup>ገሳ ወበጸጋ ፡ ጥምቀት ፡ | ዘተሰምየት ፡ ወለ<sup>[15]</sup>፡፡<sup>[b]</sup>ተ ፡ ጊዮ  
ርጊስ ፡ አግበርነ ፡ ሎቱ ፡ ዘንተ <sup>[20]</sup> መስቀለ | ለ ፡ ፈጣሪ ፡ ዓለም ፡ ሥላሴ ፡  
ዘ<sup>[25]</sup>ድብረ ፡ ናርጋ.**

We, Bərhan Säḡäd, who were named ʾIyyasu in the grace of baptism, together with our mother Bərhan Mogäsa, who was named Wälättä Giyorgis in the grace of baptism, had this cross made for it, for the world-creator Trinity of Däbrä Narga.

On the reverse of the scroll (figs 23–24),<sup>96</sup> the Flight into Egypt is engraved as a memory of Qusqām, the queen’s favourite holy place.<sup>97</sup> The scene is executed in a Europeanate style that directly recalls a coeval picture of the same subject, delineated only in Indian ink, on a detached vellum leave (from a sketch- or rather a model-book?) now in the “Mäqdäla collection”, London,

94 *L’Arche éthiopienne. Art chrétien d’Ethiopie* 2000: 166(ff.) [J. Mercier]; Mercier 2000: 47, 66–70; *Ethiopian Art* 2001: 78–81, no. 28.

95 *Koptische Kunst – Christentum am Nil* 1963: 409, no. 534; Annequin 1976: 99f.; Id. 1990, I: 23; Bosc-Tiessé 2000: 160 and nn. 157 and 159 (with partial misunderstanding of Annequin 1976: 100); Di Salvo 2000: 27, figs 15–16; Id. 2006: 145 and fig. 12 (142); Friedlander 2007: 221f., figs 144–146. For the chronology, cp. above, p. 348 and n. 27.

96 Annequin 1976: 99f.; Di Salvo 2006: 145 and fig. 12 (142).

97 Cp. above, p. 345 and n. 7.

British Library, Or. MS 829\*, fol. 4r (fig. 25).<sup>98</sup> Both figurations underscore the growing Ethiopian fortunes, in terms of pictorial “d’après”, of the Arabic/Latin *Evangelium sanctum* or *Sanctum Dei Evangelium* (Romae: In Typographia Medicea, 1590–91) with woodcuts after Dürer by Antonio Tempesta and Leonardo Parasole, and other illustrated books, such as Hieronymus Nadal’s *Evangelicae historiae imagines* (Antverpiae: Excudebat Martinus Nutius, 1593 and 1594; Ex officina Martini Nutii, 1595), all progressively acculturated to the local environment.<sup>99</sup> Above that scene, a five-line “glorification” hymn with rhyme in *-äṣ/-äḍ* is inscribed (also unpublished):<sup>100</sup>

ስብሐት ፡ ለክሙ ፡ |  
 ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ሊሊሉ፣ ኦካል ፡ ወገጽ ፡  
 ዘአስተራላይ ፡ ክሙ ፡ እንበለ |<sup>፩</sup> ጎፀፅ ፡  
 ጊዜ ፡ ቀትር ፡ በታሕተ ፡ ዕፅ ፡  
 ስብሐት ፡ ለክሙ ፡

Glory to You, Holy Trine, distinct in person and face, who appeared [lg. *zä’astär’ayakkamu*] without defect at noon time under the tree, glory to You.

With reference to the obverse representation and the then prevailing emphasis on both the “immanent” and the “economic” or “self-revealing” Trinity as typified half a century earlier by *ʾAbba Səbḥat Läʾab* in his masterly poem,<sup>101</sup> the hymn exhibits the usual Christological interpretation – by Cyril of Alexandria – of Abraham’s hospitality (*philoxenia*) to the Lord when he ap-

98 Wright 1877: 326b, no. CCCCVIII. See Pankhurst 2007: 189, with ill., and n. 8, where the picture is deemed to be “unfinished”, but see above, p. 351 and nn. 45–46.

99 *The Christian Orient* 1978: 31 and 49, nos 41 and 65; Chojnacki 1983: 74 ff, 78ff.; Mercier 1999; Id. 2000: 45–70; Bosc-Tiessé 2004b; Ead. 2008: 314–338; Gervers 2007. For the different emissions and the woodcuts of the Arabic/Latin *Evangelium* see now Fani-Farina-Borbone-Harris 2012 and Borbone-Harris 2012, resp.

100 Same incipit (*Səbḥat läkkamu Šəllus qəddus*) in an unpublished hymn to the Trinity from a seventeenth-century MS now in private collection at Fort Worth (TX), with a like association of the Trinity and the Virgin: no. 1 = Collegeville 50, [*Devotional hymns to the Trinity and the Blessed Virgin*], fol. 2a–b; the hymn is “apparently continued on the margins of ff. 3a and 33a”, with miniatures of the Madonna and Child enthroned and the Trinity on fols 4b and 67b, resp., and of St George slaying the dragon on fol. 4a (MS summarily described by W.F. Macomber in the HMML on-line catalogue).

101 See Tedros Abraha 2008 and Id., “Trinity”, *EAE* 4 (2010), pp. 990a–994a: 991a–992b.

peared “by the oak(s) of Mamre” (በጎበ : ዕፀ : ምንባሬ :) in the form of three men (Gen 18:1–3).<sup>102</sup>

In like manner, mother and son are beseeching the resurrected Christ on the transverse arms of an inscribed gilded brass processional cross also from Narga, but after 1739 (fig. 26):<sup>103</sup> to the left, ንግሥት : ወለተ : ጊዮርጊስ #, ‘Queen Wälättä Giyorgis’; to the right, ንጉሠ : ነገሥት : ኢየሱስ #, ‘King of Kings ʾIyyasu’ – who had by then become of age, as indicated by his ceremony position to the left of the queen.

These two exquisite pieces attest to the support Məntəwwab and ʾIyyasu granted to the monastic complex of Narga as well as to the gold and silver-smiths active at Gondär under the supervision of the *bäğərond* (ancient *bäzir wäng*) of the *ʾəqa bet*, a chamberlain who as a keeper of the royal treasury was also in charge of the court craftsmen (*žan šällami*) and often himself a master craftsman,<sup>104</sup> like the aforesaid Wälda Giyorgis.<sup>105</sup> However, it was presumably with today’s IESMus no. 4193, a much refined piece cleverly combining different elements of tradition,<sup>106</sup> that the queen and the king inaugurated a new fashion of portrayal on crosses, mainly processional.<sup>107</sup> Its general pattern goes back to ancient roots, but its modern template may well have been laid by Yostos and Bäkäffa; perfected and normalized by Məntəwwab and ʾIyyasu, it was to be successful well into the following centuries<sup>108</sup> – down at least to the sumptuous silver gilded crosses of King Tewodros (d. 1868), which is barely known from a nineteenth-century xylograph, and of ʾIččäge Tewoflos (d. after 1896), which has recently surfaced on the antiquarian market.<sup>109</sup>

Crosses of the same type, cut from flat sheets of metal welded and/or riveted to a shaft and decorated with incised images, first appeared in the Gondärine period, characterized by an intense cultural productivity. Commissioned by individuals and donated by them to churches, they were mostly made at Gondär, a permanent court centre since the reign of its founder King Fasilädäs (1632–67), and then became favoured throughout the country, as ef-

102 See e.g. Getatchew Haile 1983: 34–38; in general, Lowden–Cutler 1991.

103 Di Salvo 2000: 26, figs 13–14.

104 Merid Wolde Aregay, “Bäğərond”, *EAE* 1 (2003), pp. 440b–441a: 440b.

105 See above, p. 344 and n. 4.

106 Bosc-Tiessé 2004a: 315 and n. 60; Chojnacki 2006: 155.

107 Chojnacki 2006: 155.

108 *Ibid.*, p. 155.

109 See “La Croix de Théodoros” 1871 and *Art of Ethiopia* 2005: 32f., no. 10, resp.





George is an important eighteenth-century ecclesiastic, likely a monk connected with the foundation of the place, locally attributed to King ʿAmdä Şəyon I (r. 1314–48) because of the current (erroneous) reading of his name instead of ʾAmməḥa Şəyon's.<sup>121</sup>

A rather eloquent scheme for the representation of the patrons, still associated with the king and the queen, is found in a gilded bronze processional cross of the same kind, also from the “Mäqdäla collection”, London, British Museum, Af1868,1230.7 (figs 28–29). Its surface is densely engraved with holy images and Gəʿəz inscriptions; in some areas a punched design has been used as a background to contrast with the gilded imagery, mainly taken from the martyrdom and miracles of St George (as recounted in British Library, Or. MS 715).<sup>122</sup> On one side, actually the reverse (fig. 28), to the left of the shaft, Məntəwwab is shown prostrate: ወለተ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ንግሥት ፡, ‘Queen Wälättä Giyorgis’; farther left, her son is standing next to her: ንጉሠ ፡ ነገሥት ፡ ሥላሴ, ‘King of Kings ʾIyyasu’ – a position to the right of the queen that might well suggest a date within his minority.<sup>123</sup> On the other side (fig. 29), exactly in the same arrangement as the queen and the king, the actual donors Gännät and Wäldä Yoḥannəs, mother and son as well, are portrayed. The latter is identified by the script running along his right side: ዘከመ ፡ ሰአሎ ፡ ወልደ ፡ ዮሐንስ ፡, ‘How Wäldä Yoḥannəs prayed him [i.e. St George]’; his mother is named, together with him and his father, in the “subscription” on the right lower arm of the cross: ዝመስቀል ፡ ዘተገብረ ፡ በሢመተ ፡ ወ፡ ወልደ ፡ ዮሐንስ ፡ ወልደ ፡ ተስፋ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ካህን ፡ ወ፡ ለእሙ ፡ ንጉሥ ፡, ‘This is the cross that was made by order of Wäldä Yoḥannəs, son of Priest Täsfa Giyorgis, and of his mother Gännät’. Further information on both the original whereabouts of the piece and the exact title of the first donor is provided on the opposite lower arm: ዝመስቀል ፡ ዘአቦራ ፡ ቅዱስ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ወሊቀ ፡ ካህናት ፡ ወልደ ፡ ዮሐንስ ፡, ‘This is the cross of ʾAborra Qəddus Giyorgis [i.e. St. George of ʾA.] and of Archpriest Wäldä Yoḥannəs’; slightly above, ለዝንቱ ፡ መስቀል ፡

121 *Ibid.*, p. 142. A lesser-known monk by this (rare) name, ʾAmməḥa S., “the (spiritual) son of ʾAbba Samuʿel of Gädamä Wäʿli [lg. *Wali*]” (Waldəbba), is mentioned, e.g., with reference to Santo Stefano dei Mori (Rome), in a late-sixteenth-cent. document written by him possibly within the Ethiopian community of Jerusalem: ed. Cerulli 1947: 408 (and n. 2).

122 *Schätze der Weltkulturen. Werke aus 2 Millionen Jahren Kulturgeschichte* 2012: 32, no. 19. See above, p. 354 and n. 63, and O. Raineri, “George of Lydda”, *EAE* 2 (2005), pp. 763b–764b, with lit.: 763b for the (later) version of the Greek *Vita* that was widely distributed in Europe and the Near East after the tenth century and also translated into Arabic and then into Ethiopic, possibly in 1487/88.

123 Cp. above, p. 354 and nn. 66–67.

መስቀሉ ፡ ለቅዱስ ፡ ጊዮርጊስ ፡ ለአቦራ ፡ ለሠረቆ ፡ ወዘአንተቆ ፡ ለሥልጣን ፡  
 ጴጥሮስ ፡ ወጳውሎ<sup>10</sup> ፡ ውጉዝ ፡ ይኩን ፡, ‘Whoever shall steal this cross, the  
 cross of ሳቦርራ Qəddus Giyorgis, or shall have it snatched away, let him be  
 accursed by the power of Peter and Paul’. One of the four churches of the old  
 village of Gondär, ሳቦርራ (Qəddus) Giyorgis, was erected before King  
 Fasilädäs went there; it later escaped, with few other sacred buildings, the fire  
 King Tewodros set to the town in 1866.<sup>124</sup> Archpriest Wäldä Yoḥannäs, here  
 boasting connection with ሳይሃሱ and Məntəwwab, could easily be one and  
 the same as the namesake who is (later?) mentioned as *māmhar* (‘superior,  
 abbot’, of Narga?) on fol. 3r of Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Va-  
 ticana, cod. Vat. Aeth. 295, copied in *gʷalḥ* script for Queen Wälättä Giyorgis  
 ca. 1760 and related to Narga.<sup>125</sup>

An exemplar akin, albeit simpler in style and little more recent, is a gild-  
 ed brass processional cross (unpublished) from Mäqdäla, now London, Brit-  
 ish Museum, Af1868,1230.5 (figs 30–31). Equally engraved with holy imag-  
 es, it features on the reverse a lay patron abased before the Covenant of Mer-  
 cy; two saints, Täklä Haymanot and ሳብብ, are on either side of him. On the  
 obverse, the left lower arm of the cross, inscribed, yields the name of its pa-  
 tron: ለዝ ፡ መስቀል ፡ ዘወገብዎ ፡ ፊት ፡ ለውራ<sup>5</sup> ፡ ሪ ፡ የብቹ ፡ ለኪዳን ፡ ምሕረት ፡ ፡  
 ከመ ፡ ት<sup>10</sup> ፡ ከ-ኖ ፡ ለመድኃኒት ፡ ሠገ ፡ ወነፍሰ ፡, ‘The one who has donated this  
 cross [lg. *mäsqäl zäwähabəwo*, with an Amharizing form of respect: lit.,  
 ‘Those who have donated’] to (the) Kidanä Məḥrat is *Fitawrari* [‘Command-  
 er (of the advance guard)’] Yäbčū, so that it might be to him for salvation of  
 body and soul’ (note the gender change, *təkunno* for *yəkunno*, by attraction of  
*Kidanä M.*). This church, dedicated to Mary “Covenant of Mercy”,<sup>126</sup> could  
 be Bäkaffa’s homonymous foundation at Däfäčä near Gondär, traditionally  
 listed among the latter’s “forty-four churches”.<sup>127</sup>

A slightly more elaborated silver processional cross is housed, again, at  
 ሳንድላ ሳብባ ሳብባ.<sup>128</sup> It bears an unusual array of thinly gilded figures as  
 well as, below the Virgin Mary, the prostrate outline of a supplicant, a famous

124 Ghiorgis Mellessa 1969: 165 and 175, no. 39; Pankhurst 1985: 49f. Cp. above, p. 346 and n. 20.

125 van Lantschoot 1962: 492ff. (= 42ff.). See Bosc-Tiessé 2008: 392; nothing to do, however, with the *Mäl’akä gännät* Yoḥannäs, not Wäldä Y., referred to *ibid.*, p. 244 and n. 194.

126 See above, p. 355 and nn. 68–69.

127 Monti della Corte 1938: 101, no. 32 (“Defecià Chidanè Meret”); Pankhurst 1982: 150 and n. 64.

128 Chojnacki 2006: 156 and fig. 128 (pl. LXVI).

contemporary of Məntəwwab: Mikaʿel Səḥul (d. 1777), who in 1748 established himself as a governor (*däggazmač*) of Tegray, acting independently and extending his rule over the neighbouring territories to the south from 1759 on – and becoming all-powerful in Gondär until 1771.<sup>129</sup>

#### IV.

Two thus far neglected instances, also taking us back to Gondär, should be briefly detailed at this point. The first one is the engraved bronze cross kept at Vicenza, Museo diocesano, inv. FAJ 0658 (figs 32–33).<sup>130</sup> Like the new golden piece (figs 1–2), it is a faithful reproduction, on a smaller scale (41.60 × 22.00 cm), of IESMus no. 4193 (figs 6–7).<sup>131</sup> Execution quality and variants apart, the imagery of the obverse is exactly the same, as better visible in the plotting (fig. 34): noticeably, the donor prostrate below the Virgin shows the typical headdress of Məntəwwab and her royal attire, with flower patterns even closer to IESMus no. 4193's (fig. 35) than those in the golden cross. The queen is to be therefore recognized also in this unforeseen and more expressionist portrait – her body in profile, the face turned frontally. The iconography of the reverse (fig. 33) is quite different, with no donor, the Virgin's figure repeated atop and the Trinity moved down opposite to it, as well as with two (arch)angels instead of Christ and the Apostles and of St George. The engravings on both sides invites one to assign this piece to the last part of the queen's life, following the murder of her grandson ʾIyoʾas by Mikaʿel Səḥul, who had his own candidate Yoḥannəs (II), a brother of Bäkaffa and great-uncle of ʾIyoʾas, installed on the throne. After her withdrawal from Gondär in 1769, Məntəwwab returned there following Mikaʿel's defeat at Sarbakusa in 1771, but definitely relinquished power and retired to the loneliness of Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am – where Bruce visited her, and where she died a few years later (ca. 1775).<sup>132</sup> The iterated presence of Mary on this votive cross is perfectly in keeping with the dedication of the church (and monastery) of Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am, Maryam Däḥay.<sup>133</sup>

129 See Crummey 2000: 110–113 (291f.) and J. Abbink, “Mikaʿel ‘Səḥul’ [Həzqəyas]”, *EAE* 3 (2007), pp. 962b–964b, with lit. (add Kropp 2003; McEwan, R. 2006: 46f.; Orlowska 2013: 78f.).

130 Barbieri–Fiaccadori (eds) 2012: 66, no. 59 (read: “Sec. XVIII [...] Tipo IIIc3”), ill. (52).

131 See above, p. 347 and n. 23.

132 Berry, “Bərhan Mogäsa”, *EAE* 1 (2003), p. 534b.

133 Above, p. 344f. and nn. 7–8.

The second case at issue is the late eighteenth-century brass cross recently acquired by the Michael C. Carlos Museum at Emory University (Atlanta, GA), inv. 2005.65.1 (figs 36–37).<sup>134</sup> On the obverse, humbly submitting to the crucifixion is the donor, luckily identified by a Gəʿəz inscription: **ሕሐመ ፡ ተማህደን ፡ አርክ ፡ መርአዊ**, ‘How ʾArkä Märʾawi [lg. *Märʾawi*] placed himself under (divine) protection [lg. *tämaḥḍänä*]’. On the reverse, to the right-hand side of the beholder, the image of the Holy Trinity stands out, opposite to that of St George, in a frame with the Four Living Creatures; above, the Holy Virgin between two (arch)angel heads.<sup>135</sup> ʾArkä Märʾawi is certainly the *māmhar* and *gäbäzä kähnat* (‘administrator of the priests’) of Narga well known from other documents, among them an itemized account of *tanqʷa* (boats of papyrus reed) and a rare list of paints (*yäsəʿl qälām*) by color names both found on fol. 1r of cod. Vat. Aeth. 295, already mentioned.<sup>136</sup> ʾArkä Märʾawi went in fact to Narga from Däbrä Dəmaḥ in Säraye (historical Dämbälas, Eritrea), being then assigned major responsibilities under ʾIyoʾas and Məntəwwab (since 1761 at least) as well as, later, under Täklä Haymanot II (1769–77),<sup>137</sup> data that accordingly narrow the chronology and the provenance (Narga?) of the Michael C. Carlos Museum’s cross – not really different in shape and decoration from London, British Museum, Af1868,1230.5 (figs 30–31).<sup>138</sup>

Like their plausible “prototype” IESMus no. 4193 and the exemplar in Vicenza (although not gilded) or other such pieces, these crosses were commissioned at one of the Gondär gold and/or silversmith workshops, in a time when Greeks, Syrians (including Maronites, whose documented presence in Egypt dates back to 1639?) and Armenians from the Near East, and Copts from Egypt, that is, people belonging to the Christian minorities of the Ottoman Empire, had long since migrated to Ethiopia, some of whom were either jewellers or gold and silversmiths – usually, professionals travelling where the commissions took them. They were active next to, or together with, the craftsmen of the same countries engaged in such architectural and decorative undertakings as the sumptuous palace of ʾIyyasu II and the sacred complex of

134 Stephenson 2011: 110f., no. 78, with ill.

135 *Ibid.*, p. 110.

136 Above, p. 364 n. 125. See Bosc-Tiessé 2008: 266f. and nn. 67 and 72, 297 and nn. 53–56, where *ṣäʿada*, obviously ‘white’, and *sab(b)a*, ‘(musk/rot) green’ (e.g. Leslau 1987: 481b, s.v. *sābā*: “green scum”), are both termed as “Couleur ou matériau non identifié”. Cp. also Bosc-Tiessé 2008: 392.

137 Bosc-Tiessé 2008: 266.

138 Above, p. 364.

Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am.<sup>139</sup> The so-called Master of Arabic script, most likely a Copt who specialized in panel and parchment painting, arrived in Ethiopia sometime between 1708 and 1711 or slightly before and was perhaps still serving ʾIyyasu and Məntəwwab in 1740s.<sup>140</sup> His works dramatically capture the cultural cross-fertilization of the Gondärine kingdom, where artists of Ethiopian and Eastern origins practiced their craft in close proximity.

During his stationing at Gondär, Bruce met a number of “Greek” refugees from Smyrna, the Turkish İzmir (a major port city along the western Anatolian seaboard), who included twelve silversmiths excelling in fine filigree work. The refugees had arrived in 1736 or shortly before. Unhappy with Cairo, their first destination, which was lying “in still less peaceable state” than the city they had left, these “Greeks” (possibly also Armenians and/or Syrians) repaired to Jedda (Ğiddah) in Arabia (Higāz), on their way to India, but could not find passage, so “they crossed over the Red Sea” and went to Gondär.<sup>141</sup> In spite of Bruce’s report (“A rebellion, massacre or such misfortune had happened among the Christians of Smyrna...”),<sup>142</sup> no historical connection can be specifically posited for their escape to Egypt, apart from recurring epidemics – Smyrna was usually plague-ridden, with heavier outbreaks in 1728 and 1735 – or the obvious need of finding a job through successfully claiming persecution by Muslims (here, Ottoman Turks).<sup>143</sup> However, they joined the small group of earlier émigrés or their descendants (numbering “several Abyssinians” whom they later taught, “sons of Greek artists whose fathers were dead”);<sup>144</sup> and were readily accepted by ʾIyyasu and Məntəwwab who employed them in crafting a variety of items both for the court and for the churches of the capital.<sup>145</sup>

139 Chojnacki 2006: 155f. Cp. Id. 1985: 604; Mercier 2006: 49f.; R. Silverman, “Goldsmiths”, *EAE* 2 (2005), pp. 835a–836b: 835b; Amborn, “Handicraft: Craftspeople and artisans”, *ibid.*, p. 1000b. See above, p. 345 and n. 16.

140 Chojnacki 1985: 603, 605 and 609. Cp. also now, within a wider framework, Bausi 2013: 161 and n. 1.

141 Bruce of Kinnaird 1790, II: 633. Cp. Chojnacki 1983: 240; Id. 1985: 605; Fasil Giorghis 2004: 34 and n. 10 (35). On the Greek community that Bruce saw in Gondär, Fouyas 1971, 167–168.

142 Bruce of Kinnaird 1790, II: 633. Cp. Fouyas 1971: 167.

143 Frangakis-Syrett 1992: 43ff.

144 Bruce of Kinnaird 1790, II: 633. Cp. Chojnacki 1985: 609.

145 Cp. Doresse 1972: 286f.; Chojnacki 1985: 605.

Other foreigners kept heading to Ethiopia over the years, as traders or artisans, also contributing to foster and implement ʾIyyasu's and Məntəwwab's own tastes.<sup>146</sup> In the words of Bruce, who had ample opportunity of seeing the activities of those "Levantines" and hearing opinions about them, they served as "factors" of "the King and great men": they "are chiefly Greeks, or Armenians, but the preference is always given to the latter", as "the Armenians, of all people in the East, are those most remarkable for patience and sobriety [...]; of all people, the most attentive to the beasts and merchandise they have in charge, exceedingly faithful and content with little".<sup>147</sup>

Not the least interesting of them was Yovhannēs Tʿovmač(e)an (Hovannēs Thomaḵan).<sup>148</sup> Born in Constantinople (i.e. Istanbul) in 1717, he was enrolled by his father as a monk in the Mekhitarist congregation at Venice as early as 1732, but became instead a merchant in precious stones. He then travelled widely to sell jewels; journeying from Egypt with his son Pōlos (Boghos) and an Ethiopian friend named Bijoy (i.e. Bəsoy/Bəšoy), he reached Massawa (Məṣəwwa<sup>c</sup>) on 29 January and Gondär on 6 May 1764, right on the threshold of the collapse of Ethiopian monarchy. Already in August of the same year, Məntəwwab appointed him "treasurer (of the queen)", that is, *bäğəronḏ*: several *bäğəronḏs* or 'stewards/managers' were entrusted with different parts of the royal treasury (e.g. the *bäğəronḏ* of the *zəfan/zufan bet*, 'audience [lit., song]/throne hall', or of the *māngəs bet*, 'tax/tribute office'),<sup>149</sup> but he does not seem to have been the head of it, the *bäğəronḏ* of the *ʾəqa bet*,<sup>150</sup> a post held at the time by ʾƏṣäte Mammo<sup>151</sup> – to be distinguished from *Däğğazmač* ʾƏṣäte (Arm. *Šet'ēi*), "the queen's relative and lover", actually her cousin (d. 1768), whom Tʿovmačean soon befriended, being often invited to dinner by him.<sup>152</sup> In that capacity of superintendent or chief administrative

146 Above, p. 352f. and nn. 51–56. This supplements the picture in Heldman 1998: 142f.

147 Bruce of Kinnaird 1790, III: 131. Cp. Pankhurst 1977: 333f. and n. 223.

148 See Nersessian (tr.)–Pankhurst (ed. & ann.) 1982 = *Iid.* 1986. On Tʿovmačean, cp. also Topouzian 1974: 794, 797; Adjemian 1998: 148f. and n. 10, 152 and n. 15; Munro-Hay 2005b: 141f. and n. 47 (256); *Id.* 2006: 202ff. (281).

149 Cp. Schneider 1998: 136 and Mercier 2006: 53, correcting and integrating Merid Wolde Aregay, "Bäğəronḏ", *E Ae* 1 (2003), p. 440b.

150 Above, p. 361 and n. 104.

151 Nersessian (tr.)–Pankhurst (ed. & ann.) 1982: 84 and n. 31 (100) = *Iid.* 1986: 619f. and n. 31: but the references lack sometimes in exactness.

152 Nersessian (tr.)–Pankhurst (ed. & ann.) 1982: 83f. and n. 28 (99) = *Iid.* 1986: 618f. and n. 28. On *Däğğazmač* ʾƏṣäte's career, Crummey 2000: 98 and n. 14 (288).

officer of the royal treasury, Yovhannēs replaced another Armenian, called Selef (*Selēf*), who had been in the country quite a long time and was referred to by the Osmanlı title of *usta* (Turk. *üstat*, *üstadi*, from Pers. *ustād*, Ar. *ustād*), ‘master, connoisseur (of an art)’.<sup>153</sup>

In charge for a year and a half, T<sup>o</sup>vmačean “departed with great joy on March 3, 1766”, after twenty-two months spent in Ethiopia, being succeeded for a short while by Pōlos, who had to stay there also as the king’s playmate, but was able to leave the country five months after his father, and in due course caught up with him in Venice.<sup>154</sup> Yovhannēs had considerable literary skills and wrote a detailed record of his journey and significant aspects of Ethiopian society. He was deeply interested in local Christianity; much of his information is not elsewhere available. His lively narrative in Armenian, the so-called *Patmut’iwn Yovhannisi T<sup>o</sup>vmačean* (‘History of Yovhannēs T<sup>o</sup>vmačean’), was written in 1790 at the request of the abbot of the Mekhitarists in Venice, whose monastery of St Lazarus (*Surb Lazar*) he had finally rejoined in 1785. Among the craftsmen of Gondär he supervised as an incumbent *bäğərond* was Step<sup>an</sup>, “a young Armenian jeweller” equally “from Constantinople” who had been introduced by him to the queen and worked at the palace for a *wäqet* (‘ounce’) of gold a month.<sup>155</sup>

## V.

Against this background, marked in particular by the presence of T<sup>o</sup>vmačean and his son (but ʾIyo<sup>as</sup> also had an Armenian chamberlain, different from the Greek Pétros, who shot at Mika<sup>el</sup> Səhul in 1769),<sup>156</sup> the figure ԻԶԴԶ, ‘1215’, engraved on the cross of “Queen Wälättä Giyorgis” and “King Gäbrä Mäsqäl” could be interpreted as a date according to the (Great) Armenian Era, a system of chronology beginning on 9 July 552 A.D., which would reckon here to 1766/67 A.D. – a unique such example in Ethiopian tradition, where Armenian calendaric usages are nonetheless occasionally mentioned, as well

153 Nersessian (tr.)–Pankhurst (ed. & ann.) 1982: 84 and nn. 32–33 = 620 and nn. 32–33. Cp. Pankhurst 1977: 334 and n. 224; Chojnacki 1985: 604 and n. 34; Adjemian 1998: 158 and n. 32.

154 Nersessian (tr.)–Pankhurst (ed. & ann.) 1982: 97 = 643.

155 *Ibid.*, pp. 88f. (102) = 628ff.

156 Bruce of Kinnaird 1790, II: 665f., 690, 706 and IV: 415. Cp. Fouyas 1971: 169, 174, 178; Pankhurst 1977: 331ff.; and Chojnacki 1985: 604 and n. 33 (confusing).



as Hebrew, Roman and Syrian variants.<sup>157</sup> Seventeenth- and eighteenth-century Armenian processional crosses more often than not bear a dating engraved similarly according to that system.<sup>158</sup>

If so, the making of the Ethiopian gold cross – notably attuned to both the rôle of Armenian culture and the unity of traditions in the Christian East<sup>159</sup> – should definitely fall within the reign of Məntəwwab and ʾIyoʾas. Thus, Gäbrä Mäsqäl is likely to be the hitherto unknown baptismal name (*səmə ʾəmqät*) of the king, next to his worldly and regnal names (*s. ʿalām* and *s. māngəšt*): ʾIyoʾas and, respectively, ʾAdyam Sägäd and Bərhan Sägäd.<sup>160</sup> Baptismal names were usually kept secret: even, though to a lesser extent, for kings or high-ranking personalities, as also reflected in the popular lore about Bäkaffa and Wälättä Giyorgis/Məntəwwab.<sup>161</sup> The aim was clearly to protect their bearers from spells and witchcraft that could be directed at them through such “intimate” names, employed preferably in manuscripts, for donation notes, and in votive inscriptions.<sup>162</sup>

When he ascended the throne on 22 Sane 7247 A.M. = 29 June 1755 A.D., following the death of ʾIyyasu, ʾIyoʾas was still a very young minor, and his grandmother acted as a regent, a circumstance similar to that at the time of his father’s enthronement, with the same rôle being played by the queen’s kinsmen, then led by *Ras Wäldä Ləʿul*.<sup>163</sup> ʾIyoʾas was actually born in 1450 rather than ca. 1449:<sup>164</sup> he was “thirteen years old” on 15 August 1764, as we learn from Tʾovmačean, who also informs us that, “as soon as [the king] reached the age of sixteen”, his grandmother “had, however, entrusted the government to him”.<sup>165</sup> This major event, so hastily hinted at by Yovhannēs, must have occurred shortly after 15 August 1766; it was not personally witnessed by

157 Neugebauer 1979: 19 and nn. 1–3.

158 See e.g. Durand–Rapti–Giovannoni (éds) 2007: 404, no. 180, and *Aspects of Armenian Art. The Kalfayan Collection* 2010: 121f., nos. 68 and 69.

159 See Cerulli 1964: 41ff. (= 1968: 227 ff.) in particular.

160 Cp. above, p. 354 and n. 61.

161 Bruce of Kinnaird 1790, III: 202ff.; Pollera 1936: 176–179. Cp. Budge 1928, II: 446ff.; Chernetsov 1994: 88; Munro-Hay 2002: 158. See also above, p. 357 and n. 83.

162 Doresse 1972: 57f., 225; McEwan, R. 2003: 141 and n. 6; Id. 2006: 2 and n. 6.

163 Guidi (ed., tr.) 1912: 165.9–167.27 = tr. 175.16–177.35. See Berry, “Bərhan Mogäsa”, *E Ae* 1 (2003), p. 534b; Chernetsov–Nosnitsin, “Iyasu II”, *ibid.* 3 (2007), pp. 251a–252b: 251a–b.

164 So, instead, Th. Natsoulas – D. Nosnitsin, “ʾIyoʾas I”, *E Ae* 3 (2007), pp. 259a–260b: 259a.

165 Nersessian (tr.)–Pankhurst (ed. & ann.) 1982: 85 and n. 37 = *Iid.* 1986: 621 and n. 37.

him, who had departed long before, on 3 March, but possibly by his son, forced to stay there five months more.<sup>166</sup> Pōlos could have been “delivered” precisely on the occasion of ʾIyoʾas’s coming of age and subsequent coronation (as Bruce’s “accession to the throne” should be better understood), solemnized by the Oromo with a body of about 1200 horsemen sent to Gondär as a gift to “their” king.<sup>167</sup>

Most plausibly, the cross under examination is also meant to celebrate the achieved majority of ʾIyoʾas and the continuing function of Məntəwwab – whose long and distinguished rule somehow overshadowed the actual decline of the monarchy. For the commission of such a valuable piece of goldsmithery, furnishing a rare glimpse of the “decadent” court of Gondär, the queen could have already resorted to Tʾovmačean or rather his son, who remained there for a while longer. The latter would have had it made by trusted craftsmen later in 1766, after 15 August (in keeping with the Armenian calendar, beginning on 9 July), at the end of his short tenure as her treasurer, and thus have been responsible both for its hurried execution and its dating – according to a system less complicated, in principle, than those used in Ethiopia.<sup>168</sup> It is worth remembering that, amazed at the rather primitive book-keeping skills of the royal treasury accountants, at the behest of the queen Yovhannēs had taught them new and easier methods of calculation.<sup>169</sup>

Məntəwwab was no longer governing the kingdom on behalf of, but with, her grandson, who had been made by then “co-ruler”, as openly stated for the first time in the inscription on the golden cross (*tänagäšä*).<sup>170</sup> This straight formula is nowhere found in the official *Annals* of ʾIyoʾas, with more than a touch of idealizing invention or correction of the events,<sup>171</sup> but may have applied, before, to her power relationship with ʾIyyasu as well. When the latter’s minority ended on 17 June 1739, she continued to play a decisive in-

166 Above, p. 369 and n. 154.

167 Bruce of Kinnaird 1790, II: 665. Cp. Budge 1928, II: 461.

168 See e.g. S. Uhlig, “Chronography”, *EAE* 1 (2003), pp. 733a–737a: 733a–734a.

169 Nersessian (tr.)–Pankhurst (ed. & ann.) 1982: 84 = *Iid*. 1986: 620f. Cp. Pankhurst 1977: 337f. This piece of information is highly valued by Stepʿannos Agoncʿ, abbot of the Venetian monastery of St Lazarus, in vol. I (1802), p. 533, of his *Ašxarhagrutʿiwn* (‘Geography’): Adjemian 1998: 158 and n. 33.

170 Cp. above, p. 347.

171 See Guidi 1922: 196–200 (= 44–48: “Storia del re Iyoʾas”), for the symptomatic omissions in the version of the chronicle transmitted “nel codice di Francoforte (Rüppell) n. 18”. In general, Chernetsov 1994: 92–97.

stitutional and political rôle, a fact precisely mirrored in such crosses as Narga's (fig. 26) and, particularly, IESMus no. 4193 (fig. 5).

Məntəwwab's attempt still to keep this rôle by presiding over the court of her grandson – almost a nominal ruler – after the death of her son led her and her Q<sup>w</sup>ara family into conflict with 'Iyyasu's widow and 'Iyo'as's mother Wabi or Wəbit (baptized Wälättä Bersäbeh) and her Oromo relations. In 1768, only one year after the death of Məntəwwab's brother *Ras* Wäldä Lə'ul (the acknowledged leader of the Q<sup>w</sup>ara people or Q<sup>w</sup>arāñña), to settle the long-standing strife and prevent a bloodbath at Gondär, Mika'el Səḥul was summoned there and granted the title of *ras* by the queen. Instead of landing firmly on her side, though, he seized power for himself, eventually engineering the murder of 'Iyo'as in 1769.<sup>172</sup> The year before, according to Bruce's isolated testimony, he had received in marriage Wäyzäro 'Aster, daughter of Məntəwwab (and her concubine *Gərazmäč* 'Iyyasu) and half-aunt of his victim.<sup>173</sup> Already in 1755, only two months after the death of 'Iyyasu and the accession of 'Iyo'as, Məntəwwab had given 'Aster's younger sister Wäyzäro 'Altaş or 'El(l)eni as wife to Mika'el Səḥul's probably eldest son *Bägəron*d (later *Qāññazmač*) Wäldä Ḥawarəyat<sup>174</sup> – a marriage that, despite Mika'el's adherence to *Karra* (the extreme wing of the Trinitarian doctrine of *hulätt lədat*, 'two births [of Christ]'),<sup>175</sup> secured his commitment to the Q<sup>w</sup>arāñña and his continuing support of the queen for more than a decade.<sup>176</sup>

In 1766, the uncertainty of the situation arising from the chronic struggle between the two factions, already exacerbated by differences in theological doctrines (the vast majority of the Q<sup>w</sup>arāñña, including the queen and her brother, were favourable to *Qəbat*, the "unctionist" Christology),<sup>177</sup> must have been worsened by Məntəwwab's own resolution – in which Wäldä Lə'ul himself de facto acquiesced – to share power with her grandson even after he had attained majority. This, among other developments that contributed to the political turmoil of 'Iyo'as's reign, might well vindicate the commission of the

<sup>172</sup>See also above, p. 365 and n. 129.

<sup>173</sup>Bruce of Kinnaird 1790, II: 698ff., on which, though, Crummey 2000: 98 and n. 9 (287).

<sup>174</sup>Abbink, "Mika'el 'Səḥul' [Ḥəzqəyas]", *EAE* 3 (2007), p. 963a. Cp. Pankhurst 1979.

<sup>175</sup>See now Kindeneh Endeg Mihretie 2013: 69f.

<sup>176</sup>Crummey 2000: 111 and n. 86 (291).

<sup>177</sup>Tedros Abraha, "Qəbat", in: *EAE* 4 (2010), pp. 267a-270b, with lit. See also Abir 1968: 9f.; Crummey 2000: 103f.; McEwan, R. 2006: 50f.

icon cross officially celebrating the “co-rulership” of “Queen Wälättä Giyorgis” and “King Gäbrä Mäsqäl”.<sup>178</sup>

Just as its close model IESMus no. 4193 depicts ʾIyyasu’s relationship with Məntəwwab, so does the precious artefact under scrutiny stage, some fifteen years later at least, a parallel situation between ʾIyo’as and Məntəwwab, whose figure had earned greater prestige and influence in the meanwhile. Quite probably a gift of the queen to Narga or rather, by then, to her beloved Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am (for which, if so, IESMus no. 4193 too might have been more convincingly intended),<sup>179</sup> this is a document of the utmost importance. Produced in 1766 by goldsmiths working for the Gondär court, it adds to both the written and the visual evidence of her “joint” reign with ʾIyo’as, which ushered in a period of disintegration of central authority, protracted wars and rule of the great nobles – the *zämänä mäsaḥant* or ‘era of the princes’, terminated by Tewodoros II in 1855.<sup>180</sup> While intentionally alluding to its immediate precedent, with “Queen Wälättä Giyorgis” and “King of Kings ʾIyyasu”, the new golden cross illustrates the exact nature of Məntəwwab’s and her grandson’s mutual positions from 1766 on, and allows us to see, once again, how she used images to legitimate herself and how these images worked.<sup>181</sup>

---

178 Above, pp. 347 and 370f.

179 *Ibid.*, p. 350 and nn. 39–40.

180 Crummey 2000: 94. See also Munro-Hay 2006: 201f.

181 Cp. Bosc-Tiessé 2004a: 315.



Fig. 1. – Private collection, gold processional cross, obverse.



Fig. 2. – Private collection, gold processional cross, reverse.



Fig. 3. – Private collection, gold processional cross, obverse, detail: "Queen Wälättä Giyorgis" and inscription.

Fig. 4. – Private collection, gold processional cross, reverse, detail: "King Gäbrä Mäsqäl" and inscription.

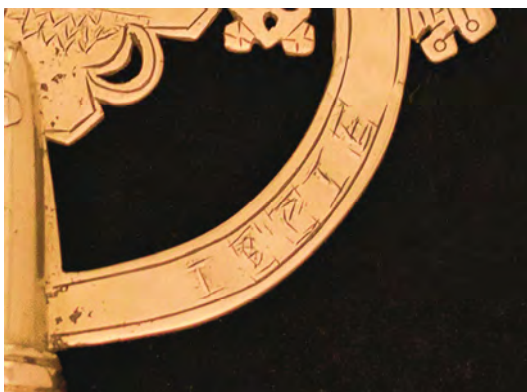


Fig. 5. – Private collection, gold processional cross, obverse, detail: right lower arm with inscribed figure.



Fig. 6. – Addis Ababa, Museum of the Institute of Ethiopian Studies, no. 4193, gilded brass cross, obverse: “Queen Wälättä Giyorgis” and inscription (from Heldman 1993).



Fig. 7. – Addis Ababa, Museum of the Institute of Ethiopian Studies, no. 4193, gilded brass cross, reverse: “King of Kings ʾIyyasu” and inscription (from Heldman 1993).



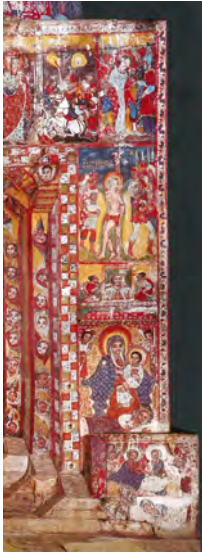


Fig. 8. – Narga (Lake Ṭana), Narga Šəllase, west side of the *māqdās*, detail of the wall: Queen Məntəwwab at the feet of the Virgin (from Di Salvo 2000).



Fig. 9. – Narga (Lake Ṭana), Narga Šəllase, west side of the *māqdās*, further detail of the wall: Queen Məntəwwab at the feet of the Virgin (from Di Salvo 2000).



Fig. 10. – Narga (Lake Ṭana), Narga Šəllase, west side of the *māqdās*, detail of the wall: King 'Iyyasu beneath Christ on the cross (from Di Salvo 2000).





Fig. 11. – Narga (Lake Tana), Narga Šəllase, west side of the *mäqdäs*, detail of the tambour: Holy Trinity (from Di Salvo 2000).

Fig. 12. – Gondär, Däbrä Bərhan Šəllase, detail of the murals: King ʾƏgʷalä Šəyon (Gʷalu) at the foot of the crucifix (from Marx [1997]).



Fig. 13. – Gondär, Däbrä Bərhan Šəllase, silver cross, obverse, detail: King Yostos (Däḥay Säḡäd) prostrate before the Trinity (from Mercier 2003).

Fig. 14. – London, The British Museum, no. Af1868,1230.6, gilded bronze cross, obverse (photo court. The British Museum).



Fig. 15. – London, The British Museum, no. Af1868,1230.6, gilded bronze cross, obverse, detail: King Bäkäffa abased before the Trinity (photo court. The British Museum).



Fig. 16. – London, The British Library, Or. MS 715, *Acts of St George*, fol. 134r: “King of Kings ’Iyyasu and his mother Queen Wälättä Giyorgis” (from Di Salvo 2000).



Fig. 17. – Narga (Lake Tana), Narga Šəllase, EMMML 8366, *Därsanä Mika'el*, fol. 1v: Queen Məntəwwab at the feet of the Ancient of Days (photo DBCA, Università degli Studi di Milano).



Fig. 18. – London, The British Museum, no. AOA 1868.10–1.22, silk panel from Gondär, detail: three upper registers (from Gervers 2004).

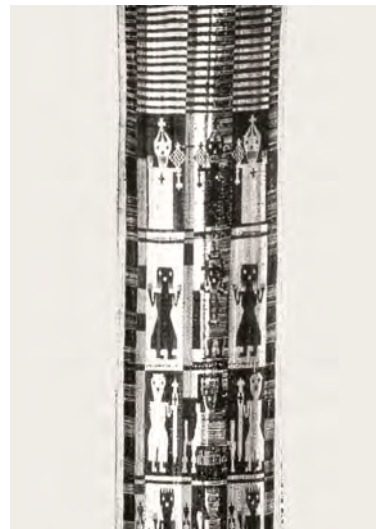


Fig. 19. – Toronto, Royal Ontario Museum, Textiles Department, no. 926.26.1, silk panel from Gondär, detail: central section (from Gervers 2004).



Fig. 20. – Narga (Lake Tana), Narga Šəllase, silver portable cross with Passion scenes, obverse, detail: inscribed scroll (photo court. M. Di Salvo).

Fig. 21. – Narga (Lake Tana), Narga Šəllase, silver portable cross with Passion scenes, obverse, detail: inscribed handle shaft (photo court. M. Di Salvo).



Fig. 22. – Narga (Lake Tana), Narga Šəllase, silver portable cross with Passion scenes, reverse, detail: inscribed handle shaft and scroll (photo court. M. Di Salvo).





Fig. 23. – Narga (Lake Tana), Narga Šəllase, silver portable cross with Passion scenes, reverse (photo court. M. Di Salvo).



Fig. 24. – Narga (Lake Tana), Narga Šəllase, silver portable cross with Passion scenes, reverse, detail: scroll inscribed and engraved with the *Flight into Egypt* (photo court. M. Di Salvo).



Fig. 25. – London, The British Library, Or. MS 829\*, fol. 4r, detail: the *Flight into Egypt* (from Pankhurst 2007).

Fig. 26. – Narga (Lake Ṭana), Narga Šəllase, gilded brass processional cross, obverse, detail: “Queen Wälättä Giyorgis” and “King of Kings ʾIyyasu” (from Di Salvo 2000).



Fig. 27. – ʿAddigrat (Ganta ʾAfäšum), Mäḵan Maryam, brass processional cross, obverse: ʾAmməḥa Šəyon and inscription (photo court. D. Nosnitsin).



Fig. 28. – London, The British Museum, no. Af1868,1230.7, gilded bronze processional cross from Mäqdäla, reverse, with inscriptions: to the left of the upper shaft, Queen Məntəwwab and King ʾIyyasu beseeching St George (photo court. The British Museum).



Fig. 29. – London, The British Museum, no. Af1868,1230.7, gilded bronze processional cross from Mäqdäla, obverse, with inscriptions: to the left of the upper shaft, Wäldä Yoḥannəs and his mother Gännät beseeching the Holy Cross and St George (photo court. The British Museum).

Fig. 30. – London, British Museum, no. Af1868,1230.5, gilded brass processional cross from Mäqdäla, obverse, with inscription on left lower arm (photo court. The British Museum).



Fig. 31. – London, British Museum, no. Af1868,1230.5, gilded brass processional cross from Mäqdäla, reverse: *Fitawrari Yäbču* beseeching the Covenant of Mercy (photo court. The British Museum).





Fig. 32. – Vicenza, Museo diocesano, inv. FAJ 0658, bronze processional cross, obverse: Queen Məntəwwab (photo court. Museo diocesano).

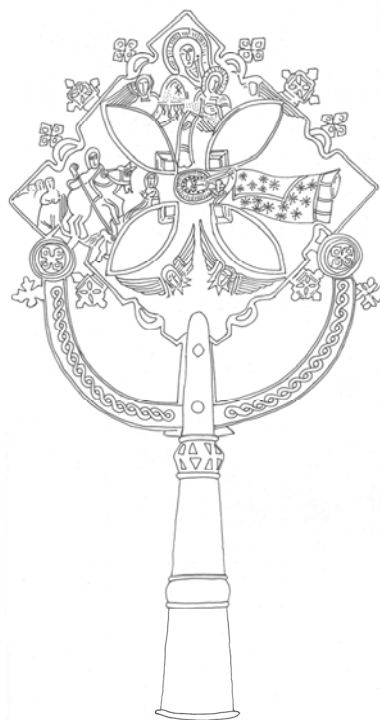


Fig. 34. – Vicenza, Museo diocesano, inv. FAJ 0658, bronze processional cross, obverse (drawing by Marco Flamini).



Fig. 33. – Vicenza, Museo diocesano, inv. FAJ 0658, bronze processional cross, reverse (photo court. Museo diocesano).



Fig. 35. – Addis Ababa, Museum of the Institute of Ethiopian Studies, no. 4193, gilded brass cross, obverse, detail from fig. 6.



Fig. 36. – Atlanta, GA, The Michael C. Carlos Museum at Emory University, inv. 2005.65.1, processional brass cross, obverse: ላርካ ማራወ and inscription (photo court. The Michael C. Carlos Museum).



Fig. 37: Atlanta, GA, The Michael C. Carlos Museum at Emory University, inv. 2005.65.1, processional brass cross, reverse (photo court. The Michael C. Carlos Museum).

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Abir, M. 1968, *Ethiopia: The Era of the Princes. The Challenge of Islam and the Re-Unification of the Christian Empire, 1769–1855*, London: Longmans.
- Adjemian, B. 1998, “Traditions et filiations des savoirs européens et orientaux dans une Géographie arménienne: l’Éthiopie d’Agonc’ en 1802”, in: A. Bolay – F.-X. Fauvelle (eds), *Autres sources, nouveaux regards sur l’histoire africaine = Cahiers du Centre des recherches africaines* 9, Paris: Afera éditions, pp. 147–170.
- Angelini, S. 2006, *Monumenti del Lago Tana*, a c. di P. Angelini, Bergamo: Civica Biblioteca A. Mai.
- Annequin, G. 1975, “Le lac Tana est ses îles. Trésors méconnus d’une Thébaïde à l’abandon”, *Les dossiers de l’archéologie* 8, pp. 80–115.
- Annequin, G. 1976, “De quand datent l’église actuelle de Dabra Berhan Sellase de Gondar et son ensemble de peintures?”, *Annales d’Éthiopie* 10, pp. 215–226.
- Annequin, G. 1990, *Aux sources du Nil Bleu. Enluminures et peintures chrétiennes du XI<sup>e</sup> au XVII<sup>e</sup> siècle* = Merveilles de l’enluminure s.n., Genève: Éditions de Crémille, I–II.
- Arrowsmith-Brown J.H. – R. Pankhurst (eds) 1991, *Prutky’s Travels to Ethiopia and Other Countries* = The Hakluyt Society. Second Series 174, London: The Hakluyt Society [Ashgate Pub. Co.].
- Art of Ethiopia* 2005, Introduction by C. Griffith Man, Catalogue by A. Fletcher, London: Sam Fogg [Paul Holberton (Bussolengo, VR: Graphic Studio)].
- Aspects of Armenian Art. The Kalfayan Collection* 2010, Temporary Exhibition, Museum of Byzantine Culture, Thessaloniki, Greece (June 11–October 10, 2010), Athens: G. Kostopoulos.
- Balicka-Witakowska, E. – M. Gervers 1996, “Monumental Ethiopian tablet-woven silk-curtains: a case for royal patronage”, *The Burlington Magazine* 138/6 (1119), pp. 375–385.
- Barbieri, G. – G. Fiaccadori (eds) 2012, *Æthiopia porta fidei. I colori dell’Africa cristiana*, Vicenza, Museo diocesano, 27 ottobre 2012–24 febbraio 2013, Vicenza: Terra Ferma [Croccetta del Montello, TV: Grafiche Antiga].
- Bausi, A. 2013, “Kings and Saints: Founders of Dynasties, Monasteries and Churches in Christian Ethiopia”, in: B. Schuler (ed.), *Stifter und Mäzene und ihre Rolle in der Religion. Von Königen, Mönchen, Vordenkern und Laien in Indien, China und anderen Kulturen*, Wiesbaden, Harrassowitz, pp. 161–185.
- Beccari, C. 1903, *Notizia e saggi di opere e documenti inediti riguardanti la storia di Etiopia nei secoli XVI, XVII e XVIII* = *Rerum Æthiopicarum scriptores occidentales inediti a sæculo XVI ad XIX 1*, Roma: Casa Editrice Italiana di C. De Luigi.
- Borbone, P.G. – N. Harris 2012, “54. Matrici per xilografie fabbricate per l’illustrazione dei Vangeli arabi”, in: S. Fani – M. Farina (eds), *Le vie delle lettere: La Tipografia medicea tra Roma e l’Oriente*, [Catalogo della mostra tenuta in Biblioteca Medicea Laurenziana dal 26 ottobre 2012 al 22 giugno 2013], Firenze: Mandragora, pp. 210–213.
- Bosc-Tiessé, C. 2000, “L’histoire et l’art dans les églises du lac Tana”, *Annales d’Éthiopie* 16, pp. 207–270.
- Bosc-Tiessé, C. 2004a, “‘How Beautiful She Is!’ in Her Mirror: Polysemic Images and Reflections of Power of an Eighteenth-Century Ethiopian Queen”, *Journal of Early Modern History* 8/3–4, pp. 294–318.
- Bosc-Tiessé, C. 2004b, “The Use of Occidental Engravings in Ethiopian Painting in the 17th and 18th Centuries”, in: M.J. Ramos – I. Boavida (eds), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese–Ethiopian Contacts in the 16th–17th Centu-*

- ries, Papers from the Fifth International Conference on the History of Ethiopian Art (Arrábida, 26–30 November 1999), Aldershot: Ashgate, pp. 93–102.
- Bosc-Tiessé, C. 2008, *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l'histoire dans les églises du lac Tānā, Éthiopie, XVII<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle* = Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale 97, Paris: Publications de la Sorbonne.
- Bosc-Tiessé, C. – A. Wion 1998, “Inventaire des peintures datées du XVII<sup>e</sup> au début du XIX<sup>e</sup> siècles: questions sur l'art gondarien (Éthiopie)”, in: A. Bolay – F.-X. Fauvelle (eds), *Autres sources, nouveaux regards sur l'histoire africaine* = *Cahiers du Centre des recherches africaines* 9, Paris: Afera éditions, pp. 215–42.
- Bruce of Kinnaird, J. 1790, *Travels to Discover the Source of the Nile, In the Years 1768, 1769, 1770, 1771, 1772, and 1773*, Edinburgh: Printed by J. Ruthven, for G.G.J. and J. Robinson, London, I–V.
- Budge, E.A.W. 1928, *A History of Ethiopia (Nubia & Abyssinia)*, Cambridge: Cambridge University Press, I–II.
- Buzi, P. – A. Bausi 2013, “Tradizioni ecclesiastiche e letterarie copte ed etiopiche”, in: *Costantino I. Enciclopedia costantiniana sulla figura e l'immagine dell'imperatore del cosiddetto Editto di Milano (313-2013)*, Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana, II, pp. 401–423.
- Campbell, I. 2004, “Portuguese and Indian Influence on the Architecture of Lake Tana Region: An Inquiry into the Role of Gänätä Iyāsus”, in: M.J. Ramos – I. Boavida (eds), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese–Ethiopian Contacts in the 16th–17th Centuries*, Papers from the Fifth International Conference on the History of Ethiopian Art (Arrábida, 26–30 November 1999), Aldershot: Ashgate, pp. 37–48.
- Carobbio da Nembro, M. 1973, “La Missione etiopica nel secolo XVIII”, in: J. Metzler (ed.), *Sacrae Congregationis de Propaganda Fide memoria rerum. 350 anni al servizio delle Missioni, 1622-1952*, Rom – Freiburg – Wien: Herder, pp. 478–482.
- Cerulli, E. 1943, *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino* = R. Università di Roma. Studi orientali pubblicati per cura della Scuola Orientale 1, Roma: Dott. G. Bardi Editore.
- Cerulli, E. 1947, *Etiopi in Palestina. Storia della comunità etiopica di Gerusalemme*, II = Collezione scientifica e documentaria a cura dell'Ufficio Studi del Ministero dell'Africa Italiana 14, Roma: Tipografia Pio X.
- Cerulli, E. 1964 (= 1968), “L'Oriente Cristiano nell'unità delle sue tradizioni”, in: *Atti del Convegno internazionale sul tema: L'Oriente cristiano nella storia della civiltà* (Roma 31 marzo–3 aprile 1963; Firenze 4 aprile 1963) = Accademia Naz. dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura 62, Roma: Accademia Naz. dei Lincei, 1964, pp. 9–43 (= [partial repr.] Id., *La letteratura etiopica* [on cov.: *Con un saggio sull'Oriente Cristiano*], Terza ed. ampliata. *L'Oriente Cristiano nell'unità delle sue tradizioni*, Firenze: Sansoni – Accademia, pp. 193–229).
- Chernetsov 1994, “The Crisis of Ethiopian Official Royal Historiography and its Consequences in the 18<sup>th</sup> Century”, in: Bahru Zewde – R. Pankhurst – Taddese Beyene (eds), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Abbaba, April 1–6 1991, I, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University [Addis Ababa University Printing Press], pp. 87–101.
- Chojnacki, S. 1983, *Major themes in Ethiopian painting. Indigenous developments, the influence of foreign models and their adaptation (from the 13<sup>th</sup> to the 19<sup>th</sup> century)* = Äthiopistische Forschungen 10, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Chojnacki, S. 1985, “A hitherto unknown foreign painter in 18th-century Ethiopia: the Master of Arabic script and his portraits of royal donors”, *Africa* (Roma) 40, pp. 557–610.

- Chojnacki, S. 1990, "Nimbi in Ethiopian Painting. Their Chronology and Significance", in: H. Jungraithmayr – A. Kronenberg – K.H. Striedter (hrsg.), *Afrika-Studien, Eike Haberland zum 65. Geburtstag*, II = *Paideuma* 36, Stuttgart: Franz Steiner Verlag, pp. 13–36.
- Chojnacki, S. 1999, "Les portraits des donateurs comme source de l'histoire politique, religieuse et culturelle de l'Éthiopie du XII<sup>e</sup> au XIX<sup>e</sup> siècle", in: P.O. Scholz (hrsg.), *Äthiopien gestern und heute*, Akten der 1. Tagung der Orbis Æthiopicus Gesellschaft zur Erhaltung und Förderung der äthiopischen Kultur = *Nubica et Æthiopica* 4/5 [Sonderteil], mit Unterstützung der Orbis Æthiopicus-Gesellschaft e.V., unter Mitwirkung v. Asfa-Wossen Asserate u. W. Raunig, Warszawa: s.e., pp. [233–259] 621–647.
- Chojnacki, S. 2000, *Ethiopian Icons. Catalogue of the Collection of the Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University*, in collaboration with C. Gossage, Milano: Skira.
- Chojnacki, S. 2003, "New aspects of India's Influence on the art and culture of Ethiopia", *Rassegna di studi etiopici* 45, n.s. 2, pp. 5–21.
- Chojnacki, S. 2005 [first pub. in German, 2005], "Pittura parietale, icone, manoscritti, croci e altri oggetti dell'arredo liturgico", in: Raunig, W. (ed.), *Etiopia. Storia, Arte, Cristianesimo*, Ed. it. a c. di R. Salvarani, Campagna fotografica di Bams/Foto Rodella, Milano: Jaca Book, pp. (170) 171–234 and 309–310.
- Chojnacki, S. 2006, *Ethiopian Crosses. A Cultural History and Chronology*, in collaboration with C. Gossage = Skira Art Library s.n., Milano: Skira.
- Chojnacki, S. 2009, "Tradizione dell'arte religiosa in Etiopia e pittura su tavola", in: G. Barbieri – G. Fiaccadori (eds), *Nigra sum sed formosa. Sacro e bellezza dell'Etiopia cristiana*, Ca' Foscari Esposizioni, 13 marzo–10 maggio 2009, Vicenza: Terra Ferma [Crocetta del Montello, TV: Grafiche Antiga], pp. (114) 115–129.
- Collingwood, P. 2005, *The Techniques of Tablet Weaving*, McMinnville, OR: Pub. by Rubin & Russ Handweavers, Inc.
- Conti Rossini, C. 1942a, "Iyāsu I re d'Etiopia e martire", *Rivista degli studi orientali* 20, pp. 65–128.
- Conti Rossini, C. 1942b, "Miniature armene nel ms. et. 50 della Biblioteca Vaticana", *Rassegna di studi etiopici* 2, pp. 191–197.
- Crummey, D. 2000, *Land and Society in the Christian Kingdom of Ethiopia: from the thirteenth to the twentieth century* = African Studies s.n., Urbana & Chicago, IL: University of Illinois Press.
- Crummey, D. – Daniel Ayana – Shumet Sishagne 1994, "A Gondärine Land Grant in Gojjam: The Case of Qäranyo Mädhane Alam", in: Bahru Zewde – R. Pankhurst – Taddese Beyene (eds), *Proceedings of the Eleventh International Conference of Ethiopian Studies*, Addis Abbaba, April 1–6 1991, I, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University [Addis Ababa University Printing Press], pp. 103–116.
- Crummey, D. – Shumet Sishagne 1993 (= 1994), "The Lands of the Church of Däbrä S'ähay Q<sup>w</sup>esq<sup>w</sup>am, Gondär", *Journal of Ethiopian Studies* 26/2, pp. 53–62 (= Id., "The Lands of the Church of Däbrä S'ähay Q<sup>w</sup>esq<sup>w</sup>am, Gondär", in: C. Lépage [ed.], *Études éthiopiennes*, Actes de la X<sup>e</sup> conférence internationale des études éthiopiennes [Paris, 24–28 août 1988], Paris: Société française pour les études éthiopiennes, pp. 213–218).
- Di Salvo, M. 2000<sup>2</sup> [first pub. in Italian, 1999], *Churches of Ethiopia. The Monastery of Nārgä Šellāsē*, with texts by S. Chojnacki & O. Raineri, Milano: Skira.
- Di Salvo, M. 2006 [first pub. in Italian, 2006], *Crosses of Ethiopia: The Sign of Fait. Evolution and Form*, Milano: Skira.
- Dillmann, A. 1907 [repr. 1974], *Ethiopic Grammar*, Second edition, enlarged and improved, ed. by C. Bezold, trans. with additions by J.A. Crichton, London: Williams & Norgate [Amsterdam: Philo Press].

- Doresse, J. 1972, *La vie quotidienne des Ethiopiens chrétiens (aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècle)* = *La vie quotidienne* [7], Paris: Librairie Hachette.
- Durand, J. – I. Rapti – D. Giovannoni (eds) 2007, *Armenia sacra. Mémoire chrétienne des Arméniens (IV<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle)*, Musée du Louvre, 21 février–27mai 2007, Paris: Musée du Louvre éditions – Somogy éditions d'Art.
- EAe = S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, 1: A–C; 2: D–Ha; 3: He–N; (in cooperation with A. Bausi), 4: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 2005, 2007, 2010.
- Elli, A. 2013, *Dall'Egitto ho chiamato mio figlio. La fuga in Egitto della Sacra Famiglia*, Milano: Edizioni Terra Santa.
- Ethiopian Art* 2001, Catalogue by S. Fogg – D. Hosking = Catalogues 24, London, Sam Fogg.
- [Ethiopian Orthodox Tewahido Church] 2009, *Ethiopian Church – Treasures & Faith*, coord. by [J. Mercier & Daniel Seifemichael Feleke], France [Apt]: L'Archange Minotaure.
- Ethiopie millénaire. Préhistoire et art religieux* 1974, Petit Palais, novembre 1974–février 1975, [Catalogue coordonné par J. Leclant, avec la collaboration de C. Berger], Paris: Les Presses Artistiques.
- Fani, S. – M. Farina – P.G. Borbone – N. Harris 2012, “52. al-Inḡīl al-muqaddas li-rabbīnā Yasū' al-Masīh / Evangelium sanctum domini nostri Iesu Christi” and “53. Sanctum Dei Evangelium Arab. Lat.”, in: S. Fani – M. Farina (eds), *Le vie delle lettere. La Tipografia Medicea tra Roma e l'Oriente*, [Catalogo della mostra tenuta in Biblioteca Medicea Laurenziana dal 26 ottobre 2012 al 22 giugno 2013], Firenze: Mandragora, pp. 204 and 204–209.
- Fasil Giorgis, “Foreign Influences and Local Contribution in Gondarine Architecture”, in: M.J. Ramos – I. Boavida (eds), *The Indigenous and the Foreign in Christian Ethiopian Art. On Portuguese–Ethiopian Contacts in the 16th–17th Centuries*, Papers from the Fifth International Conference on the History of Ethiopian Art (Arrábida, 26–30 November 1999), Aldershot: Ashgate, pp. 30–36.
- Fiaccadori, G. 2001, “60. Album di Pittore. Ms. Parmense 3853”, in: *Cum picturis ystoriatum. Codici devozionali e liturgici della Biblioteca Palatina*, [Catalogo della] mostra: Parma, Biblioteca Palatina, 13 giugno–29 settembre 2001, Introduzione: L. Farinelli, Saggi e schede di S. Calzolari & al. = *Il Giardino delle Esperidi* 14, Modena: Il Bulino edizioni d'arte, pp. 280–285.
- Fiaccadori, G. 2012 [2014], “Εὐήμη”, *La parola del passato* 67, pp. 309–313.
- Fouyas, P.G. 1971, “James Bruce of Kinnaird and the Greeks in Ethiopia”, *Abba Salama* 2, pp. 161–167.
- Frangakis-Syrett, E. 1992, *The commerce of Smyrna in the eighteenth century (1700-1820)* = *Bibliotheca Asiae Minoris Historica* [2], Athens: Centre for Asia Minor Studies.
- Friedlander, M.-J. 2007, *Ethiopia's hidden treasures. A guide to the paintings of the remote churches of Ethiopia*, with illustrations by B. Friedlander, Addis Ababa: Shama Books.
- Gervers, M. 1995, “The death of King Bakaffa: a Story told in Silk”, *Rotunda* 27/4, pp. 34–39.
- Gervers, M. 2004, “The tablet-woven hangings of Tigre, Ethiopia: from history to symmetry”, *The Burlington Magazine* 146/9 (1218), pp. 588–601.
- Gervers, M. 2007, “Two late sixteenth-century Roman engravings from the rock-cut church of Maryam Dengelat (Haremat, Tigray)”, in: W. Raunig – Prinz Asfa-Wossem Asserate (eds), *Orbis Aethiopicus / ውርስ ኢትዮጵያ. Beiträge zu Geschichte, Religion und Kunst Äthiopiens*, X: *Ethiopian Art – a Unique Cultural Heritage and Modern Challenge*, 10. Wissenschaftliche Tagung der Gesellschaft Orbis Aethiopicus – in Leipzig vom 24.–26. Juni 2005 – in Verbindung mit der 7<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Art, zu Ehren des Nestors der äthiopischen Kunstgeschichte, Stanislaw Chojnacki = *Bibliotheca Nubica & Aethiopica* 10, Lublin: Maria Curie-Skłodowska University Press, pp. 160–184.

- Getatchew Haile 1983, *The Different Collections of Nägś Hymns in Ethiopic Literature and Their Contributions* = Oikonomia. Quellen und Studien zur orthodoxen Theologie s.n., Erlangen: Lehrstuhl für Geschichte und Theologie des Christlichen Ostens.
- Geymonat, L.V. 2012, "Drawing, Memory and Imagination in the Wolfenbüttel Musterbuch", in: H.E. Grossmann – A. Walker (eds), *Mechanisms of Exchange: Transmission in Medieval Art and Architecture, ca. 1000–1500* = *Medieval Encounters* 18/4–5, Leiden: Brill, pp. 518–583.
- Ghiorghis Mellessa 1969, "Gondar Yesterday and Today", *Ethiopia Observer* 12, pp. 164–176.
- Girma Fisseha 2003, "Donor Figures in Ethiopian Paintings", in: B. Hirsch – M. Kropp (eds/éds/hrsg.), *Saints, Biographies and Histories in Africa / Saints, biographies et histoire en Afrique / Heilige, Biographien und Geschichte in Afrika* = Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien 5, Frankfurt am Main, &c.: Peter Lang, pp. 139–154 and 323–326 (figs 1–8).
- Girma Fisseha (hrsg.) 2002, *Äthiopien – Christentum zwischen Orient und Afrika*, [Sonderausstellung, 11. Oktober 2002–12. Oktober 2003], München: Staatliches Museum für Völkerkunde.
- Gozálbez Esteve, F.J. – D.M. Cebrián Flores 2007<sup>2</sup>, *Etiópia. Un rostro con tres miradas*, Prólogo de F. Mayor Zaragoza, Introducción de Yusuf Abdullahi Sukkar, Badalona: Revista Altaïr, S.L.
- Greiderer, V. 1777, *Germania Franciscana, seu Chronicon geographicum-historicum Ord. S. P. Francisci in Germania*, I, Oeniponte: Typis Joannis Thomae nobilis de Trattnern.
- Griffith Mann, C. 2001, "Catalogue of Objects", in: D.H. Horowitz (ed.), *Ethiopian Art: The Walters Art Museum*, Photographs by S. Tobin, Baltimore, MD & Lingfield, Surrey: The Walters Art Museum & Third Millennium Publishing Ltd, pp. (74) 75–137.
- Guidi, I. 1893 [1894], "Di due frammenti relativi alla storia di Abissinia", *Atti della Accademia Naz. dei Lincei – Rendiconti* sc. mor., ser. v, 2, pp. 579–605.
- Guidi, I. (ed., tr.) 1912 [repr. 1954], *Annales regum 'Iyasu II et 'Iyo'as* = Corpus scriptorum Christianorum orientalium 65 and 66, SAe 28 and 29, Romae: K. De Luigi [Lovanii: In aedibus Peeters].
- Guidi, I. 1922, "Contributi alla storia letteraria di Abissinia", [IV]–[V], *Atti della Accademia Naz. dei Lincei – Rendiconti* sc. mor., ser. v, 31, pp. 185–218 (= Id., *Contributi alla storia letteraria di Abissinia*, Roma: Tipografia della R. Accademia Naz. dei Lincei, pp. 33–66).
- Heldman, M.E. 1993, "The Late Solomonic Period", in: R. Grierson (ed.), *African Zion. The Sacred Art of Ethiopia* (Baltimore, MD, The Walters Art Gallery, 17 October 1993–9 January 1994, &c.), Catalogue by M. Heldman with S.C. Munro-Hay, Essays by D.E. Crummey & al., New Haven, CT & London: Yale University Press, pp. (192) 193–255.
- Heldman, M.E. 1998, "Creating Religious Art: The Status of Artisans in Highland Christian Ethiopia", *Aethiopica* 1, pp. 131–147.
- Heldman, M.E. 2005, "St. Luke as Painter: Post-Byzantine Icons in Early-Sixteenth-Century Ethiopia", *Gesta* 44, pp. 125–148.
- Henze, P.B. 1977, *Ethiopian Journeys. Travels in Ethiopia 1969–72*, London & Tonbridge: E. Benn Ltd.
- Henze, P.B. 2000, *Layers of Time. A History of Ethiopia*, London: Hurst & Co.
- Kane, Th.L. 1990, *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1990, I–II.
- Kindeneh Endeg Mihretie 2013 [2014], "'The Eighteen Million Täwähädo Victims of Martyr-Saint Adyam Sägäd Iyasu': Towards a Better Understanding of Lasta–Təgray Defiance of the Royal Centre of Gondärine Ethiopia", *Aethiopica* 16, pp. 45–73.
- Kleinhans, A. 1930, *Historia studii linguae Arabicae et Collegii missionum Ordinis Fratrum Minorum in conventu ad S. Petrum in Monte Aureo Romae erecto* = Biblioteca bio-

- bibliografica della Terra Santa e dell'Oriente francescano, Nuova serie – Documenti 13, Quaracchi presso Firenze: Collegio di San Bonaventura.
- Koptische Kunst – Christentum am Nil* 1963, [Ausstellung], 3. Mai bis 15. August 1963 in Villa Hügel · Essen – Bredeney, Essen – Bredeney: Verein Villa Hügel e. V.
- Kropp, M. 2003, „Ein klein wenig weißt du ja schon, mein Herr. ...!“ Der Beschwerdebrief eines äthiopischen Mönchs an Ras Mikael Sehul als Beispiel äthiopischer Briefkunst und deren Verwendung in der Historiographie“, in: A. Wagner (hrsg.), *Bote und Briefe. Sprachliche Systeme der Informationsübermittlung im Spannungsfeld von Mündlichkeit und Schriftlichkeit* = Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien 4, Frankfurt am Main: Peter Lang, pp. 125–146.
- L'Arche éthiopienne. Art chrétien d'Ethiopie* 2000, [Exposition], Pavillon des Arts, 27 septembre 2000–7 janvier 2001, [Commissariat: B. Riottot El-Habib – J. Mercier], Paris: Paris Musées – Girona: Fundació Caixa de Girona.
- “La Croix de Théodoros” 1871, *Le Magasin pittoresque* 39, pp. 257–258.
- Leroy, J. 1964, *La pittura etiopica, durante il medioevo e sotto la dinastia di Gondar*, Milano: Electa editrice.
- Leroy, J. 1973, *L'Éthiopie. Archéologie et culture*, Préface de S.E. Teklé-Tsadik Mekouria, Paris: Desclée De Brouwer.
- Leslau, W. 1995, *Reference Grammar of Amharic*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Giamberardini, G. (ed.) 1960, *Lettere dei Prefetti Apostolici dell'Alto Egitto nel secolo XVIII* = Studia Orientalia Christiana Aegyptiaca s.n., Cairo: Edizioni del Centro francescano di Studi orientali cristiani.
- Lourié, B. 2008, “The Third Level of Ethiopian Commentaries on the Apocalypse: Illuminated Manuscripts” [review of McEwan 2006], in: *Patrologia Pacifica*, Selected papers presented to the Western Pacific Rim Patristic Society 3rd Annual Conference (Nagoya, Japan, September 2–October 1, 2006) and other patristic studies = *Scrinium. Revue de patrologie, d'hagiographie critique et d'histoire ecclésiastique* 4, Saint-Pétersbourg: Axiōma, pp. 442–445.
- Lusini, G. 2010 [2012], “The Monastery of ʾĒnda ʾAbunä Tāklä Haymanot in Wägäriqo. I. A Historical Sketch”, in: Id. (ed.), *Current Trends in Eritrean Studies* = *Università degli Studi di Napoli “L'Orientale” – Annali* 70, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L'Orientale”, pp. 43–50.
- Manfredi, G. 1958, “I Minori Osservanti Riformati nella Prefettura dell'Alto Egitto-Etiopia (1697-1792)”, *Studia orientalia Christiana* 3, pp. 83–92.
- Marrassini, P. 2012 [first pub. in Italian: 2005], “A Hagiographic Text: The Royal Chronicle”, in: A. Bausi (ed.), *Language and Culture of Eastern Christianity: Ethiopian* = *The Worlds of Eastern Christianity*, 300–1500 4, Farnham, Surrey: Ashgate/Variorum, pp. 389–398.
- Marx, A. [1997] (= 2003), *Das Leben Jesu im Spiegel der Kirchenmalerei Äthiopiens (Fotoausstellung)*, Sankt Augustin: Haus Völker und Kulturen, Ethnologisches Museum [Steyl (NL): Drukkerij Steijl b.v.] (= Ead., “Das Leben Jesu im Spiegel der Kirchenmalerei Äthiopiens (Fotoausstellung)”, in: B. Hirsch – M. Kropp [eds/éds/hrsg.], *Saints, Biographies and Histories in Africa / Saints, biographies et histoire en Afrique / Heilige, Biographien und Geschichte in Afrika* = Nordostafrikanisch/Westasiatische Studien 5, Frankfurt am Main, &c.: Peter Lang, pp. 207–224 and 327–355 (figs 9–65).
- Marx, A. 2001, *Museum Haus Völker und Kulturen, Sankt Augustin – Katalog der Äthiopienabteilung*, Sankt Augustin: Ethnologisches Museum [Tegelen, Niederlande: Drukkerij Steijl].
- Marx, A. – A. Neubauer (hrsg./eds) 2007, *Steh auf und geh nach Süden. 2000 Jahre Christentum in Äthiopien / Arise and go toward the south. 2000 years of Christianity in Ethiopia*,



- [Ausstellung/Exhibition], Ikonen-Museum der Stadt Frankfurt – Stiftung Dr. Schmidt-Vogt – 27. November 2007–2. März 2008, Frankfurt am Main: Legat.
- Mazzei, L. 2010 [2012], “The Monastery of ʾĒnda ʾAbunä Tāklä Haymanot in Wägäriqo. II. Aesthetic Analysis of a Hand Cross”, in: G. Lusini (ed.), *Current Trends in Eritrean Studies* = *Università degli Studi di Napoli “L’Orientale” – Annali* 70, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, pp. 51–57.
- McEwan, D. 2003, “Auf der Suche nach der äthiopischen Apokalypse-Handschrift von Derasge Maryam”, *Biblos* 52/1–2, pp. 185–200.
- McEwan, D. 2009, “Two illuminated manuscripts of *Revelation of John*”, *Aethiopica* 12, pp. 198–201.
- McEwan, D. 2013, *The Story of Dārāsge Maryam. The history, buildings and treasures of a church compound with a painted church in the Semen Mountains*, Zürich – Münster: Lit Verlag.
- McEwan, R. 2003, “The *Revelation* Illuminations of Qwesqwam and Derasge as Assertions of Political Destiny”, in: Birhanu Teferra – R. Pankhurst (eds), *Proceedings of the Sixth International Conference of the History of Ethiopian Art*, Addis Ababa, 5–8 November 2002, Addis Ababa: Institute of Ethiopian Studies, Addis Ababa University [AAU Printing Press], pp. 140–151.
- McEwan, R. 2006, *Picturing Apocalypse at Gondär. A Study of the Two Known Sets of Ethiopian Illuminations of the Revelation of St. John and the Life and Death of John*, ed. by D. McEwan, Torino: Nino Aragno Editore.
- Mercier, J. 1999, “Les sources iconographiques occidentales du cycle de la vie du Christ dans la peinture éthiopienne du dix-huitième siècle”, *Journal asiatique* 287, 1999, pp. 375–394.
- Mercier, J. 2000, “La peinture éthiopienne à l’époque axoumite et au XVIII<sup>e</sup> siècle”, *Académie des Inscriptions et Belles-Lettres. Comptes rendus des séances*.
- Mercier, J. 2003, “Un chef-d’œuvre inédit de l’orfèvrerie éthiopienne: la croix du rois des rois Yost’os Tsähay-Säggäd (1711-1716)”, *Annales d’Éthiopie* 19, pp. 265–291.
- Mercier, J. 2006, “The Gold Crown of Magdala”, *Apollo* [12]. December, pp. 46–53.
- Monneret de Villard, U. 1942, “La coronazione della Vergine in Abissinia”, *La bibliofilia* 44, pp. 167–175.
- Monti della Corte, A.A. 1938, *I castelli di Gondar*, con 46 fotografie e disegni originali del centurione E. Zacchia, Roma: Società Italiana Arti Grafiche Editrice.
- Moore, E. 1971, *Ethiopian Processional Crosses*, Addis Ababa: The Institute of Ethiopian Studies.
- Munro-Hay, S. 2002 [repr. 2008], *Ethiopia, the Unknown Land. A Cultural and Historical Guide*, with photographs by P. Taor, London – New York, NY: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Munro-Hay, S. 2005a, *Ethiopia and Alexandria, II: The Metropolitan Episcopacy of Ethiopia from the Fourteenth Century to the zemana mesafint* = *Bibliotheca Nubica et Aethiopica* 9, Warszawa [– Wiesbaden]: ZAŚ PAN.
- Munro-Hay, S. 2005b, *The Quest for the Ark of the Covenant. The True History of the Tablets of Moses*, London – New York, NY: I.B. Tauris & Co. Ltd.
- Munro-Hay, S. 2006, *Ethiopia Unveiled. Interactions between Two Worlds*, Hollywood, CA: Tsehai Publishers & Distributors.
- Nersessian, V. (tr.) – R. Pankhurst (ed. & ann.) 1982, “The Visit to Ethiopia of Yohannes T’ovmačean, an Armenian Jeweller, in 1764-66”, *Journal of Ethiopian Studies* 15, pp. 79–104.
- Nersessian, V. (tr.) – R. Pankhurst (ed. & ann.) 1986, “The Visit to Eighteenth-Century Ethiopia of the Armenian Jeweller Yovhannēs T’ovmačean”, in: D. Kouymjian (ed.), *Armenian Studies / Etudes arméniennes – In memoriam Haïg Berbérian* = *Armenian Library of the Calouste*

- Goulbenkian Foundation / Bibliothèque de la Fondation Calouste Goulbenkian s.n., Lisbon: Calouste Goulbenkian Foundation, pp. 609–644 [repr., with corrections, of the preceding one].
- Neugebauer, O. 1979, *Ethiopic Astronomy and computus* = Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philos.-hist. Kl., Sitzungsberichte 347 / Veröffentlichungen der Kommission für Geschichte der Mathematik, Naturwissenschaft und Medizin 22, Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.
- Nosnitsin, D. 2011, “Public Mission Report”, in: *Ethio-SpaRe. Cultural Heritage of Christian Ethiopia: Salvation, Preservation and Research. Third Mission, April–May 2011. Report*, with an Annex by E. Fritsch, Hamburg: Hamburg University [Hiob Ludolf Centre for Ethiopian Studies], pp. 2–30.
- Nosnitsin, D. 2013, *Churches and Monasteries of Təgray* = Supplement to Aethiopica 1, Wiesbaden: Harrassowitz, 2013.
- Orłowska, I. 2013, “The Legitimizing Project: The Coronation Rite and the Written Word”, *Aethiopica* 16, pp. 74–101.
- Pankhurst, R. 1977, “The History of Ethiopian-Armenian relations”, [I], *Revue des études arméniennes* 12, pp. 279–345.
- Pankhurst, R. 1979, “An eighteenth-century Ethiopian dynastic marriage contract between Empress Mentewwab of Gondar and Ras Mika’el Sehul of Təgre”, *Bulletin of the School for Oriental and African Studies* 42, pp. 457–466.
- Pankhurst, R. 1982, *History of Ethiopian towns from the Middle Ages to the early nineteenth century* = Äthiopistische Forschungen 8, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Pankhurst, R. 1985, *History of Ethiopian towns from the mid-nineteenth century to 1935* = Äthiopistische Forschungen 17, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Pankhurst, R. 2007, “Detached Ethiopian Illustrated Manuscript Folios from Maqdala”, in: W. Raunig – Prinz Asfa-Wossem Asserate (eds), *Orbis Aethiopicus / ውርሰ ኢትዮጵያ. Beiträge zu Geschichte, Religion und Kunst Äthiopiens*, X: *Ethiopian Art – a Unique Cultural Heritage and Modern Challenge*, 10. Wissenschaftliche Tagung der Gesellschaft Orbis Aethiopicus – in Leipzig vom 24.–26. Juni 2005 – in Verbindung mit der 7<sup>th</sup> International Conference of Ethiopian Art, zu *Ehren des Nestors der äthiopischen Kunstgeschichte, Stanislaw Chojnacki* = Bibliotheca Nubica & Aethiopica 10, Lublin: Maria Curie-Skłodowska University Press, pp. 185–191.
- Pollera, A. 1936, *Storie, leggende e favole del Paese dei Negus*, Firenze: R. Bemporad & F.° - Editori.
- Raineri, O. 1980, “Le relazioni fra chiesa etiopica e chiesa romana (Lettera di Remedio Prutky, missionario in Etiopia nel 1752-53)”, *Nicolaus* 2, pp. 351–364.
- Raineri, O. 2000, “The Narrative Cycle”, in: Di Salvo 2000, pp. (192) 193–201.
- Raunig, W. (hrsg./ed.) 1973, *Religiöse Kunst Äthiopiens / Religious Art of Ethiopia*, Stuttgart: Institut für Auslandsbeziehungen.
- Ricci, L. 1964, [Review of Leroy 1964], *Rivista degli studi orientali* 39, pp. 325–343.
- Schätze der Weltkulturen. Werke aus 2 Millionen Jahren Kulturgeschichte* 2012, Ausstellung *Schätze der Weltkulturen. Die Großen Sammlungen: The British Museum*, vom 30. November 2012 bis 7. April [2013] in der Kunst- und Ausstellungshalle des Bundesrepublik Deutschland, Bonn, London: The Trustees of the British Museum [British Museum Press (Barcelona, Grafos SA)].
- Schneider, R. 1982, “Une inscription de la reine Mentewwab”, *Journal of Ethiopian Studies* 15, pp. 128–130.
- Schneider, R. 1990, “Notes éthiopiennes, II. R. Basset, Études sur l’histoire d’Éthiopie”, *Annales d’Éthiopie* 15, pp. 113–140.

- Schneider, R. 1998, "Notes éthiopiennes, III", *Journal of Ethiopian Studies* 31/2, pp. 129–143.
- Somigli di S. Detole, T. 1913, "La francescana Spedizione in Etiopia del 1751-54 e la sua Relazione del P. Remedio Prutky di Boemia O. F. M.", *Archivum Franciscanum historicum* 6, pp. 129–143.
- Somigli di S. Detole, T. 1925, "L'Itinerarium del P. Remedio Prutky, viaggiatore e missionario francescano (Alto Egitto), e il suo viaggio in Abissinia – 21 Febbraio 1752-2 aprile 1753", *Studi francescani* 11, pp. 425–460.
- Spring C. – J. Hudson 2002, *Silk in Africa* = Fabric Folios [6], London: The British Museum Press.
- Stephenson, J. 2011, "Art of Sub-Saharan Africa", in: *Michael C. Carlos Museum: Highlights of the Collection*, Atlanta, GA: Michael C. Carlos Museum of Emory University, pp. 88–113.
- Tedros Abraha 2008, "Mälkə'a Šəllase – l'Effigie della Trinità di Abba Səbhat LāAb", in: *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae*, XV = Studi e testi 453, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, pp. 311–398.
- The Christian Orient* 1978, [Catalogue of the exhibition, The British Library, September–November 1978], London: The British Library.
- Topouzian, O.Kh. 1974, "Quelques aspects des villes éthiopiennes d'après les sources arméniennes du XVII<sup>ème</sup>, XVIII<sup>ème</sup> et XIX<sup>ème</sup> siècles", in: *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici* (Roma, 10–15 aprile 1972) = Accademia Naz. dei Lincei. Problemi attuali di scienza e di cultura 191, Roma: Accademia Naz. dei Lincei, I, pp. 793–801.
- Uhlig, S. 1988, *Äthiopische Paläographie* = Äthiopistische Forschungen 22, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Ullendorff, E. 1953, "James Bruce of Kinnaird", *Scottish Historical Review* 32/2 (114), pp. 128–143.
- Ullendorff, E. 1993 (= 1995), [Review of Arrowsmith-Brown J.H. – R. Pankhurst (eds), 1991], *Journal of the Royal Asiatic Society* 3rd Ser., 3, pp. 253–256 (= Id., *From Emperor Haile Selassie to H. J. Polotsky. An Ethiopic and Semitic Miscellany* = Äthiopistische Forschungen 42, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 83–86).
- van Lantschoot, A. 1962, "Inventaire sommaire des mss Vaticans éthiopiens 251-299", in: *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda*, I = Studi e testi 219, In Civitate Vaticana: Bibliotheca Apostolica Vaticana, pp. 453–512 (= Id., *Inventaire sommaire des mss Vaticans éthiopiens 251-299*, In Civitate Vaticana: Bibliotheca Apostolica Vaticana, pp. 3–62).
- Wright, W. 1877, *A Catalogue of the Ethiopian Manuscripts in the British Museum Acquired since 1847*, London: Printed by order of the Trustees [of the British Museum].
- Zotenberg, H. 1877, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (ghéez et amharique) de la Bibliothèque nationale*, Paris: Imprimerie nationale.

Gianfranco Fiaccadori  
 Università di Milano  
 gianfranco.fiaccadori@unimi.it

MASSIMILIANO FRANCI

**La perdita dei markers delle categorie nominali in egiziano:  
invito ad una analisi tipologica**

*bazātti ʿalat ʾaʿrafa ʾabuna Pāwlos\**

L'egiziano è una lingua che copre nella durata della sua esistenza circa cinque millenni, nel corso dei quali evidenzia diverse fasi, più o meno palesi mutamenti, evoluzioni interne, caratteristiche peculiari. Tutti questi elementi mostrano come la lingua si sia evoluta in base a spinte regionali, centrali e perfino esterne, che raggiungono il loro culmine nelle differenziazioni dialettali del copto.<sup>1</sup>

Una suddivisione sommaria della lingua può essere la seguente:

1) **egiziano antico**, che copre una fase compresa tra il 3000 a.C. e il 1300 a.C., ed attestato in alcuni testi religiosi fino al III secolo d.C.;

1.1) *antico egiziano*, attestato tra il 3000 e il 2000 a.C., ovvero la lingua dell'Antico Regno (dalla III<sup>a</sup> alla VIII<sup>a</sup> dinastia) e del Primo Periodo Intermedio (dalla VII<sup>a</sup> all'XI<sup>a</sup> dinastia);

1.2) *medio egiziano* o *egiziano classico*, attestato tra il 2000 e il 1300 a.C., all'incirca verso la fine della XVIII dinastia; comprende quin-

---

\* *Men like my father cannot die. They are with me still, real in memory as they were in flesh, loving and beloved forever. How green was my valley.*

1 Anche sulla corretta valutazione dei dialetti copti si sta sviluppando una diversa scuola di pensiero che vi vede dei tentativi di creazione di una lingua letteraria più che delle differenze regionali (Orlandi 1995). In altra sede si parla di "...differenti forme assunte dalla lingua copta, alcune delle quali opportunamente chiamate dialetti, altre (saidico e boairico) vere e proprie lingue...", cfr. Orlandi 1997: 45, nota 19. Queste indicazioni mostrano quindi quanto siano interessanti e quanto ancora abbiano da dire gli studi dialettologici. Si veda già Polotsky 1970: 559-561.

di il Medio Regno (dall'XI<sup>a</sup> alla XIV<sup>a</sup> dinastia), il Secondo Periodo Intermedio (dalla XV<sup>a</sup> alla XVII<sup>a</sup> dinastia);

1.3) *tardo medio egiziano*, chiamato anche *egiziano di tradizione*, attestato dal Nuovo Regno (dalla XVIII<sup>a</sup> alla XX<sup>a</sup> dinastia, 1570–1070 a.C.) alla fine della storia egiziana, in relazione di diglossia con la fase dell'egiziano tardo;

2) **egiziano tardo**, attestato dal 1300 a.C. fino al 1300 d.C.

2.1) *tardo egiziano*, attestato dal 1300 al 700 a.C., dalla seconda metà della XVIII<sup>a</sup> dinastia alla XXV<sup>a</sup> dinastia;

2.2) *demotico*, dal VII secolo a.C. al V secolo d.C. comprendente il Periodo Tardo egiziano (dalla XXVI<sup>a</sup> alla XXX<sup>a</sup> dinastia), il periodo greco, il periodo romano e quello bizantino;

2.3) *copto*, dal IV al XVII secolo d.C.<sup>2</sup>

Tra i diversi fenomeni fonologici che hanno contribuito a modificare la lingua nel corso dei millenni, uno dei più interessanti è quello della perdita dei fonemi e sillabe finali, con conseguenze anche sul piano morfologico. È utile fare alcune considerazioni partendo proprio dal punto di vista privilegiato del copto.

Fonologia: dall'egiziano al copto<sup>3</sup>

Il sistema fonologico del copto mostra delle profonde differenze rispetto a quello dell'egiziano antico: dei 26 fonemi egiziani in copto saidico ne restano solo 16.<sup>4</sup> Questa riduzione è causata da alcuni fenomeni linguistici, messi in evidenza grazie alla comparazione con il semitico e l'afroasiatico, e soprattutto grazie alla documentazione copta, che ne mostra in maniera chiara la conclusione.<sup>5</sup> Le principali mutazioni fonetiche sono sei e coprono sia il periodo proto-storico che quello documentario. Tuttavia la sequenza non è rigidamente lineare: alcune iniziano in un periodo e si completano in quello successivo; altre sono contemporanee; altre ancora non sembrano coinvolgere tutte le par-

2 Loprieno 1995: 5–8.

3 Per un approfondimento con un taglio più comparativo si rimanda a Franci 2007.

4 *r*, *ʕ*, *z* sono presenti solo nei prestiti greci. Corrispondono alle rispettive consonanti egiziane, scomparse ormai in copto, solamente quando le relative consonanti egiziane sorde vengono sonorizzate in presenza di *n*.

5 Per la comparazione afroasiatica si veda Takács 1999.

ti del lessico, facendo presupporre un'origine dialettale.<sup>6</sup> Nel periodo pre-documentario il sistema fonologico è il seguente:

	BILABIALI	DENTALI	PALATO- ALVEOLARI	PALATALI	VELARI	UVULARI	FARINGALI	LARINGALI
OCCLUSIVE	<i>p</i> /p/ [p <sup>h</sup> ] <i>b</i> /b/	<i>t</i> /t/ [t <sup>h</sup> ] <i>d</i> /d/		<i>č</i> /č/ [t <sup>h</sup> ] <i>ǰ</i> /ǰ/ [k <sup>h</sup> ] <i>g</i> /g/	<i>k</i> /k/	<i>q</i> /q/		<i>i</i> ///
FRICATIVE	<i>f</i> /f/	<i>s</i> /s/ <i>z</i> /z/	<i>š</i> /š/	<i>h</i> /ç/		<i>ħ</i> /ħ/	<i>h</i> /ħ/ <sup>c</sup> /ç/	<i>h</i> /h/
NASALI	<i>m</i> /m/	<i>n</i> /n/						
VIBRANTI		<i>r</i> /r/ []				<ʒ> /ʀ/		
LIQUIDE		<ʒ> /l/						
SEMI- CONSONANTI	<i>w</i> /w/			<i>y</i> /j/				

Per il periodo proto-storico è stata ipotizzata l'**aspirazione** delle sorde che attraverso il passaggio di *k*, *p*, *t* e *č* rispettivamente a *k<sup>h</sup>*, *p<sup>h</sup>*, *t<sup>h</sup>*, *č<sup>h</sup>*,<sup>7</sup> crea una nuova opposizione sorda aspirata/sonora. Questa aspirazione è comprovata dai seguenti fatti: le egiziane *k*, *p*, *t* e *č* sono rese in greco rispettivamente con *χ*, *φ*, *θ* e *σ*,<sup>8</sup> a cui si aggiunge la trascrizione latina TH di *t*; in boairico le sorde delle serie bilabiale, velare, dentale e delle palatalizzate sono aspirate rispetto al saidico (*km* “nero” > <sup>s</sup>κλμϵ, <sup>B</sup>κλμϵϵ; *pt* “cielo” > <sup>s</sup>πϵ, <sup>B</sup>φϵ; *tkʒ* “bruciare” > <sup>s</sup>τϱκ, <sup>B</sup>θϱκ; *čsw* “signore” > <sup>s</sup>χϱϵϵϵ, <sup>B</sup>δϱϵϵ); l'uso dell'egiziana <d> per la semitica <t> nelle trascrizioni egiziane di parole semitiche spiegato comune mancanza di aspirazione dei due fonemi.<sup>9</sup> Infine al momento della desonorizzazione delle sonore egiziane non si assiste ad una perdita di opposizione tra sonore e sorde che si mantiene grazie all'esistenza di un altro carattere distintivo: l'aspirazione delle sorde. Nella serie bilabiale a causa della presenza della spirante *f* il fenomeno non sembra aver avuto particolari conseguenze in

<sup>6</sup> Per un approfondimento sulla dialettologia si rimanda a Franci 2010.

<sup>7</sup> Per altri studiosi l'aspirazione delle sorde è originaria e creerebbe un'opposizione tra sorde aspirate e sorde eietive. L'aspirazione coinvolgerebbe tutta la serie delle sorde ad esclusione della serie labiale, nella quale la sorda /p/ si opporrebbe alla sonora /b/, cfr. Loprieno 1999: 14. Per la palatale sorda si è preferito mantenere la trascrizione fonetica classica *č* in luogo di *č<sup>h</sup>*.

<sup>8</sup> Cfr. Loprieno 1995: 34.

<sup>9</sup> Cfr. Loprieno 1977: 138.

quanto, benché  $p^h$  potesse confondersi con  $f$ , si assiste solamente a normali oscillazioni di  $p > f$ , di  $f > p$ , e di  $f > b$ ; ed infatti il copto conserva la  $f$  ą

La **palatalizzazione** è già presente in fase proto-storica ed è in continuo sviluppo nella fase dell'egiziano antico. Coinvolge principalmente le velari  $k^h$  e  $g$  verosimilmente davanti a vocali palatali, creando nuovi suoni e segni  $\underline{t}^h$  e  $\underline{d}$ . Quest'ultima è inoltre il risultato della palatalizzazione di  $\dot{k}$ :<sup>10</sup> infatti  $\dot{k}$  originaria si ritrova nel copto 𐪎 /č/. Collegati con la palatalizzazione sono anche i fonemi  $\check{s}$  e  $\underline{h}$ : il primo è considerato come il risultato della palatalizzazione di  $*s$ ;<sup>11</sup> il secondo sia di  $\check{h}$  e di  $\underline{h}$ ,<sup>12</sup> che della stessa  $\check{s}$ .<sup>13</sup> Lo scambio di questi due fonemi in alcuni termini (es.  $\check{s}zt \sim \underline{h}zt$  "corpo") è dovuto alla loro realizzazione foneticamente vicina (entrambe palatali fricative).<sup>14</sup>  $\underline{h}$  come  $\check{h}$  in saidico passa a  $z$  (ovvero confluiranno nella fricativa laringale  $h > z$ :  $mhw$  "tomba" > 𐪎𐪏𐪏𐪏,  $hnw$  "coppa" > 𐪏𐪏); in boairico  $\underline{h}$  /x/. Inoltre  $\underline{h}$  è attestata sia come  $z$  sia come 𐪏:  $mr\check{h}t$  "recipiente" > 𐪎𐪏𐪏𐪏𐪏,  $m\check{h}zt$  "bilancia" > 𐪎𐪏𐪏𐪏. Differentemente  $\check{s}$  non crea difficoltà e si mantiene come 𐪏 in tutti i dialetti copti.

La cosiddetta **depalatalizzazione** (o dentalizzazione) determina il passaggio di  $\underline{t}^h > t$ ,<sup>15</sup> di  $\underline{d} > d$ ,<sup>16</sup> di  $\underline{h} > h$  e la conseguente perdita delle rispettive opposizioni  $\underline{t}^h < t$ ,<sup>17</sup>  $\underline{d} < d$ ,  $\underline{h} < h$ . Esempi:<sup>18</sup> i pronomi suffissi 2 sing. femm.  $\underline{t} > t > -t$  e 2 pl.  $\underline{tn} > -tn > -t\bar{n}$ ,  $n\check{t}r$  "dio" >  $ntr$  > 𐪎𐪏𐪏𐪏𐪏,  $sn\check{t}r$  "incenso" >  $sntr$  > 𐪎𐪏𐪏𐪏𐪏 "resina",  $\underline{t}f$  "sputare" >  $tf$  > 𐪏𐪏𐪏,  $sn\check{t}$  "abito" >  $snt$  > 𐪎𐪏𐪏𐪏;  $\underline{d}nh$  "ali" >  $dnh$ ,  $\underline{d}rt$  "mano" >  $drt$ ,  $m\check{d}zy$  "mejai" >  $mdzy$ ,  $\check{f}dt$  "cesto"

10 Cfr. Rössler 1971: 304.

11 Takács 1999: 267. Diversamente Rössler 1971: 303–304.



12 Vergote 1992 b: 25.

13 Rössler 1971: 303; Roccati 2001: 2.

14 Edel 1955: 53.

15 Per tutti Roccati 2001: 1.

16 Vergote 1992 b: 20.

17 È importante notare che per quanto riguarda la prima opposizione  $\underline{t} > t$ , la palatale divenuta foneticamente dentale, nel Medio Regno si sentì ancora il bisogno di distinguere quando la palatalizzazione si era conservata, per motivi interpretati dagli studiosi in maniera differente: o il grafema <𐪏> poteva rendere sia /t/ che /tʰ/, o seguendo Vergote e Loprieno tra la fine del Medio Regno e nel Nuovo Regno si assiste ad un fenomeno di ipercorrettismo per il quale parole con  $d$  e  $t$  primitive vengono trascritte con  $\underline{d}$  e  $\underline{t}$ . In ogni caso al geroglifico  durante l'XI Dinastia fu aggiunto un tratto diacritico per distinguere il valore originario .

18 Cfr. Edel 1955, § 121: 54, ed anche Callender 1975: 10.

> *ʕdt*; *mʒh* “piano” > *mʒh*, *hʒt* “corpo” > *hʒt* > *zH*, *hʒb* “nuca” > *hʒb*, *hpn* “grasso” > *hpn* > *zHΛN* (subachmimico), *htt* “lino” > *htt* > *zΛTɛ* (boairico). Si tratta di un fenomeno antico e già attestato nei Testi delle Piramidi (2400 a.C.) dove assistiamo per alcuni lessemi al passaggio *tʰ* > *t*.<sup>19</sup> Il parallelo passaggio di *ɖ* > *d* è invece documentato in medio egiziano;<sup>20</sup> ma dovrebbe essere analogamente all’altro già in atto. La depalatalizzazione si esaurisce nel Nuovo Regno,<sup>21</sup> dove sembra influenzare anche il passaggio *k* > *g*, ma non coinvolge tutte le parole che presentano *k*. In demotico è presente ancora la *h*: *htht* “esaminare” > *zOTɛT*. Il copto conserva il fonema palatale *ʕ* nel quale sono confluite le originarie *ɖ* e *tʰ* (sottolineiamo originarie in quanto sia *ɖ* che *tʰ* erano passati a *t*). Questo fonema ha quindi realizzazione sorda, come dimostra la corrispondenza con la combinazione *ɾ* + *ʕ*, benché sia indicato spesso come sonoro a causa della riforma della pronuncia fatta sulla falsariga dell’arabo egiziano.<sup>22</sup>

L’**assordimento** (o desonorizzazione) coinvolge le occlusive sonore *g* > *k*; *ɖ* > *t*; *b* > *p*; *d* > *t*; ma l’opposizione fonematica con le sorde è in una certa misura conservata poiché quelle originarie erano aspirate. A prova di ciò prendiamo spunto dalla comparazione con il semitico: nelle trascrizioni a \**b* semitica l’egiziano risponde con *b*. Quando anche l’aspirazione cadrà allora i fonemi si confonderanno del tutto. A livello grafemico per quanto riguarda il periodo più antico raramente l’egiziano fornisce indicazioni di un qualsiasi accadimento. È di nuovo la comparazione con il semitico che fornisce prove evidenti: nei cosiddetti Testi di Esecrazione egiziani – tre raccolte di nomi di luogo e di persona straniera risalenti all’inizio del II millennio a.C. che coprono un arco di circa 120 anni – il toponimo Biblo è scritto <*kbn*>, poi sia <*kpn*> che <*kbn*>; ed infine con l’inserimento di un ulteriore bilittero *kp* come complemento fonetico per indicare la nuova pronuncia. In egiziano tardo l’assordimento è riportato anche a livello grafemico e quindi può essere considerato un fenomeno iniziato in un’area marginale che nel corso del tempo ha interessato un’area sempre più maggiore: *grh* “notte” > *krh*, *gsʒ* “piegarsi” > *kʒs*; *bʒs* “ciotola” > *pʒs*; *dʒdʒ* “lussurioso” > *tʒtʒ*, *db* “ippopotamo” > *tb*, *dm* “conficcare” > *tm*. In demotico ormai *d* e *t* sono passate a *t*. Nelle sibilanti l’assordimento della sonora *z* porta al contrario alla perdita dell’opposizione

19 Per tutti Roccati 2001: 1.

20 Vergote 1992 b: 20.

21 Almeno per quanto riguarda la *ɖ*, e per analogia possiamo ipotizzarlo concluso anche per la corrispondente sorda, cfr. Loprieno 1977: 127–129.

22 Cfr Vergote 1992 a: 14.



fonematica  $s < > z$ , ed allo scambio continuo dei due grafemi,<sup>23</sup> i quali in copto si fonderanno entrambi in  $c$ :  $zp$  “volta” >  $cop$ ,  $bhz$  >  $baace$ ,  $msh$  “coccodrillo” >  $maca$ ,  $msi$  “generare” >  $mice$ ;  $z$  è presente solo in prestiti greci o nella sonorizzazioni della rispettiva sorda in presenza di  $n$ :  $^i nt sbzw$  “scuola” >  $anchke$  >  $anzhke$ . Questo fenomeno interessa ovviamente anche quelle sonore derivate da depalatalizzazione:  $mnd$  “seno” >  $*mnd$  >  $mnt$  >  $mnor$ ,  $mdy$  “soldati” >  $mdy$  >  $mty$  >  $matoi$ ,  $rw dw$  “amministratore” >  $*rwdw$  >  $rt$  >  $phr$ . I fonemi palatalizzati si congiungono nella palatale  $\text{ɕ}$ :  $tʃi$  “portare” >  $\text{ɕ}i$ ,  $tʃb$  “piatto” >  $tʃb$  >  $\text{ɕ}op$ ,  $dd$  “dire” >  $\text{ɕ}w$ ,  $dʒdʒ$  “testa” >  $\text{ɕ}w$ . Il boairico distingue ancora  $d$  e  $t$  conflueno rispettivamente in  $\text{ɕ}$  e in  $\sigma$  (entrambe comunque sorde), salvo casi particolari, considerando la  $\sigma$  come l’equivalente aspirato di  $\text{ɕ}$ .

Intorno al VI secolo a.C. avviene una altra mutazione consonantica detta **disaspirazione** per cui le sorde aspirate  $k^h$ ,  $p^h$ ,  $t^h$ ,  $\text{ɕ}^h$  perdono la loro aspirazione. Assieme all’assordimento delle sonore queste evoluzioni fanno sì che alla coppia di fonemi sordo/sonoro originaria corrisponda un solo fonema in copto.<sup>24</sup> Questo non conserva quindi gli originali fonemi sonori:  $\text{ɕ}$ ,  $r$  e  $z$  come abbiamo detto sono presenti solo in prestiti greci o nelle sonorizzazioni delle rispettive sorde in presenza di  $n$  (es.  $anok$  –  $anr$  “io”). Le sonore sono quindi passate a sorde:  $gʒr$  “tingere”,  $kcoyp$ ,  $gʒʃ$  “canna”,  $kaw$ ,  $gmy$  “giunco” >  $kam$ ,  $gʒit$  “naos, scrigno” >  $kw$  a cui possiamo aggiungere anche gli esempi con  $k$ :  $kʒyt$  “campo” >  $koie$ ,  $kʒbt$  “seno” >  $ekie$ ;  $kn$  “essere grasso” >  $kne$ ;<sup>25</sup>  $zwt$  “frumento” >  $coyo$ ,  $ʒft$  “coltello” >  $chae$ ;  $dy$  “qui” >  $tal$ ,  $dwn$  “sdraiarsi” >  $twoun$ ,  $pʒd$  “ginocchio” >  $pat$ ,  $mdw$  “parlare” >  $moʒte$ ;  $dbr$  “santuario” >  $tabir$ . Fa eccezione  $b$  che solo in sillaba chiusa diviene  $p$ : es.  $dib$  “corno” >  $tap$ ,  $dp$  “assaggiare” >  $twpe$ ; altrimenti si conserva: es.  $bʒ$  “spirito” >  $bal$ ,  $nbw$  “oro” >  $noʒb$ . Per quanto riguarda le velari è il fonema palatale  $\sigma$  che conservando nella quasi totalità dei termini l’originaria  $g$  (a volte  $k$ , in dei casi  $k$  e  $d$ ), mantiene anche una distinzione rispetto alla velare  $k$  e alla palatalizzata  $\text{ɕ}$ :  $sgʒ$  “irrigidirsi” >  $cw\sigma$ ,  $wg$  “asse”

23 Cfr. Edel 1955: 51–52.

24 See Vergote 1992 b: 18–20. Solo in boairico l’aspirazione si conserva a seconda della posizione e del valore originario del fonema, cfr. Loprieno 1995: 42–43.

25 Questo passaggio può essere dovuto a diversi motivi. L’alternanza di  $k$  con  $g$  e  $k$  è ritenuta comune in tutto l’afroasiatico. In neo egiziano (egiziano tardo secondo il nostro schema) l’opposizione tra  $k$  e  $k$  in alcuni casi si neutralizza del tutto, Korostovtsev 1973: 41. Ed ancora  $k$  passa a  $g$  in determinate condizioni, cfr. Loprieno 1995: 41, che a sua volta è passata a  $k$ , e quindi lessemi con  $k$  sono resi in copto anche con  $k$ .

>  $\sigma\gamma\omega\sigma$ , *wgp* “rompere” >  $\sigma\gamma\omega\sigma\pi$ ; *knmty* “le pleiadi” >  $\sigma\eta\eta\mu\sigma\gamma\tau$ , *kk* “cucinare” >  $\sigma\omega\sigma$ ; *hnqt* “birra”, copto  $\varepsilon\eta\kappa\epsilon$ ; *dʒrt* “scorpione” >  $\sigma\lambda\eta$ .

**Riduzione delle laringali.** In egiziano tardo si concludono i passaggi di *r* <*ʒ*> a  $\underset{\cdot}{z}$ , divenendo *ʒ* la *aleph* propriamente detta, e di <*i*> a  $\underset{\cdot}{i}$ .  $\underset{\cdot}{i}$  è ancora distinta in tardo egiziano ed in demotico ma si fonde poi con la  $\underset{\cdot}{z}$ . Questa  $\underset{\cdot}{z}$  lascia tracce solo nel vocalismo tendendo a 0: *ink* “io”  $\lambda\eta\sigma\kappa$ , *tʒb* “piatto” > *tʃ* >  $\varkappa\sigma\pi$ , *h<sup>c</sup>d* “opprimere” >  $\varepsilon\omega\varkappa$ , *mʒ<sup>c</sup>* “luogo” >  $\mu\lambda$ , *mʒ<sup>c</sup>t* “armonia” >  $\mu\epsilon$ ; o raddoppiando la vocale su cui si appoggia: *db<sup>c</sup>* “sigillare” > *d<sup>b</sup>b* >  $\tau\omega\omega\beta\epsilon$ , *mš<sup>c</sup>j* “camminare” > *mš<sup>ʒ</sup>j* >  $\mu\sigma\sigma\omega\beta\epsilon$ , *s<sup>c</sup>nh* “far vivere” >  $\sigma\lambda\lambda\eta\omega$ .

Il resto dei fonemi ha una corrispondenza precisa, salvo quelle eccezioni dovute a leggi fonetiche, a fenomeni diversi e ai mutamenti sopra descritti: *f*  $\varphi$ , *m*  $\mu$ , *n*  $\eta$ , *r*  $\rho$ . Inoltre, come in tutte le fasi dell’egiziano tardo, in copto si differenziano graficamente la vibrante *r* e la liquida *l* con: il nesso <*n*>+<*r*> utilizzato in tardo egiziano; il piccolo segno diacritico sul segno di <*r*(*w*)> per ottenere <*l*(*w*)> in demotico; i grafemi greci  $\rho$  e  $\lambda$  in copto.

Il sistema fonetico copto-saidico, compresi i fonemi greci, risulta essere quindi il seguente:<sup>26</sup>

	BILABIALI	DENTALI	PALATO- ALVEOLARI	PALATALI	VELARI	LARINGALI
OCCLUSIVE	$\pi$ /p/ [ $p^h$ ] $\beta$ /b/	$\tau$ /t/ [ $t^h$ ] $\lambda$ /d/		$\varkappa$ /ç/ [ $\text{t}^h$ ] $\kappa$ /k/ [ $k^h$ ] $\gamma$ /g/ $\sigma$ /k <sup>j</sup> /		
FRICATIVE	$\varphi$ /f/	$\varsigma$ /s/ $\zeta$ /z/	$\omega$ /ʃ/			$\varepsilon$ /h/
NASALI	$\mu$ /m/	$\eta$ /n/				
VIBRANTI		$\rho$ /r/				
LIQUIDE		$\lambda$ /l/				
SEMI- CONSONANTI	(o)ω /w/			(ε)ι /j/		

Si può meglio comprendere queste spinte evolutive dalla seguente tabella diacronica con esempi di evoluzione fonetica di alcuni lessemi attraverso le differenti mutazioni fonetiche (in \* le ipotesi ricostruttive).

<sup>26</sup> Loprieno 1995: 40.

FORMA ORIGINARIA	ASPIRAZIONE	PALATALIZZAZIONE	DENTALIZZAZIONE	ASSORDIMENTO / DISASPIRAZIONE	ALTRO	ESITO COPTO
* <i>gw</i> “montagna”		> <i>ḡw</i>	> <i>dw</i>	<i>t<sup>h</sup>w</i> > <i>tw</i>		> ⲧⲟⲟϥ
* <i>kʒb</i> “piatto”	> * <i>k<sup>h</sup>ʒb</i>	> <i>ḡʒb</i>				> ⲭⲟⲡ
* <i>mng</i> “seno”		> <i>mṅḡ</i>	> <i>mnd</i>	<i>mnt<sup>h</sup></i> > <i>mnt</i>		> ⲙⲛⲟⲧ
* <i>gbt</i> “mattone”	> <i>ḡbt</i>	> <i>ḡbt</i>	> * <i>dbt</i>	> * <i>tbt</i>		> ⲧⲟⲩⲟⲃⲉ
* <i>gb<sup>c</sup></i> “dito”	> <i>ḡb<sup>c</sup></i>	> <i>ḡb<sup>c</sup></i>	> <i>db<sup>c</sup></i>	> <i>tb<sup>c</sup></i>		> ⲧⲏⲏⲃⲉ
* <i>gbʒt</i> “scrigno”	> <i>ḡbʒ.t</i>	> <i>ḡbʒ.t</i>	> * <i>dbʒt</i>	> <i>tbt</i>		> ⲧⲁⲓⲃⲉ

### *Caduta delle finali*

Come abbiamo detto uno dei fenomeni che ha più conseguenze, non solo da punto di vista fonetico ma soprattutto morfologico, è quello della **caduta delle finali**. In egiziano tardo il forte accento tonico delle sillabe finali porta alla perdita dei fonemi dentali *t* e *r* e delle semiconsonanti *w* e *y*, parallelamente al processo di lenizione di *ʒ* sempre in finale di sillaba che passa a 0 a fine parola: *tr* > *ti* > ⲧⲏ “tempo”, *ptr* > *pti*, *pri* (dem.) > ⲡⲟⲩⲡⲉ “vedere”, *rmṯ* “uomo” > *rmt* > ⲡⲟⲩⲙⲉ; *rnpt* “anno” > ⲡⲟⲩⲙⲡⲉ; *sbt* “giunco” > ⲥⲏⲃⲉ; *snt* “sorella” > ⲥⲟⲩⲏⲃⲉ; *mr* “amare” > ⲙⲉ; *mʒ<sup>c</sup>t* “armonia” > ⲙⲉ, *nṯr* “dio” > ⲛⲟϥⲧⲉ (nb. la *r* ritorna nel plurale ⲛⲧⲏⲡ), *ḥpr* “divenire” > ⲩⲡⲟⲟⲡ. Questo si aggiunge alla riduzione a 0 delle vocali brevi in sillaba aperta in posizione postonica che già era avvenuta nelle prime fasi della lingua egizia. La caduta delle sillabe finali portatrici di informazione morfologica crea quindi alcuni problemi nell’identificazione delle varie parti del discorso; e all’uso di altri elementi grammaticali per poter indicare quella serie di informazioni morfologiche individuate attraverso i markers finali. Questo fenomeno deve essere stato per lo meno parallelo se non conseguentemente causato dal fatto che la flessione nominale si fosse ridotta già nella fase più antica, con la perdita delle desinenze nominali. Comunque alcuni studiosi sostengono che l’egiziano non abbia mai avuto i casi;<sup>27</sup> ma non è chiaro se anche in proto-egiziano si rispecchi la stessa situazione, poiché alcune prove del loro utilizzo e della loro esisten-

27 Cfr. Satzinger 1999: 237.

za si troverebbero nel comportamento dei sostantivi.<sup>28</sup> È probabile che in proto-egiziano sia esistito il caso assoluto in -a opposto all'agentivo (e al locativo) in -u.<sup>29</sup>

Tuttavia è proprio nella morfologia del nome che si notano le conseguenze di questo fenomeno e si possono ritrovare i fossili delle precedenti categorie nominali. Il copto, come l'egiziano, presenta solo alcune categorie obbligatorie nel sistema morfologico: non si trova documentazione della distinzione nominativo/accusativo e la distinzione di genere animato vs. inanimato è visibile solo nei presiti greci.<sup>30</sup>

### Le categorie nominali: il genere

Per quanto riguarda il genere la lingua egizia ne riconosce due: il maschile e il femminile in -t, suffisso derivato dal comune AA \*-(a)t. Ma anche in questo caso la caduta delle sillabe finali rendeva difficile la loro distinzione,<sup>31</sup> cosicché in egiziano tardo il genere femminile si ottiene con l'aggettivo dimostrativo femminile t3y, l'articolo possessivo femminile t3y.f, l'articolo definito femminile. In copto la distinzione si rileva principalmente dall'articolo determinativo: per il maschile p3 > π- > πε-; per il femminile t3 > τ- > τε-. L'originaria -t del femminile ritorna tal volta nello stato costruito, es. taro egiziano psd.t.f "la sua Enneade", εια "occhio" < irt, st.cs. ειατ=α "il suo occhio". Sempre per il copto si possono comunque notare alcuni dati particolari. Il maschile è spesso caratterizzato da una consonante finale. Il femminile viene talvolta indicato dalla vocale breve -ε (-ι in boairico), ad esempio χβε "giunco", βοιε "arpa", εβε "febbre", απε "testa"; o da una vocale lunga, es. βωκ< b3kt "serva" (maschile βωκ< b3k); πρω "regina" (maschile πρω< pr-3); ωμω "straniera" (maschile ωμω "straniero" < šm3). Si tratta di distinzioni particolari non applicabili per analogia a tutto il lessico poiché sono maschili alcuni termini con vocale breve come παπε "medicina", εωε "campo", o in vocale lunga: εω "asino", αω "capello". Sono poi conservate alcune parole che documentano una distinzione di genere dovuta anche alla differenza vocalica interna, a quanto sembra unica sopravvivenza del

28 Cfr. Loprieno 1995: 55.

29 Cfr. Satzinger 1999: 238. Per il sistema ergativo si rimanda all'ottima analisi in Satzinger 2007: 68–69.

30 Shisha-Halevy 2002: 438. Per la stessa problematica in afroasiatico si rimanda a Satzinger 2007 e Blažek 2006.

31 In egiziano tardo il suffisso femminile è spesso omesso, cfr. Černý–Groll 1993: 51.

cambiamento vocalico interno causato dall'aggiunta del morfema *-t* ai sostantivi maschili:

MASCHILE	FEMMINILE	FEMMINILE EGIZIANO ANTICO
CON "fratello"	CONE "sorella"	< <i>sn-t</i>
CHPE "figlio"	CHPE "figlia"	< <i>šr-t</i>
CTO "cavallo"	CTOPE "giumenta"	< <i>htr-t</i>
PIP "suino"	PAPE "scrofa"	< <i>rri-t</i>
COY "serpente"	COY "serpente"	< <i>hf3w-t</i>
NOYTE "dio"	NTPE "dea"	< <i>ntr-t</i>
MOYI "leone"	MIN "leonessa"	< <i>m3i-t</i>
NOYCE "bello"	NOPE "bella"	< <i>nfr-t</i>
BOON "cattivo"	BOONE "cattiva"	< <i>bin-t</i>
CAKE "saggio"	CAKH "saggia"	< <i>sb3w-t</i>
CHPE "piccolo"	CHAPI "piccola"	< <i>šr-t</i>

Questi esempi portano ad ipotizzare che almeno in copto ed in tardo egiziano il genere non sembra essere più una proprietà del lessico ma una proprietà grammaticale, che pare aver perduto la sua motivazione naturale già in tardo egiziano.

#### Le categorie nominali: il numero

In egiziano antico la categoria nominale del numero è espressa dalla triade singolare~duale~plurale; e anche in questo caso la caduta delle sillabe finali portatrici di informazione morfologica favorisce l'utilizzo dell'articolo determinativo come marcatore di pluralità: *n3* > *n-* > *ne-*. In egiziano antico la formazione del plurale maschile si otteneva mediante l'aggiunta al lessema di uno dei due morfemi suffissi *\*-w* o *\*-aw*,<sup>32</sup> con conseguente modifica della quantità (se non anche della qualità) vocalica del lessema: *t3š* "provincia" > *TOO*, *t3šw* "province" > *TOOO*; *iti* "padre" > *EIOY*, *itiw* "padri" > *EIOYE*.<sup>33</sup> In tardo egiziano la situazione è abbastanza eterogenea: in alcuni casi il plurale è documentato nella sua forma tradizionale *w*; qualche volta il determinativo plurale è scritto due volte. In generale il suffisso plurale *w* si perde. In copto, laddove la connotazione vocalica è indicata a livello grafico, parallelamen-

32 Usualmente ricostruito come *\*-aw* e *\*-waw*, cfr. Loprieno 1999: 16.

33 Questi due suffissi non sembrano essere complementari essendo attestati con le stesse parole, ad esempio plurale in *\*-w* *EKATEED* in *\*-aw* *EKHTDA EKOT* "mese" < *3bd*, ed ancora in *\*-w* *NTPEP(ε)* ed in *\*-aw* *NTHP* da *NOYTE* "dio" < *ntr*.

te all'utilizzo dell'articolo definito come marchio di genere e numero, si nota anche l'uso di schemi plurali basati sulla distinzione apofonica interna, e non solo, tra singolare e plurale:<sup>34</sup>

SOSTANTIVI MASCHILI			SOSTANTIVI FEMMINILI		
SINGOLARE	PLURALE	SIGNIFICATO	SINGOLARE	PLURALE	SIGNIFICATO
ⲭⲟⲓⲥ	ⲭⲓⲥⲟⲟⲩⲥ		(ⲥ)ⲥⲓⲙⲉ	ⲥⲓⲙⲉ	DONNA
		SIGNORE			
ⲥⲡⲓⲣ	ⲥⲡⲓⲣⲟⲟⲩⲥ		ⲥⲓⲙ̄	ⲥⲓⲙⲟⲟⲩⲥ	VIA
		FIANCO			
ⲧⲃⲏⲏ	ⲧⲃⲏⲟⲟⲩⲥ	ANIMALE	ⲥⲃⲱ	ⲥⲃⲟⲟⲩⲥ	DOTTRINA
ⲙⲟⲟⲩ	ⲙⲟⲩⲉⲓⲏ/ ⲙⲟⲩⲉⲓⲟⲟⲩⲥ		ⲁⲡⲉ	ⲁⲡⲏⲩⲥ	TESTA
		ACQUA			
ⲥⲱⲃ	ⲥⲃⲏⲩⲥ		ⲟⲩⲱⲏ	ⲟⲩⲱⲟⲟⲩⲥ	NOTTE
		OGGETTO			
ⲥⲧⲟ	ⲥⲧⲱⲱⲣ		ⲣⲟⲙⲡⲉ	ⲣⲙⲡⲟⲟⲩⲥ	ANNO
		CAVALLO			

In alcuni termini questa diversa vocalizzazione è solamente interna alla parola e non mostra di essere il residuo di una suffissazione; per questo viene di solito interpretata come plurale interno o “fratto”:<sup>35</sup> ⲉⲃⲟⲩⲧ~ ⲉⲃⲏⲧ “mesi”, ⲕⲁⲥ~ ⲕⲉⲉⲥ “ossa”, ⲧⲙⲉ~ ⲧⲙⲉ “città”, ⲁⲏⲁⲱ~ ⲁⲏⲁⲩⲱ “giuramento”, ⲥⲉⲏⲩ “sangue” ~ ⲥⲏⲱⲱⲩ, ⲱⲗⲟⲗ “popolo” ⲱⲗⲱⲗ.<sup>36</sup>

Questa definizione deve molto alla vicinanza con la formazione del plurale “fratto” semitico (che infatti si distingue dal singolare per l'adozione di un diverso schema vocalico), con la differenza che in egiziano, nella quasi to-

34 Cfr. Loprieno 1995: 61.

35 Cfr. Chaine 1933: 99, per il quale il sostantivo femminile ⲃⲁⲱⲱⲣ “volpe” mostrerebbe il “plurale fratto” ⲃⲁⲱⲱⲣ; Plumley 1948: 36; ed infine Steindorff 1951: 69. Ma bisogna ricordare che la caduta delle finali potrebbe aver già riguardato questo tipo di lessemi, facendo cadere il suffisso del plurale.

36 È giusto sottolineare che può sempre trattarsi della modifica seguita all'aggiunta delle desinenze plurali egiziane antiche in seguito cadute.

talità dei casi, questa variazione vocalica è sempre accompagnata dal suffisso del plurale. Tale fatto non permette chiaramente di considerare queste due tipologie di formazione del plurale come distinte, almeno per quanto riguarda la fase dell'egiziano antico. Se non altro sembra possibile affermare che a livello tipologico la categoria nominale del numero è anche proprietà del lessico e non solo della grammatica.

L'antico plurale femminile si presentava in due forme: la prima, a causa della trascrizione geroglifica, non mostra nessuna differenza col singolare terminando anch'essa in *-t*; la seconda utilizza il suffisso *-wt* (\*-wat). Tuttavia, come abbiamo già detto, a causa della caduta delle sillabe finali pochissime forme femminili sono chiaramente documentate in copto. Esempio *mpt* "anno", plurale *mpt-wt* "anni", plurale copto ϣⲙⲡⲟⲟⲩⲉ.

Il duale (*-wj*, *-j*) è sempre indicato e spesso in tardo egiziano a livello grafemico raddoppiando il determinativo (come per il plurale). In copto rimangono pochissimi esempi legati, come già in egiziano antico, a duali naturali: ⲥⲡⲣⲟⲩ "labbra" < *sp.ty*, ⲥⲛⲁⲩ "due" < *sn.wy*. Per quanto residuo di una antica tipologia grammaticale è innegabile la sua importanza nella prima fase della lingua egiziana in quanto sono documentati anche pronomi duali il cui uso non è attestato in copto.

### Gli stati del nome

In copto il nome a seconda dell'uso morfologico può avere tre stati: assoluto, pronominale, nominale. Lo **stato** assoluto, è la forma con cui il nome compare normalmente, utilizzata anche come voce nei dizionari. Lo **stato** nominale, è la forma abbreviata e diversa rispetto allo stato assoluto che il sostantivo assume quando è seguito da un aggettivo o da un altro sostantivo in stato assoluto. Viene indicato convenzionalmente con il segno –. Si veda qualche esempio: ⲥⲃ–ⲭⲟⲉⲣⲧ "foglia (assoluto ⲥⲱⲱⲃ) d'ulivo", ⲛⲟⲩ–ⲙⲓⲥⲉ "giorno (assoluto ⲛⲟⲩ) di nascita" > "compleanno", ⲧⲟⲩ–ⲣⲏⲥ "vento (assoluto ⲧⲏⲩ) del sud", ⲛⲉⲃ–ⲏⲏ "signore (assoluto ⲛⲏⲃ) della terra", ⲛⲣⲟⲩ–ⲙⲡⲉⲟ "voce (assoluto ⲛⲣⲟⲩ) del cielo" > "tuono"; e con aggettivi: ⲥⲧ–ⲛⲟⲩⲣⲉ lett. "odore (assoluto ⲥⲧⲟⲓ) di buono" > "profumo", ϣⲙⲡ–ⲱⲣⲉ "anno (assoluto ϣⲟⲙⲡⲉ) di piccolo" > "siccità", ⲁⲛⲧⲉ–ⲟⲩⲱⲃⲉ "cavallo (assoluto ⲛⲧⲟ) di bianco". Lo **stato** pronominale, è la forma particolare che il nome assume quando ad esso si aggiunge un pronome suffisso, con valore quindi di possessivo. Viene indicato convenzionalmente con il segno =; es. ⲉⲓⲁ=ⲉ "il suo occhio", ϣⲱ=ⲉ "la sua bocca", ϣⲁⲧ=ⲥ "il tuo piede", ⲉⲓⲁⲧ=ⲉ "il tuo (f.) occhio", ⲧⲟⲟⲧ=ⲧⲉ "la tua (f.) mano", ⲛ–ⲛⲏⲧ=ⲥ "nel suo cuore", ⲉ–ⲭⲱ=ⲓ "sulla mia testa", ⲛⲣⲁ=ⲛ "il nostro viso", ⲛⲣⲏⲧ=ⲛ "il vostro viso", ϣⲁⲧ=ⲟⲩ "il loro pie-

de”.<sup>37</sup> Il possesso viene indicato normalmente dal “nesso genitivale”. Come già in tardo egiziano i sostantivi non verbali che hanno lo stato pronominale sono pochi, ed in tardo egiziano ed in copto indicano nella maggioranza parti del corpo:<sup>38</sup>

EGIZIANO	ASSOLUTO	NOMINALE	PRONOMINALE	SIGNIFICATO
<i>ḏr.t</i>	ṯṰṖḒ	ṯN—	ṯṰṰṯ=	“mano”
<i>ḏ3ḏ3</i>	ṰṰṰṰ	ṰN—	ṰṰṰ=	“testa”
<i>r</i>	ṖṖ	ṖN—	ṖṰ=	“bocca”
<i>ḥr</i>	ṰṖ	ṰṖN—	ṰṖṰ=	“viso”
<i>s3</i>	ḒṰ	ḒṰ—	ḒṰ=	“fianco”
<i>ḥt</i>	ṰḤ		ṰḤṰ=	“ventre”
<i>ḥ3ty</i>	ṰḤṰ		ṰṰḤ=	“cuore”
<i>ir.t</i>	ḒṰṰ		ḒṰṰṰ=	“occhio”
* <i>rd</i> > <i>rd.wy</i>			ṖṰṰ=	“piede”
<i>šrt</i>	ṰṰṰ		ṰṰṰṰṰ=	“naso”
<i>tw3t</i> “gamba”			ṰṰṰṰṰ=	“seno”
<i>ḥrw</i>	ṰṖṖṰṰ	ṰṖṖṰṰ—	ṰṖṰ=	“voce”
<i>ḥ3t</i>	ṰḤ		ṰḤṰ=	“parte anteriore”
<i>kni</i>			ḒṰṰN=	“seno”
<i>ḥn</i>	ṰṰṰṰ		ṰN=	“bellezza”
<i>rn</i>	ṖṰN	ṖḒN—	ṖNṰ=	“nome”
<i>swn.t</i>	ḒṰṰṰN		ḒṰṰṰNṰ=	“valore”

Questa differenziazione sembra dimostrare o che l’informazione morfologica persa con la caduta delle sillabe finali viene data dalla variazione del tema vocalico, oppure che si dovesse rispettare una forma di isocronismo sillabico.

#### Le categorie nominali: la determinatezza

Lo sviluppo dell’articolo determinativo dalla grammaticalizzazione del pronome dimostrativo è una figura comune in Afroasiatico.<sup>39</sup> Si tratta di un processo lungo e instabile che si conclude in copto quando gli usi dell’articolo determinativo aumentano. Questo sviluppo, probabilmente

37 Cfr. Plumley 1948: 21–24.

38 Cfr. Černý–Groll 1993: 59–66.

39 Heine–Nurse 2000: 244.



causato dall'assenza dei suffissi di genere e numero, si può riassumere in tre fasi. Nei documenti dell'XI dinastia è attestato in alcuni casi l'uso anaforico diretto e indiretto dei pronomi *p3*, *t3*, *n3* che sono apposti ad un sostantivo che è già stato indicato all'interno dell'enunciato; durante il II Periodo Intermedio *p3*, *t3*, *n3*, hanno sia il valore dimostrativo, sia quello di articolo, ed accompagnano il sostantivo già evidenziato nel testo. Dalla metà della XVIII dinastia sono legati a sostantivi citati per la prima volta nel discorso. In tardo egiziano l'articolo determinativo ha due principali funzioni: la prima definisce i sostantivi che indicano cose e persone note a livello generale. In questo caso l'articolo ha la funzione di "caratterizzare" un titolo che precede un nome proprio (es. *p3-sš n pr-š* "lo scriba del faraone"). La seconda rende definiti i nomi che designano cose e persone già menzionate nel testo o chiaramente conosciute dal parlante. Lo sviluppo dell'articolo continua nel tempo arrivando ad indicare in copto la determinazione, il genere ed il numero. I sostantivi copti possono quindi essere determinati o indeterminati. L'articolo determinativo al singolare distingue il maschile  $\pi$ - ed il femminile  $\tau$ -, al plurale ha la forma comune  $\bar{\pi}$ -. Se la parola che segue inizia per consonante allora l'articolo viene vocalizzato in  $\epsilon$ -. Si può utilizzare con i nomi stranieri, con il nome di dio e con il vocativo. L'articolo indeterminativo ha una forma comune al singolare  $\sigma\gamma$ - "un/una" ed al plurale  $\pi\epsilon\eta$ - "alcuni/alcune":<sup>40</sup>  $\sigma\gamma$ - $\epsilon\beta\epsilon\epsilon\epsilon$  "un miele",  $\sigma\gamma$ - $\pi\pi\alpha$  "uno spirito",  $\sigma\gamma$ - $\sigma\rho\omicron\omicron\mu\pi\epsilon$  "una colomba";  $\pi\epsilon\eta$ - $\omega\chi\epsilon$  "alcune cavallette",  $\pi\epsilon\eta$ - $\sigma\alpha\mu\omicron\gamma\lambda$  "alcuni cammelli",  $\pi\epsilon\eta$ - $\sigma\gamma\omega\pi\epsilon$  "alcuni pescatori". La forma singolare è documentata dalla XIX dinastia e deriva dal numerale "uno"  $w^c > \sigma\gamma\lambda$ . Tuttavia ancora in demotico la distinzione tra le due valenze è labile, e solo in copto assumerà la sua funzione di indeterminazione.<sup>41</sup> La forma plurale deriva dal pronome indefinito  $\pi\omicron\epsilon\eta\eta$  "alcuni", derivato a sua volta secondo l'opinione comune dal tardo egiziano *nh3y n* "qualcosa di" > demotico *hynw*. Come abbiamo visto questa particolare categoria nominale si sviluppa in una fase abbastanza recente della lingua egiziana trovando compimento nel copto. La tipologia insegna che esistono tre possibilità: 1) la coppia determinato-indeterminato, 2) il solo determinato, in questo caso l'assenza di articolo indica anche l'indeterminatezza, 3) il solo indeterminato. Nella fase iniziale dell'egiziano la determinatezza di un sostantivo era espressa attraverso il possessivo, il dimostrativo e l'aggettivo *nb*,<sup>42</sup> e ipoteticamente da un sistema di casi. Con la

40 Si tratta di una figura comune in afroasiatico, cfr. Heine-Nurse 2000: 243.

41 Cfr. Černý-Groll 1993: 66-67.

42 Cfr. Černý-Groll 1993: 53.

caduta dei suffissi indicanti le categorie nominali l'originaria opposizione determinazione vs. indeterminazione fu sostituita da quella tra articolo determinativo vs. articolo indeterminativo. Il caso egiziano conferma l'ipotesi tipologica di una correlazione negativa fra le categorie del caso e della determinazione, non una esclusione totale "...*ma un insieme di proprietà graduate nello spazio*".<sup>43</sup>

### Le preposizioni

A livello tipologico le preposizioni hanno universalmente la funzione di collegare i sintagmi e sono strettamente legate alla categoria connettiva dei casi.

Le preposizioni possono essere seguite sia da un sostantivo sia da un pronome: assumono quindi una forma diversa, non visibile nella grafia dell'egiziano antico, ma chiaramente evidenziata nel copto.

Le preposizioni sembrano svilupparsi parallelamente alla caduta del sistema desinenziale, in egiziano avvenuta verosimilmente già in epoca pre-documentaria; anche se è ipotizzabile una coesistenza dove le preposizioni selezionano un caso specifico: ad esempio in tardo egiziano ed in copto alcune di esse assumono una funzione del caso:  $m > n / im > mmo =$  "oggetto",  $n > n / > na =$  "dativo",  $r > e / > eepo =$  "dativo",  $m-di > nte / > nta =$  "genitivo",  $m-hnw > 2n / (n-2nt) =$  "locativo".

Tuttavia la tipologia ci indica che esiste una precisa relazione tra ordine sintattico e uso di preposizioni o posposizioni: le prime sono in rapporto all'ordine VO, mentre le seconde con l'ordine OV.<sup>44</sup> Questo fatto porterebbe a ipotizzare una presenza costante delle preposizioni, ed un loro ulteriore sviluppo nel corso del tempo.

Già in egiziano antico è possibile distinguere due tipi di preposizioni anche se spesso la distinzione non è chiara: *primarie*, di solito monosillabiche, proclitiche e prive di autonomia lessicale e sintattica, ed *avverbiali*, dotate di un proprio accento lessicale e con una autonomia sintattica (in quanto avverbi). Nel caso della funzione prettamente avverbiale la preposizione può assumere una forma particolare:  $m > jm$ ,  $mj > my$ ,  $r > jrj$ , accanto a  $tp$ ,  $hr$ ,  $ht$  non utilizzate come avverbi.<sup>45</sup> È poi possibile distinguere delle *locuzioni preposizionali* composte da una preposizione seguita da un sostantivo ( $m h3t$  "davanti

43 Nocentini 2002: 140–142.

44 Su questa particolare analisi tipologica si veda Nocentini 2002: 135. Sull'ordine sintattico delle parole in egiziano ed in copto si veda Loprieno 2000.

45 Cfr. Allen 2010: 85–89.

a”), infinito (*r db3* “invece di”), avverbio (*hrw r* “eccetto”).<sup>46</sup> Infine l’egiziano attesta la funzione di congiunzione (subordinativa?) della preposizione poiché introduce le frasi verbali sostantivate.<sup>47</sup>

Ma cosa erano in origine? Alcune preposizioni erano originariamente unità diverse con funzioni differenti, divenute tali attraverso un processo di grammaticalizzazione. Per preposizioni come *hr* e *tp*, raffigurate con un volto di prospetto la prima, una testa di profilo la seconda, è il dato grafemico che conserva il valore originale: sostantivi che indicavano la “faccia” e la “testa”, perdendo il significato originario hanno acquisito la funzione locativa della preposizione “in”, partendo dall’indicazione spaziale originaria: faccia > verso, testa > sopra.

### I pronomi

A livello tipologico alla perdita del sistema dei casi la lingua risponde mantenendone traccia nel sistema pronominale: questo fatto si evidenzia nella distinzione di pronomi per indicare il soggetto delle frasi transitive e l’oggetto delle frasi intransitive. È possibile trovare traccia di questo fenomeno anche in egiziano? In egiziano antico abbiamo tre tipologie di pronomi personali: indipendenti, dipendenti, suffissi. I pronomi indipendenti o accentati erano utilizzati in prima e seconda persona come soggetto nelle frasi nominali, come soggetto focalizzato e come soggetto di frasi avverbiali nei documenti più antichi.<sup>48</sup> In egiziano tardo sono utilizzati come primo membro della frase nominale, per esprimere la possessione. Sono composti da tre morfemi: la particella *in-* connessa con il marker *in* che introduce il soggetto nell’antica costruzione ergativa;<sup>49</sup> un elemento deittico *k* o *t*; un pronome suffisso. I pronomi dipendenti o enclitici riducono il loro uso nel tempo fino a scomparire in copto. In egiziano antico erano utilizzati come complemento

46 Cfr. Allen 2010: 89–90.

47 Cfr. Loprieno 1995: 199, 201.

48 La cosiddetta *Cleft Sentence* è una frase nominale con l’ordine sintattico invertito (dal non marcato Predicato-Soggetto al marcato Soggetto-Predicato), dove il soggetto viene ulteriormente enfaticizzato (se è un nome si utilizza la particella *in*, residuo dell’ergativo), divenendo il *focus* dell’espressione e creando una relativa autonomia tra di esso ed il predicato, cfr. Loprieno 1995: 133 e sgg. In particolare per la sua funzione in copto si veda Polotsky 1962: 294–313 ed ancora Polotsky 1970: 565.

49 Le lingue ergative sono quelle che distinguono il soggetto a seconda che il verbo sia transitivo o intransitivo: nel primo caso si assegna il caso ergativo, nel secondo il cosiddetto caso esso è trattato come l’oggetto di un verbo transitivo e declinato all’assolutivo.

oggetto nelle frasi verbali transitive, soggetto nelle frasi aggettivali e come oggetto delle particelle introduttive delle frasi verbali e avverbiali. In egiziano tardo venivano usati come oggetto diretto, come soggetto nelle frasi negative e come soggetto nella costruzione *ny-sw*.

**Pronome assoluto**, corrisponde al pronome personale indipendente egiziano; può essere usato in due funzioni diverse: 1) allo stato assoluto come rafforzativo, 2) allo stato nominale, ovvero lo stato costruito, e si utilizza per fare una frase nominale, es.  $\overline{\text{ntk}}$  pron. ass. II sing. masch.  $\overline{\text{ntk}}\overline{\text{ppo}}$  “tu sei il re”. NB: il copto utilizza in questa costruzione solo i pronomi di prima e seconda persona; per la terza persona usa il pronome dimostrativo  $\text{-ne}$ ,  $\text{-te}$ ,  $\text{-ne}$ , suffisso.

**Pronome suffisso**, si utilizza 1) con il nome, dove indica il possessivo (come già detto, sono in realtà pochi sostantivi molti dei quali indicano le parti del corpo, che in molte lingue del mondo conservano residui arcaici, e si trovano in stato pronominale es.  $\overline{\text{p}}\overline{\text{w}}=\text{q}$  “la sua bocca”,  $\text{qei}\overline{\text{at}}=\text{e}$  “il tuo (di lei) occhio”,  $\overline{\text{roo}}\overline{\text{t}}=\text{o}\overline{\text{y}}$  “le loro mani”,  $\overline{\text{ko}}\overline{\text{y}}\overline{\text{o}}\overline{\text{y}}\overline{\text{n}}\overline{\text{t}}=\text{q}$  “il suo seno”, dove si osserva ritorna la *t* del femminile); 2) con il pronome dimostrativo che in questo caso assume la forma dello stato pronominale:  $\overline{\text{p}}\overline{\text{w}}=$ ,  $\overline{\text{t}}\overline{\text{w}}=$ ,  $\overline{\text{n}}\overline{\text{w}}=$  e forma il pronome possessivo, dove si trovano le forme irregolari: il femm. sing.  $\text{-poy}=\text{e}$  “con chi?” e I sing.  $\overline{\text{pa}}=\text{e}$ ; 3) con le preposizioni, che si trovano quindi allo stato pronominale; es.  $\overline{\text{epo}}=\text{c}$  “a lei”, dove indica il dativo,  $\overline{\text{mm}}\overline{\text{o}}=\text{q}$  “lui”, il complemento oggetto,  $\overline{\text{nm}}\overline{\text{ma}}=\text{n}$  = “con noi”,  $\overline{\text{nm}}\overline{\text{ma}}=\text{q}$  = “con lui”,  $\overline{\text{qap}}\overline{\text{o}}\overline{\text{y}}$  “verso di lui”;  $\overline{\text{tm}}\overline{\text{a}}\overline{\text{ay}}\overline{\text{qax}}\overline{\text{e}}\overline{\text{mm}}\overline{\text{o}}\overline{\text{c}}$  “la madre prese lei”; 4) con una serie di verbi arcaici, che si coniugano con i suffissi finali, ed in questi casi il pronome suffisso indica il soggetto,<sup>50</sup> tra i più frequenti troviamo  $\overline{\text{pe}}\overline{\text{x}}\overline{\text{e}}\overline{\text{pe}}\overline{\text{x}}\overline{\text{a}}=$  “dire”, forma particolare del verbo  $\overline{\text{xw}}$  “dire”, derivata dalla grammaticalizzazione della costruzione relativa egiziana *pj*,<sup>51</sup> es.  $\overline{\text{pe}}\overline{\text{x}}\overline{\text{a}}\overline{\text{q}}$  “egli disse”; con gli infiniti, dove indica l’oggetto, e l’infinito si trova allo stato pronominale:  $\overline{\text{peme}}\overline{\text{w}}\overline{\text{x}}\overline{\text{e}}\overline{\text{cat}}\overline{\text{me}}\overline{\text{q}}$  “l’orecchio ha udito ciò”,  $\overline{\text{anc}}\overline{\text{o}}\overline{\text{y}}\overline{\text{wn}}\overline{\text{k}}$  “noi abbiamo conosciuto te”. I pronomi suffissi in egiziano antico erano utilizzati anche per indicare il soggetto nelle forme verbali, l’agente nelle forme non finite ed il paziente nelle forme non finite dei verbi transitivi. In egiziano tardo oltre che per esprimere il genitivo dopo un nome, come complemento oggetto di preposizioni, come soggetto nelle formazioni verbali ed infine come agente delle forme non finite.

50 Cfr. Orlandi 1983: 13.

51 Cfr. Plumley 1948: 78.

**Pronomi prefissi e mediani.** I **pronomi prefissi** sono quelli che indicano il soggetto nella frase bipartita: esempi,  $\text{ⲓ-ⲥⲟⲩⲧⲙ}$  “io ascolto”,  $\text{ⲥⲉ-ⲛⲁ-ⲙⲟⲩⲧⲉ ⲉⲣⲟ-ⲛ}$  “essi lo chiameranno”. Il **pronome mediano** indica il soggetto nelle frasi tripartite,  $\text{ⲁ-ⲛ-ⲟⲩⲩⲟⲩ}$  “egli gettò”. Questi pronomi richiamano i corrispettivi suffissi; ma dato che non abbiamo una completa corrispondenza, è necessario suggerire alcune linee evolutive. Come abbiamo detto l’uso dei pronomi dipendenti si riduce. In egiziano tardo e in demotico si forma una nuova serie di pronomi dalla grammaticalizzazione dell’unione tra il morfema  $tw$  e i pronomi suffissi; serie che viene utilizzata per indicare il complemento oggetto. La stessa informazione morfologica che in copto viene invece espressa tramite la preposizione  $m$  apposta al sostantivo o al pronome suffisso ( $\text{ⲙⲙⲟ-ⲕ}$ ). Anche in copto si forma una nuova serie di pronomi (solo per la prima e seconda persona, proclitici e quindi non solo utilizzati come soggetto nelle frasi avverbiali), sviluppatasi anch’essi dalla grammaticalizzazione della particella  $st$  “mentre”, seguita dai pronomi suffissi: ad esempio per la prima persona singolare  $*tj-wj > twj > \text{ⲓ-}$ . Ed è proprio in questa nuova serie che si trovano i prolegomeni dei pronomi prefissi, benché non tutti questi pronomi mostrano di aver avuto la stessa origine. Nel caso della terza persona singolare, sia maschile che femminile, sono utilizzati i rispettivi pronomi suffissi  $\text{ⲛ-}$ ,  $\text{ⲥ-}$ ,  $\text{ⲛ-}$ ,  $\text{ⲥ-}$ . Per la seconda persona singolare maschile, in entrambe le tipologie  $\text{ⲕ-}$ ,  $\text{ⲛ-}$ , l’origine non sembra essere quella con il morfema  $tw$ , ma è evidentemente il rispettivo pronome suffisso. Lo stesso si può dire per la terza plurale, dove al suffisso  $sn$  si sostituisce la forma  $w$ , in realtà un’alternanza già presente fin dalla fine della XVIII<sup>a</sup> Dinastia, e che si ritrova nella dicotomia tra pronomi prefissi ( $\text{ⲥⲉ-}$ ) e mediani ( $\text{-ⲟⲩ-}$ ,  $\text{-ⲩ-}$ ). Negli altri casi la differenza tra mediani e prefissi può essere dovuta alla caduta della  $t$ -morfologica causata all’affissazione della particella; altrimenti è accettabile l’uso delle forme dei pronomi suffissi.

Come si può notare il comportamento e l’uso dei diversi pronomi in tutto il corso della storia della lingua egizia sembra riflettere l’eredità di un antico (pre-documentario) sistema dei casi. Tuttavia nell’egiziano documentato i paradigmi dei pronomi personali non corrispondono in maniera univoca ad una distinzione dei casi.<sup>52</sup>

---

52 Cfr. Satzinger 1999: 238.

## Conclusioni

Non è chiaramente possibile confermare o meno la presenza di un sistema di casi in proto-egiziano. Certo, la tipologia insegna che alla caduta delle finali, evidentemente portatrici di informazioni morfologiche, la lingua deve sviluppare altri elementi che possano supplire a quella perdita di informazioni per garantire la comunicazione linguistica, e che parallelamente dia impulso allo sviluppo di un sistema preposizionale. Tuttavia tali esempi non possono essere considerati definitivi. È invece interessante seguire gli sviluppi nelle categorie nominali del genere, del numero e dell'indeterminatezza accanto ad un impiego delle preposizioni sempre più complesso fino alla modificazione delle frasi verbali, quali funzionali risposte a questa scomparsa di informazione. Si apre un campo di indagine fruttuoso sia a livello di grammatica storica, sia a livello di comparazione tipologica, non limitando la ricerca alla sola fase descrittiva ma passando a quella interpretativa, facendo interagire, come normalmente viene fatto per la fonologia e per il lessico, anche le categorie grammaticali con le dimensioni sociali, areali e soprattutto diacroniche.

## BIBLIOGRAFIA

- Allen, P. J. 2010, *Middle Egyptian. An Introduction to the Language and Culture of Hieroglyphs*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Blažek, V. 2006, "Traces of a Common Case System in Afroasiatic", in: P.G. Borbone – A. Mengozzi – M. Tosco (a c.), *Loquentes linguis: Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 91–101.
- Callender, J.B. 1975, *Middle Egyptian* = Afroasiatic Dialects series 2, Malibu: Undena Publications.
- Černý, J. – S.I. Groll 1993, *A Late Egyptian Grammar*, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.
- Chaîne, M. 1933, *Éléments de grammaire dialectale copte*, Paris: Geuthner.
- Edel, E. 1955, *Altägyptische Grammatik*, Roma: Pontificium institutum biblicum.
- Franci, M. 2007, "Alcune considerazioni sulla fonologia dell'egiziano antico in relazione alla comparazione egitto-semitica", *Quaderni del Dipartimento di Linguistica di Firenze* 17, pp. 233–249.
- Franci, M. 2010, "Elementi di dialettologia egiziana", *Quaderni del Dipartimento di Linguistica di Firenze* 20, pp. 1–14.
- Fruyt, M. – M. Mazoyer – D. Pardee (eds) 2011, *Grammatical Case in the Language of the Middle East and Europe. Acts of the International colloquium "Variations, concurrence et évolution des cas dans divers domaines linguistiques", Paris 2–4 April 2007* = *Studies in Ancient Oriental Civilization* 64, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Heine, B. – D. Nurse 2000, *African Languages: An Introduction*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Korostovtsev, M. 1973, *Grammaire du Néo-Égyptien*, Moscou: Nauka.

- Loprieno, A. 1977 "A proposito delle consonanti dentali e velari in egiziano ed in semitico", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 37/2, pp. 125–142.
- Loprieno, A. 1995, *Ancient Egyptian. A Linguistics Introduction*, Cambridge University Press: Cambridge.
- Loprieno, A. 1999 "La lingua egizia. Storia ed evoluzione", in F. Tiradritti (ed.), *Sesh. Lingue e scritture dell'antico Egitto*, Milano: Electa, pp. 11–20.
- Loprieno, A. 2000 "From VSO to SVO? Word order and rear extraposition in Coptic", in R. Sornicola – E. Poppe – A. Shisha-Halevy (eds), *Stability, Variation and Change of Word-Order Patterns over time* = Current Issues in Linguistic Theory 213, Amsterdam – Philadelphia: Benjamins, pp. 23–39.
- Nocentini, A. 2002 *L'Europa linguistica: profilo storico e tipologico*, Firenze, Le Monnier.
- Orlandi, T. 1995 "L'ambiente linguistico e culturale dei testi di Nag Hammadi", *Cassiodorus* 1, pp. 167–170.
- Orlandi, T. 1997 "Letteratura copta e cristianesimo nazionale egiziano", in A. Camplani (a c. di), *L'Egitto cristiano. Aspetti e problemi in età tardo-antica* = Studia Ephemeridis Augustinianum 56, Roma: Institutum patristicum Augustinianum, pp. 38–120.
- Plumley, J.M. 1948, *An Introductory Coptic Grammar (Sahidic Dialect)*, London: Home & Van Thal.
- Polotsky, H. J. 1962 "Nominalsatz und Cleft Sentence im Koptischen", *Orientalia* n.s. 31, pp. 294–313.
- Polotsky, H. J. 1970, "Coptic", in T.A. Sebeok (ed.), *Current trends in linguistics*, VI, The Hague – Paris: Mouton, pp. 558–570.
- Roccati, A. 2001, "Ricerche sulla scrittura egizia. V Le aporie", *Rivista di Studi Orientali* 74, pp. 1–7.
- Rössler, O. 1971, "Das Ägyptische als semitische Sprache", in F. Altheim – R. Stiehl (hrsg.), *Christentum am Roten Meer*, I, Berlin – New York: Walter de Gruyter, pp. 263–326.
- Satzinger, H. 1999, "The Egyptian Connection", *Israel Oriental Studies* 20, pp. 227–264.
- Satzinger, H. 2004, "Some Remarks on the Afroasiatic Case System", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 94, pp. 1–7.
- Satzinger, H. 2007, "Absolute state and absolutive case in Afro-Asiatic", Marco Moriggi (a c.), *XII Incontro Italiano di Linguistica Camito-semitica (Afroasiatica)* = Medioevo Romanzo e Orientale. Colloqui 9, Soveria Mannelli: Rubettino, pp. 63–69.
- Shisha-Halevy, A. 2002, "A Definitive Sahidic Coptic Grammar", *Orientalia* n.s. 1971, pp. 424–459.
- Steindorff, G. 1951, *Lehrbuch der Koptischen Grammatik*, Glückstadt: The University of Chicago Press.
- Takács, G. 1999 *Etymological Dictionary of Egyptian. Volume One A Phonological Introduction*, Leiden: Brill Academic Publishers.
- Vergote, J. 1992a *Grammaire Copte*, Tome I, Leuven: Peeters.
- Vergote, J. 1992b *Grammaire Copte*, Tome I, Leuven: Peeters.

Massimiliano Franci

CAMNES (Center for Ancient Mediterranean and Near Eastern Studies)  
Firenze

PELIO FRONZAROLI

**Thus Spake the Man of Mari (*ARET* XIII 15 v. I 4-8, III 13-17)  
Scribal Schools and Chancery Language in the Ebla Texts\***

Of the kingdoms Ebla had close relations with in the period documented by the Archives of Palace G, Mari was probably the one that exerted the greatest cultural influence. In the continuum of Archaic Semitic dialects that spread from the region of Diyala to northern Syria, perhaps even to the shores of the Mediterranean, the language spoken in Mari must have been very similar to that of Ebla, but not identical. In the absence of adequate Mariote documents, several features proper to the language of Mari are revealed in the influence that it was able to exert on the writing of Eblaite texts and, only exceptionally, in direct evidence found at Ebla. This article will attempt, first of all and within the limits of the available documentation, to evaluate what the contribution of Mari was in forming the Eblaite syllabary. It will then examine the forms and words that through direct and indirect evidence, and with different degrees of probability, can be considered as belonging to the language of Mari.

---

\* This article was written recalling Paolo Marrassini's interest for the most ancient periods of the Semitic languages, still attested in the last issue of the *Rassegna di Studi Etiopici* (2011: 75-96: "Early Semites in Ethiopia?") that he directed. – Apart from the usual abbreviations, the followings are to be noted: *ARET* = Archivi Reali di Ebla. Testi, Roma 1981-; *ARES* = Archivi Reali di Ebla. Studi, Roma 1988-; *MEE* = Materiali epigrafici di Ebla, Napoli 1979-; A, B, C, D, A<sub>2</sub> = sources of the Eblaite bilingual lexical list (Archi 1986: 83); a, b, c, etc. = abstracts of the Eblaite bilingual lexical list (*MEE* 4); LL = bilingual lexical list (*MEE* 4). Note also that the sibilants are transcribed according to the proposal of Faber 1985; recently, Huehnergard 2006: 2, with bibliography.



## 1. The Formation of the Eblaite Syllabary

We know neither when nor where writing was introduced from to Ebla. A single, till now unedited document that attributes great quantities of gold and silver to Kūn-Damu, the fifth from the last king of Ebla, could date back to the time of this king or, at least, it could have been drafted on the basis of contemporary documents that have not survived.<sup>1</sup> Among the published texts, the oldest documents for which we possess undoubted dating are the accounts of tributes presented to the king of Mari Yiplul-<sup>2</sup>II in the time of the Eblaite king Yigris-Ḫalab.<sup>2</sup> In these texts, where the syllabic spelling is limited almost exclusively to personal names or place names, several syllabograms typical of the Eblaite texts already appear, such as *ru*<sub>12</sub> (*Ar-ru*<sub>12</sub>-LUM, *ARET* II 4 r. IX 5), *u*<sub>9</sub> (*Ib-u*<sub>9</sub>-*mu-ud*, for example *ARET* VII 3 v. IV 1), -*i* for /-<sup>2</sup>i(l)/ (*En-na-ḷ*, for example *ARET* VII 3 v. V 1). Mariote influence is instead recognisable for certain in the spelling that represents the name of the queen of Mari, *Pa<sub>4</sub>-ba<sub>4</sub>* (for example, *ARET* VII 3 r. V 5, v. IV 7), an evident clue of the knowledge the Eblaite scribes possessed of the spellings used in Mari for the personal names of that city. In the same texts, *gu-zi-tum* /ku<sup>1</sup>sītum/ (a cloak) (*ARET* II 4 v. VIII 7) and, from the time of Nizi onwards, the personal name *Sá-gu-si* (TM.75.G.1299 v. III 2)<sup>3</sup> must have been introduced by a scribal school where /ku/ was represented by GU and not by GÚ, as was the norm in Ebla even for these ancient texts (for example, *gú-li-lum* /kulēlum/ “bracelet, armlet”, *ARET* VII 6 r. I 2). The accounts of tributes paid to Nizi the king of Mari in the initial period of the reign of the Eblaite king Yirkab-Damu<sup>4</sup> present the same features.

The most ancient chancery document, the treaty of Ebla with Abarsal (*ARET* XIII 5) can be dated to the last years of the king Yigris-Ḫalab, when lugal Tīr was the head of the administration.<sup>5</sup> In this long document contain-

1 TM.77.G.23+80.G.207, see Archi 1991: 210 f.; also, Archi 2000: 21 f.

2 More extensive information is expected from the texts relating to the deliveries (Archi in press = *ARET* XIV). For the division of the accounts of tributes among the first three kings of Mari documented in the Archives texts, see Biga-Pomponio 1990: 197.

3 Edited by Archi 1981: 137 f. (= *MEE* 2 16).

4 Dating proposed in Archi-Biga 2003: 3 f.; see also Charpin 2008: 224. According to Pomponio 2008: 180 f., the brief reign of Nizi and, in part, that of Henna-Dagan could be anticipated to the final period of the reign of Yigris-Ḫalab.

5 Tīr is remembered as the person in charge, right after the king, for the financial affairs (*ARET* XIII 5 r. XII 13, 17). For the attestations of Tīr in the texts recording the deliveries of the “lords” (lugal-lugal), Archi 2000: 22 ff.

ing numerous syllabic spellings, we find the syllabograms typical of the Ebla texts (such as  $\text{ʔ}\dot{a}$ ,  $al_6$ ,  $g\dot{u}$ ,  $ru_{12}$ ,  $u_9$ ); the signs  $gu$  and  $ku$  are not used.

At the death of Tīr, ArruLUM<sup>6</sup> became the head of the administration. To his period, when Yirkab-Damu had by then succeeded Yigris-Ḥalab, belong numerous administrative texts that provide syllabic spellings for the names of objects, people and places. These same years are also those of the first Royal Ritual (ARET XI 1) and probably of source D of the bilingual lexical list. The ArruLUM period is also that of a brief letter that king Yirkab-Damu wrote to the king of Kablul (ARET XIII 2), almost totally without syllabic spellings, and the letter a high-ranking functionary of Yirkab-Damu wrote to his counterpart at the court of the king of Ḥamazi (ARET XIII 3).

The letter of the king of Mari Ḥenna-Dagan (ARET XIII 4) and a long narrative text in which the same figure appears as an adviser of an earlier king (ARET XIII 1) come from the Mariote chancery but they may represent, especially the latter, a copy made by an Eblaite hand.

The ARET XIII 9 collection of texts, concerning the taking of Sidarin and Ebla's administration in the region of northern Hama, can preserve ancient traditions, such as using the ŠA-series to indicate the interdentals (*sa-ne*, v. I 10, 19; *lu-sa-ir-su*, v. X 8). It appears to have been written, however, at a later time when the Š-series was already being used for the interdentals (*ša-ti*, r. III 4), and the syllabic spelling *wa* (r. II 17 and *passim*) was being used for the coordinative conjunction.

The influence of the Mariote school on that of Ebla, suggested by the close economic and political relations between the two cities, is also documented in the colophon of two lexical lists that mentions the trip of the young Eblaite scribes to Mari.<sup>7</sup> Unfortunately, the scarcity of documents from Pre-Sargonic Mari makes it very difficult to evaluate which features of the Eblaite syllabary can be derived from the school of Mari and which, instead, independently continue a more ancient tradition in the two centres. Within the limits of the available documentation, it can be observed that almost all of the typical signs of the Eblaite texts also appear in the texts of Pre-Sargonic Mari, at least in the spelling of the personal names contained in the administrative texts.<sup>8</sup> Of these,  $\text{ʔ}\dot{a}$  and  $g\dot{u}$  are well attested,<sup>9</sup> while  $u_9$  appears only once.<sup>10</sup> A

6 For a proposal of interpretation of the spelling *Ar-ru<sub>12</sub>-LUM*, see Archi 1996: 20, note 43.

7 *in*  $u_4$  *dumu-nita dumu-nita dub-sar e<sub>11</sub> āš-du Ma-ri<sup>ki</sup>* (MEE 3 47+, Word List: domestic animals; MEE 3 50, Word List), see Archi 1992: 20 and 2006: 102 and note 10.

8 The sign  $ru_{12}$ , which appears in the letter of Ḥenna-Dagan (*A-bù-ru<sub>12</sub><sup>ki</sup>*, ARET XIII 4 r. I 8) does not appear attested to date in the votive inscriptions and administrative texts of Pre-

particular case is that of *al<sub>6</sub>* which appears in the name of the bride of king Ikūn-Mari, *Al<sub>6</sub>-ma*, on a votive jar from clandestine excavations (Gelb–Kienast 1990: 8-9, MP 7 [1]). The same spelling also appears in a later administrative text (Horioka 2009: 125 [3 r. II 3]).<sup>11</sup> In the Eblaite texts of tributes, which often preserve the original spelling of the Mariote personages, the personal name *Al<sub>6</sub>-ma* appears in two texts, which can respectively be dated to Nizi and to Henna-Dagan (*ARET* VII 16 r. V 5, VIII 3; Archi 1981 155 sgg., 9 r. I 6, v. IV 4).<sup>12</sup> Be it in the administrative text from Mari or in the texts of tributes from Ebla, the name does not seem to be referred to a female character.

In the following sections, we shall examine several particular cases which could concern the formation of the syllabary.

### 1.1 Representation of the velar stops

In the edition of the narrative text of *ARET* XIII 1, it had been assumed that the exclusive use of the sign KI with a phonetic value (r. X 8, 16, v. II 6, 16, 18, III 6) could be a Mariote feature.<sup>13</sup> The administrative texts of Pre-Sargonic Mari, which exclusively use GI, do not confirm this hypothesis. In the votive inscriptions, we have the only attestation of a velar stop followed by the vowel /i/ in the name of the last king of Mari, where GI again appears (*Iš<sub>12</sub>-gi-Ma-ri*, Gelb–Kienast 1990: 15, MP 17 [1]; also, 15, MP 18).

Also interesting are the spellings of velar stops followed by the vowel /u/. Both the texts of tributes and the text of the treaty of Abarsal, show that these spellings were usually represented by GÚ. Of course, the lack of docu-

---

Sargonic Mari. For the representation of /ru/ in an administrative text, see *nab-ra-ru*<sup>tùg</sup> (Charpin 1987: 78 [18 I 1]).

9 <sup>1</sup>*À-na-nu* (Charpin 1987: 70, 4 [II 2]); <sup>2</sup>*À-da-tum* (Charpin 1987: 73, 8 [VIII 6]; 75, 10 [I 2]; 76, 12 [V 1]); iti *za-À-tum* (Charpin 1987: 81, 22 [v.]); for the representation of /ku, gu, qu/ in Pre-Sargonic Mari, see section 1.1 below.

10 *U<sub>9</sub>-zi-i-šar* (Charpin 1987: 74, 9 [I 2]).

11 Datable to the penultimate king of Mari Ḫida'ar, according to Charpin 2009.

12 For an attestation of *al<sub>6</sub>* in Babylon in the Pre-Sargonic period, we shall compare the two parallel spellings from Nippur <sup>d</sup>EN.ZU-*al<sub>6</sub>-sù* // [<sup>d</sup>E]N.ZU-*al-su* (Westenholz 1988: 115).

13 Fronzaroli 2003: 12. In the texts written at Ebla, GI is used for the most part (Catagnoti 2012: 33 f.); for the occasional use of KI in the spelling of several place names, see *ARES* II: 19; for *-ki* in a literary text, Krebernik 1984a: 157. In *ARET* XIII 1 the sign GI only appears in the Mariote name *Iš<sub>12</sub>-gi-Da-mu* (v. VII 2').

mentation in texts where the syllabic spellings are few, may not enable one to understand the situation in its entirety. The only indication of a possible emphatic velar could be found in the treaty of Abarsal in *Gú-da-da-núm* (ARET XIII 5 r. I 17), if to be interpreted /Quttānum/. As a less accurate spelling for /qu/, GÚ occasionally appears next to the more specific spelling GU in the entire period of the Archives.

In the administrative texts of the time of ArruLUM, in addition to GÚ for /ku/ (*gú-li-lum*), it also appears in a personal name GU for /qu/ (*I-ti-gu-ú*, var. *I-ti-gú*, \**iq*).<sup>14</sup> GU for /qu/ is also attested in the most ancient Royal Ritual in a word of certain etymology (*ní-gu* “offering”, ARET XI 1 r. I 8, III 3’)<sup>15</sup> and, more widely, in source D of the bilingual lexical list. Both the Ritual and source D contain spellings where /qu/ is represented by GÚ.<sup>16</sup>

Alongside these spellings, which will continue in standard Eblaite use, the administrative texts of the time of ArruLUM contain GU for /ku/ in the name of the textile *gu-zi-tum* (*passim*, also *gu-zi-túg*, *passim*) and for /gu/ in the name of one of the “lords” *Sá-gu-si* (var. *Sá-gú-si*, \**sgs*), in the place name *Gu-ri-iš<sup>ki</sup>* (\**grs*), and in place names of a not precisely definable etymology, whose spelling appeared uncertain even to the scribes themselves (*Gu-si-bù<sup>ki</sup>*, var. *Gú-si-bù<sup>ki</sup>*, *Gú-šè-bù<sup>ki</sup>*; *Gu-ba-zu<sup>ki</sup>*, var. *Gú-ba-su<sup>ki</sup>*).<sup>17</sup> The sign KU is used in the place name *Ìr-ku-ur<sup>ki</sup>*, already attested in the time of Yiplul-<sup>3</sup>II (ARET VII 3 v. V 7; also MEE 12, 38 v. II 2);<sup>18</sup> and in the name of

14 For the attestations of this personal name, see ARET XV, 2: 323, s.vv.

15 Compare with the Akk. *nīqu*. GU is also used to write the name of the container *gu-mu-wa-núm* (v. XII 20, XIV 6; var. *gú-mu-wa-núm*, r. III 6) and the place name <sup>2</sup>*À-ru<sub>12</sub>-gu<sup>ki</sup>* (r. XI 20, v. VIII 16), of uncertain etymology.

16 In the Ritual, see *gú-ti-im* /qudim/ “before” (ARET XI 1 v. X 2); for (the) attestations in source D, Conti 1990: 52, s.v. *gú*.

17 For the attestations of these spellings, see the Indexes of ARET XV, 2. The spelling *gu-zi-tum*, /ku<sup>ti</sup>sītum/ (a cloak), is also attested in Old Akkadian and as a loan word in the Sumerian GU.ZI.DA. It should be noted that the variant *Sá-gú-si* (*En-na-Be* / lú / S.; *Du-bi-šum* / lú / S.) refers to the same personage indicated in the same texts as *Sá-gú-si* (*En-na-Be* / lú / S.; *Du-bi-šum* / lú / S.).

18 In a text of tributes for Nizi, the spelling *Ìr-ra-ku<sup>ki</sup>* (TM.75.G.1299 r. V 1, v. III 4, IV 2) probably refers to the same place name, one of the places where the tributes were delivered to the kings of Mari. We have yet another variant in a text of tributes concerning an unspecified king, *I-ra-ku<sup>ki</sup>*: (ARET VII 4 v. I 5, VII 7). It should be noted that all three spellings of the place name are associated with the name of a high-ranking personage of Ebla, *Dur-Du-lum* (*Ìr-ku-ur<sup>ki</sup>*: ARET VII 3 v. VI 1; TM.75.G.2592 v. II 2; *Ìr-ra-ku<sup>ki</sup>*: TM.75.G.1299 r. III 4; *I-ra-ku<sup>ki</sup>*: ARET VII 4. v. I 4). Another variant of the place name is attested in *Ìr-ku<sup>ki</sup>*, in-

the king of Raḥaq (*Ku-tu* / en / *Ra-ʾà-ag*<sup>ki</sup>, *ARET* XV, 1 15 and *passim*).<sup>19</sup> Moreover, it is also found in the first element of personal names *I-ku-* (var. *A-ku-*) which can be interpreted as /yikūn/ with Mariote spelling, and as /yakūn/ with a southern variant (“Proto-Amorite”);<sup>20</sup> in the element *-ku-ki* in the name of a prince of Ib<sup>c</sup>al (*Ga-la-ku-ki*, *ARET* XV, 1 7 r. I 3) and in three other personal names.<sup>21</sup> In the Royal Ritual, KU appears only in the divine name <sup>d</sup>KU-*ra*, a spelling of unknown origin where the Eblaite scribes considered the sign KU- equivalent to *šu-*.<sup>22</sup> In *ARET* XIII 1, GU and KU do not appear. In source D of the bilingual lexical list, KU does not appear.

The use of GU for /ku/ in *gu-zi-tum* has been considered as clue of an “Ak-kadian” loan word,<sup>23</sup> but it does not seem probable that this spelling was introduced to Ebla by the Mariote school. In the texts of Pre-Sargonic Mari /ku/ is represented by KU in the first element of two royal names, /Yikūn-/ (*I-ku-<sup>d</sup>ša-ma-gan*; *I-ku-<sup>d</sup>Utu*);<sup>24</sup> another Mariote royal name with the same spelling as the first element is contained in two texts of Ebla.<sup>25</sup> Furthermore, GU is used for /qu/ in a literary text with the spelling *gu-ra-dum* /qurādum/ “hero”.<sup>26</sup> Only in the personal

---

dictated as the location of a fair (LAM:KI / *Ṭr-ku*<sup>ki</sup>, *MEE* 10, 29 v. I 5-6; cf. LAM:KI / *Ṭr-ra-ku*<sup>ki</sup>, *ARET* VII 13 r. IV 5-6, VI 5-6; *MEE* 2, 49 r. V 7-8).

19 The Semitic logogram *KU-TU* (\**kuttu*<sup>um</sup> “guarantor”) is found later also as the name of a profession (Milano 2003: 421 f. “(agent) fiduciary”).

20 For the attestations, see *ARET* XV, 2: 286, 320. In the texts of tributes for Ḥenna-Dagan, KU is used for Mariote personal names *I-ku-wa-an* (*MEE* 2, 13 v. III 1; also *MEE* 2, 35 r. IV 5 and *passim*); *I-ku-Il* (TM.75.G.1233 v. VII 6, published in *Archi* 1981: 145-154; also TM.75.G.1559, published in *Archi* 1981: 155-161).

21 *A-ku-da* (perhaps an incomplete writing for *A-ku-Da-mu*), *A-su-ku*, *Da-ku* (comparable to *Da-ku* in a text of Pre-Sargonic Mari (Charpin 1987: 84, 25 [III 7], interpretable as /Daqu(m)/). For the attestations of these names, see the index of the Anthroponyms in *ARET* XV, 2: 311, 285, 289, 298).

22 For an interpretation of this divine name and (of) the element KU-*ra-*, in several personal names where the scribes made the sign KU- equate with *šu-*, see Bonechi 1997: 499-501, which proposes /Tuḡra/ “(La divinité de) la Victoire (guerrière)” ou “(La divinité de l’)Arme victorieuse”. Sallaberger (2003: 610, note 5) later noted that KU here has the value *suḥ*<sub>5</sub> attested in Proto-Ea (MSL 14 30). It must be noted that, as /ḡ/ was represented by the signs of the Ḥ series, the choice of this value correctly renders the /ḡ/ present in the root \**tḡr*.

23 Fronzaroli 2005: 163 f.

24 In the sequence of the kings of Mari, the two kings are to be placed among the most ancient (*Archi-Biga* 2003: 31).

25 *I-ku-i-šar*, to be placed after Ḥenna-Dagan (*Archi-Biga* 2003: 5).

26 Bonechi-Durand 1992: 153, TH 80 111 IV’ 6’.

names held in the administrative texts, where the spellings do not always correspond to a codified rule, can /qu/ be represented by KU or GÚ (*Da-ku* /Daqqu(m)/, var. *Da-gú*)<sup>27</sup> and /ku/ by GU<sub>4</sub> (*A-la-gu<sub>4</sub>* /Hallāku/).<sup>28</sup> As in Sargonic Akkadian, KU will have the value /ku/ and GU the value /qu/,<sup>29</sup> it is possible that GU for /qu/ was already standard in Pre-Sargonic Mari. Its use at Ebla could therefore have been of Mariote origin, just as the aforementioned attestations of KU in the personal names and a place name in the texts of tributes and administrative texts of the time of ArruLUM could have come from Mari. Finally, the spelling *ku-bu<sub>16</sub>-a* /kubbulay/ “they (d.) found themselves paralysed” (ARET XIII 13 r. VII 5) in a text written at Ebla on the basis of documents of Ib<sup>c</sup>aliote origin could suggest that the Ib<sup>c</sup>aliote scribe came from Mari or he had trained there. If these hypotheses are correct, the Eblaite scribes would have already received, through more ancient documents, spellings (such as *gu-zi-tum*, *Sá-gu-si*) from a school different from that of Mari, which can not to date be localised. The use of SÁ for /sa/ and GU for /gú/ in the name of one of the “lords”, could be an indication of his origin from a bordering region where these values were used.

The typological sequence of the Eblaite texts and the attestations of Pre-Sargonic Mari can be represented as follows (between square brackets, the signs used in less precise spellings of the administrative texts and in the names of foreign origin):

	/gu, ku/	/qu/
Texts of tributes	GÚ [GU, KU]	
Abarsal	GÚ	GÚ (?)
ARET XIII 1	GÚ	
Ritual 1	GÚ	GU, GÚ
Source D	GÚ	GU, GÚ
ArruLUM	GÚ [GU, KU]	GU
Pre-Sargonic Mari	KU [GU <sub>4</sub> ]	GU [GÚ, KU]

## 1.2 Representation of the interdental

In the accounts of tributes Ebla paid to Ḫenna-Dagan, IŠ<sub>12</sub> that will later be used at Ebla with the values /iḏ, iṭ/, appears in two Mariote personal names

27 Charpin 1987: 84, 25 [III 7]; 85, 28 [III 8]; for the use of *gú*, see also *Da-gú-NE* (Charpin 1987: 84, 25 [IV 2]), *Gú-bir<sub>5</sub>* (Horioka 2009: 123 [2 v. II 2]); *I-gú-LUM* (Horioka 2009: 129 [5 III 4]).

28 Charpin 1987: 84, 25 [IV 6].

29 Hasselbach 2005: 60-62.

(*Iš<sub>12</sub>-gi-Da-ar*, *ARET* VII 17 r. II 5; *Iš<sub>12</sub>-zi-Da-mu*, TM.75.G.1233 r. X 3, v. V 6).<sup>30</sup> The same sign is found in the treaty of Abarsal (*u<sub>9</sub>-gi-iš<sub>12</sub>*, *ARET* XIII 5 r. VIII 19) and in the narrative text of Mariote origin (*Iš<sub>12</sub>-gi-Da-mu*, *ARET* XIII 1 v. VII 2'). The verbal form that appears in the treaty of Abarsal requires a value /is/ (/yukīs/ “he delayed”, \**kws*). This makes it possible to interpret the first element of the Mariote personal names as /Yisqi-/,\**sqy* “to grow high, to rise”; /Yis<sup>1</sup>si-/,\**s<sup>1</sup>sy* “to call, to invoke”.

Again in the treaty of Abarsal /is/ is represented by Iš<sub>12</sub>, as well as by IŠ (*Gār-gār-mi-iš<sup>ki</sup>*, r. II 19; *ar-ḥi-iš ar-ḥi-iš* “promptly, without delay” v. IV 11). The voiceless interdental in front of a vowel is represented by a sign of the SA-series (*wu-su-bu<sub>14</sub>-bu<sub>14</sub>* /wuṭbubu(m)/ “temporary guest”, bd. s. 13). In the most ancient Ritual, IŠ is used both to indicate /is/ (for example, *a-bí-iš* “his father”, *ARET* XI 1 r. I 6 and *passim*; *mu-a-bí-iš-tum* “she who provides the garments”, \**lbs*, v. IX 7) and to indicate an interdental (in the royal name *Iš-ru<sub>12</sub>-ud-Da-mu*, v. IV 8 and *passim* // *Iš<sub>11</sub>-ru<sub>12</sub>-ud-Da-mu*, *ARET* XI 2 v. III 18 and *passim*),<sup>31</sup> while /ṭa/ is indicated by SA in a form of determinative-relative pronoun (*sa-ti* /ṭāti/, *ARET* XI 1 r. VII 11, v. V 8 // *ša-ti*, *ARET* XI 2 r. VIII 25 and *passim*).<sup>32</sup> IŠ is used to indicate /is/ also in source D of the bilingual lexical list, as well as to indicate the interdentals /(H)id/, (H)it/,<sup>33</sup> but the voiceless and voiced interdentals before a vowel are indicated by the signs of the ŠA-series.<sup>34</sup> In the narrative text *ARET* XIII 1 there are no signs of the VC type that require interdentals while, as mentioned above, Iš<sub>12</sub> is used in *Iš<sub>12</sub>-gi-Da-mu*, according to the tradition attested to in the accounts of tributes. In the same narrative text /ṭa/ is represented by ŠA (*ša-a-am<sub>6</sub>* /ṭalālam/ “booty”, r. VII 8; *ša* /ṭa/ relative pronoun acc. m., r. VIII 2).

In the economic text of the time of ArruLUM the sign IŠ is used to indicate /is/, as for example in the personal name *Ig-rí-iš* (\**grs*) or in the terminative form *ṭa-li-iš* (*ARET* XV, 2 51 v. VIII 11'), as well as to indicate /yis/ as in

30 Edited by Archi 1981: 145-154.

31 The same name is written *Iš<sub>11</sub>-ru<sub>12</sub>-ud-Da-mu* also in TM.74.G.120 r. III 3, a list of royal names contained in a scribal exercise (edited by Archi, in Archi-Biga-Milano 1988: 212-2124).

32 The same use of the SA, in correspondence with ŠA in the most recent Ritual, is found in a place name of an uncertain etymology (*Ma-sa-ad<sup>ki</sup>*, 1 r. VII 10 // *Ma-ša-du<sup>ki</sup>*, 2 r. VIII 24).

33 For the meaning of the symbol /H/ in studies on Ebla, see Catagnoli 2012: 9.

34 For the attestations, see Conti 1990: 54, s.v. *iš*, and 57 f., s.vv. *ša*, *šè*, *šu*. For an attestation of /(H)id/, see Bonechi 2000: 264 f.: *iš\*-a\*-bu<sub>16</sub>\** /ʔidʔābu(m)/ “vulture” (LL 620+621 = ḥurin<sub>x</sub>(A.BALAG)<sup>mušen</sup>, D; var. <sup>r</sup>*iš<sub>12</sub>\*-a-bù*, b), cf. *iš<sub>11</sub>-a-bù* (LL 622 = A.BU<sup>mušen</sup>, C).

*Iš-má-Da-mu*, *Iš-da-má*. In these same texts the sign IŠ<sub>11</sub> almost entirely replaces IŠ<sub>12</sub>. The Mariote personal names that in the texts of tributes were written with IŠ<sub>12</sub>- are preferably written as IŠ<sub>11</sub>- alternating with IŠ<sub>12</sub>- even in the same name: *IŠ<sub>11</sub>-gi-Da-ar*, var. *IŠ<sub>12</sub>-gi-Da-ar*, *IŠ<sub>11</sub>-gi-Da-mu*, var. *IŠ<sub>12</sub>-gi-Da-mu*; *IŠ<sub>12</sub>-zi* (a single attestation). The same occurs for *IŠ<sub>11</sub>-gi-Li-im*, var. *IŠ<sub>12</sub>-gi-Li-im*; *IŠ<sub>11</sub>-gi-Bù-du* (a single attestation). You will note the use of IŠ<sub>12</sub> and IŠ<sub>11</sub> for /yis/ in *IŠ<sub>12</sub>-má-Li-im* for *Iš-má-Li-im*; *IŠ<sub>11</sub>-ra-Il* for *Iš-ra-Il*.<sup>35</sup>

In all of these personal names IŠ<sub>11</sub> does not seem to indicate an interdental. In the same texts the signs of the ŠA-series are used to indicate the interdentals (as in the personal names starting with Šu- “that of”, for example *Šu-Ì-lum*, *Šu-Ma-lik*).<sup>36</sup>

Two texts from Pre-Sargonic Mari confirm the spelling of IŠ<sub>12</sub> for /yis/ contained in the Eblaite texts of tributes (*IŠ<sub>12</sub>-gi-Ma-rí*, Gelb–Kienast 1990: 15, MP 17 [1]; also Gelb–Kienast 1990: 15, MP 18; *IŠ<sub>12</sub>-ra-[ ]*, Charpin 1987: 79, 20 [I 8]). In an administrative text, the voiceless interdental is represented by ŠU (*šu* /tu/ “that of”, Charpin 1987: 78, 16 [I 2]), while in a votive inscription ŠÈ is used in <sup>14</sup>*šè-bum* “the Elder” (Gelb–Kienast 1990: 8, MP 5 [2]), Sem. \*šyb.<sup>37</sup>

The typological sequence of the Eblaite texts and the attestations of Pre-Sargonic Mari can be represented as follows:

	/yis, is/	/(H)it,(H)id/	/ta, ti, tu/
Texts of tributes	IŠ <sub>12</sub>		
Abarsal	IŠ <sub>12</sub> , IŠ		SU
ARET XIII 1	IŠ <sub>12</sub>		ŠA
Ritual 1	IŠ	IŠ	SA
Source D	IŠ	IŠ	ŠA, ŠÈ, ŠU
ArruLUM	IŠ <sub>11</sub> , IŠ <sub>12</sub> , IŠ		ŠA, ŠU
Pre-Sargonic Mari	IŠ <sub>12</sub>		ŠU

35 For the attestations of these spellings, find the texts using the index of Anthroponyms, bearing in mind that in the two volumes of *ARET XV* the phonetic value of LAM is transliterated *iš<sub>x</sub>* (not *iš<sub>12</sub>*) and that in the indexes *iš<sub>x</sub>* is recorded together with *iš<sub>11</sub>* without any further indication.

36 See also *Ì-šu-ri* (*ARET XV*, 1 2 r. VI 3) which can be interpreted as /wuṭrī/; for the meaning of \*wtr in personal names, see *CAD*, A, II: 422, s.v. *ašāru* A.

37 According to Hasselbach 2005: 54, the use of ŠÈ for \*š and \*š may have been caused by the merger of the two sibilants with \*t in the environment of a high vowel. In Ebla, the spelling *šè-bù*, given as a gloss of nam in source B (LL 1098) may be due to Mariote influence.



The use of IŠ<sub>12</sub> and, in the texts of ArruLUM, also of IŠ<sub>11</sub>, at the beginning of verbal forms of the third person singular masculine could suggest that the two signs were used to render /yis/ (and in the case of the verbal form of Abarsal /īs/), and that only later were they specialised to indicate /(H)it, (H)id/.

As a tentative conclusion, it would therefore seem that the syllabary used in the more ancient texts up to Ritual 1 did not have specific signs to indicate the interdental. They were written with the same signs used for the fricative sibilant, SA, SU, IŠ, IŠ<sub>12</sub>. In the administrative texts that record the tributes paid to Mari, IŠ<sub>12</sub> is used in the Mariote personal names, and certainly following the spelling used in Mari. In the Abarsal text, the same sign is used also in a verbal form, whether by the initiative of the scribe who wanted to represent /īs/ or according to a rule of the Abarsal school, we do not know.

Departing from source D of the bilingual lexical list, the use of ŠA, ŠÈ, ŠU is introduced to distinguish the interdental, probably by influence of the school of Mari, while IŠ continues to be used also for the interdental. The use of IŠ<sub>11</sub> (with the variant IŠ<sub>12</sub>) to indicate the interdental would appear in the other sources of the bilingual lexical list (A, A<sub>2</sub>, B, C), in Ritual 2 and in the later administrative texts.

### 1.3 Representation of the gutturals

In the Eblaite texts, alongside several signs present even from the most ancient documents to indicate the pharyngeals and the glottals, there are two other signs that require particular consideration, Á, <sup>3</sup>A<sub>5</sub>(NI). The first sign appears in the administrative texts from the time of ArruLUM, in a divine name and in several names of villages which can be traced to the etymological base \*<sup>2</sup>ahl- “tent, settlement”.<sup>38</sup> In a letter from northern Hama that can be dated towards the end of the reign of Yirkab-Damu,<sup>39</sup> the spelling á-lu is used to indicate “tents, (the people of) the tents” (ARET XIII 9 v. V 10). The sign Á also appears in an administrative text of the time of ArruLUM in the place name Á-li-NI<sup>ki</sup> (ARET XV, I 34 r. XVII 4; same spelling in TM.75.G.1558 r. IV 5, recording the presence of 8100 sheep). In the Royal Ritual the same

38 For the attestations in administrative texts of the period of ArruLUM, see the indexes of ARET XV, 2, s.vv. <sup>d</sup>Á-la, Á-la<sup>ki</sup>, Á-lu<sup>ki</sup>.

39 The conquest of Sidarin, documented in ARET XIII 9, is remembered in an administrative text of the time of ArruLUM (Iš-ra-NI / maskim / <sup>7</sup>Ib-rí-um / níg-AN.AN.AN.AN / til / Si-da-rí-in<sup>ki</sup>, ARET XV, I 33 v. IV 15-V 2).

place name appears as *A-li-NI*<sup>ki</sup> in a context that makes it possible to interpret its spelling as /<sup>h</sup>alīt/ “high land” (*si-in* / kur / *A-li-id*<sub>x</sub><sup>ki</sup>, ARET XI 1 v. II 5-7).<sup>40</sup> If the interpretations of these place names are correct, the sign *Á* was used in Ebla for /<sup>h</sup>a/, /<sup>h</sup>a/, just as occurred for the sign *A*. A different use instead appears, in a later administrative text, in the variant *A-á-u*<sub>9</sub><sup>ki</sup> (ARET IV 11 r. V 9) of the place name *A-à-u*<sub>9</sub><sup>ki</sup> (ARET XV, 1 24 v. II 13; 42 r. XII 5), where the sign *Á* seems to be used for /h/ or /ḥ/. The same occurs for the name of a singer, *Á-da-mi-gu* (var. *à-da-mi-gu*, [d]En-ki-[d]a-mi-gu) which can be interpreted as /Ḥay(ya)-damiq/.<sup>41</sup> These spellings can be compared to those of the Sargonic Akkadian, where *Á* will later at times be used to indicate /ha/.<sup>42</sup>

The most ancient attestation of *à*<sub>5</sub> is found in the treaty of Abarsal. The scribe, who regularly uses the syllabograms *a* and *à*,<sup>43</sup> uses *à*<sub>5</sub> to write the preposition *à*<sub>5</sub>-*na*. This is used in the treaty not only in the allocutive function (*en-ma* / *en* / *Ib-la*<sup>ki</sup> / *à*<sub>5</sub>-*na* / *A-bar-SAL*<sub>4</sub><sup>ki</sup> “so (says) the king of Ebla to Abarsal”, v. II 7-11, III 5-9, bd. d. 13-16) but also in every other context of an allative or final value, while the Eblaite preposition *si-in* “to, for” does not appear.

In the most ancient Ritual, which only uses the preposition *si-in*, the syllabogram *à*<sub>5</sub> does not appear. In source D of the bilingual lexical list, alongside *à* widely used in correspondence to /ha, ḥa/, the scribe used *à*<sub>5</sub> in three glosses to represent /<sup>h</sup>a, ḥa/.<sup>44</sup>

The preposition *à*<sub>5</sub>-*na* is found in an allocutive function in the letters of Yirkab-Damu to the king of Kablul (ARET XIII 2), of Ibubu to a functionary of Ḥamazi (ARET XIII 3), of Ḥenna-Dagan to the king of Ebla (ARET XIII 4), of the king of Manuwat to the king of Mari (ARET XIII 10).<sup>45</sup>

40 The Eblaite form can be compared with the Akkadian *elītum* “high land”. For the value *id*<sub>x</sub> of NI, see Bonechi 1993: XVII f., note 9; recently, Tonietti 2011-2012: 75-80, with bibliography..

41 Tonietti 2011, with bibliography.

42 Hasselbach 2005: 79 and note 162; in a single attestation coming from the Diyala region *Á* is used for /<sup>h</sup>a/ (Hasselbach 2005: 131, note 64).

43 Note that *à* is attested not only in several place names but also in the subordinating particle *à*-*na*-*sa* [hannayšam] for /hanna-iš-am/ “if on the contrary” (ARET XIII: 244, s.v.).

44 For the attestations, see Conti 1990: 49, s.v. *à*, and 56, s.v. NI.

45 The letter of the king of Manuwat can be dated to the reign of Yirkab-Damu based on the presence of the spellings *wa* and *ù* for the two levels of the coordination. In this letter, *wa* coordinates clauses (v. I 3, II 3, 6, 10); *ù* coordinates elements of the same level within a clause (*Ma-ri*<sup>ki</sup> / *ù* / [*Ma-nu-w*]a-[*ad*]<sup>ki</sup>, r. V 3-5; *Ḥa-zu-wa-an*<sup>ki</sup> / *ù* / *Kak-mi-um*<sup>ki</sup> / *‘ù* / [*NI-ra-ar*]<sup>ki</sup>, r. VI 2-6).

In the narrative text of *ARET* XIII 1 the receiver of the direct discourse is introduced by  $\text{'a}_5\text{-na}$  in r. III 10 and r. VII 4, but then always by *si-in*.

In the administrative texts of the time of ArruLUM  $\text{'a}_5$  proves to be used in the divine name  $\text{'A}_5\text{-da-bal}$ , in the place name  $\text{'A}_5\text{-da-tum}^{\text{ki}}$ , of an unknown location, and in the name of a component of the harness for the chariot,  $\text{'a}_5\text{-na-bù}$ .<sup>46</sup> The same sign is also found in the preposition  $\text{'a}_5\text{-na}$ , attested a single time in a dating formula (*si-in* is used in two other dating formulas) and in the name of the month *iti 'a<sub>5</sub>-nun-na(-ad)*.

The Pre-Sargonic texts of Mari attest the spelling  $\text{'a}_5\text{-na}$  in a votive inscription (Gelb–Kienast 1990: 19, MP 24 [13]) and in an economic text (Lambert 1973: [r. III 8]).<sup>47</sup> The same spelling is found in a late copy of a votive inscription from Mari of the period of the *šakkanakkū* (Sollberger 1967: 106, BM 38947 [r. 6:  $\text{'a}_5\text{-na mah-ri}$ ]). The spelling *a-na* (the only one that will later be used in Akkadian) appears only in a votive inscription of the last king of Mari (Yisqi-Mari, Gelb–Kienast 1990: 15, MP 17 [6]), where it might be owed to an early influence of Sargonic Akkadian.<sup>48</sup>

The typological sequence of the Eblaite texts and the attestations of Pre-Sargonic Mari can be represented as follows:

	Á	$\text{'a}(\text{É})$	$\text{'a}_5(\text{NI})$
Texts of tributes		x	
Abarsal		x	x
<i>ARET</i> XIII 1		x	x
Ritual 1		x	
Source D		x	x
ArruLUM	x	x	x
Letter of Hama	x	x	
Pre-Sargonic Mari		x	x

The limited use (or absence) of  $\text{'a}_5$  in the texts written in Ebla or copied by Eblaite scribes as opposed to the generalised use of the preposition  $\text{'a}_5\text{-na}$  in the treaty of Abarsal could suggest that the scribes of that city had closer relations with the area from which the value  $\text{'a}_5$  of NI spread out. Within the limits of current knowledge, it seems likely that the spelling  $\text{'a}_5\text{-na}$ , the origin

46 For a possible meaning of this name, cf. Conti 1997: 53; in *ARET* XV, 2 (405, s.v.) it is translated “halter”.

47 The probable Mariote origin of the Lambert 1973 text has been suggested by Archi 2002b: 4, note 7.

48 The interpretation of *A-na-da<sub>5</sub>-rúm* (Gelb–Kienast 1990: 6, MP 2 [1]) is too uncertain to consider this personal name as evidence of the spelling *a-na* for the preposition *'ana/*.

of which remains unknown, belonged to the repertory of chancery formulas used in international relations and, possibly, in monumental inscriptions or in legal texts. As far as the documentation pertaining to the more ancient period is concerned, we should therefore be able to distinguish between the use of the preposition, model of the epistolary style that can be diffused as a fashion in the chanceries, from the use of the sign in a few other words, in texts and in source D of the bilingual lexical list, for which it is not always possible to draw motivation.<sup>49</sup>

#### 1.4 The coordinating conjunction *wa*

In the text of tributes and in the treaty of Abarsal, the coordinating conjunction *wa* is always represented by the Semitic logogram  $\dot{U}$ , which probably originated from a language that had /wu/, written  $\dot{u}$ , as a conjunction.<sup>50</sup> The spelling  $\dot{u}$  is found in a votive inscription from Mari (Gelb–Kienast 1990: 19, MP 24 [11]) and, later, in the texts of Nabada (Tell Beydar).<sup>51</sup> Two attestations of a conjunction *wa*(PI) could appear also in the texts of Nabada. While one of the two texts is difficult to interpret (Ismail–Sallaberger–Talon–Lerberghe 1996: 156 [80 IV 1-4]), in the other PI really could represent a conjunction /wa/ or /wu/ (*Za-NE-a wa / Da-da-lum / u<sub>9</sub>-bí-la*, Ismail–Sallaberger–Talon–Lerberghe 1996: 130 [6 II 6-III 2]).<sup>52</sup>

The syllabic spelling *wa-a* (to intend as *wa<sup>a</sup>*) appears in the narrative text of *ARET* XIII 1 and in the first Royal Ritual. In both of the texts the conjunction is written with the phonetic indicator that specifies its reading /wa/ (not /wu/) and, in alternation, with the spelling  $\dot{U}$  for the two different levels of coordination. In these texts *wa-a* coordinates clauses,  $\dot{U}$  coordinates elements of the same level within a clause. Later, the phonetic indicator will be dropped, while the use of  $\dot{U}$  to coordinate two elements of the same level within a clause is still found only in a letter of the king of Manuwat (*ARET* XIII 10). In the administrative texts of the time of ArruLUM, the coordinating

49 For an analysis of the attestations of  $\dot{a}_5$ -*na*, see also Tonietti 2012: 51-56.

50 In addition to the use of  $\dot{U}$  instead of *wa*, the text of the treaty of Abarsal contains various attestations of an unusual division of the words into cases (for example,  $\dot{U}$  *bàd-bàd<sup>ki</sup>*, r. I 7 and *passim*;  $\dot{U}$  *dingir-dingir áš / \dot{U}* *kalam<sup>tim</sup> áš*, r. VI 9-10) which recall the texts of tributes (for example,  $\dot{U}$  *Bil-zi-II*, *ARET* VII 4 r. I 5 and *passim*).

51 Ismail–Sallaberger–Talon–Lerberghe 1996: 185, s.v.

52 While  $\dot{u}$  in these texts is always written in its own case, PI is written in both of the attestations in the same case of the first element it coordinates.

conjunction is always expressed by  $\dot{U}$ , however, an isolated attestation of *wa* seems to indicate that the scribe knew this spelling.<sup>53</sup>

The typological sequence of the Eblaite texts and the attestations of Pre-Sargonic Mari and Nabada can be represented as follows (between square brackets, the signs used in isolated attestations):

	$\dot{u}$	$\dot{U}$	<i>wa-a</i>	<i>wa</i>
Texts of tributes		x		
Abarsal		x		
<i>ARET</i> XIII 1		x	x	
Ritual 1		x	x	
Letter of Manuwat		x		x
ArruLUM		x		[x]
Pre-Sargonic Mari	x			
Nabada	x			[x]

It is not possible to decide whether the spelling *wa* was introduced into Ebla from Mari where, however, evidence is lacking as to its ever having been used there. However, it is conceivable that the introduction of a wider use of syllabic spellings may have suggested to the Eblaite scribes the use of a spelling closer to the pronunciation of the Eblaite conjunction. In this case, they would have used the new spelling in the copy of the Mariote narrative text and later, they would have introduced it into the Ritual.<sup>54</sup>

## 2. Direct Evidence

Archive L.2769 held two documents that could contain evidence of the chancery language of Mari, and a document that reproduces a short sentence of the language spoken in the city.<sup>55</sup>

53 1 m<sup>atúg</sup> / dam /a-su' / {wa} / en / *Ma-nu-ti-um*<sup>ki</sup> (*ARET* XV, 1 11 r. IX 1-6), where the editor rightly considers *wa* a scribal error (Pomponio 2008: 111 [39]).

54 According to Archi 2006: 105, it is even possible that the narrative text and the Ritual 1 were drafted by the same scribe.

55 The words of a man of Mari are also recorded in *ARET* XIII 19, a text that recounts the negotiations between an emissary of that city and the king of Haddu. This text, however, which seems to be a compilation drafted a long time after the events narrated, does not maintain features that can be referred to a language different from that of the Eblaite chancery. You will note the presence of the preposition *si-in* (v. II 6) in the first discourse of the emissary of Mari.

## 2.1 The Letter of Ḫenna-Dagan

The document that with greatest certainty can be traced back to the chancery of Mari is the letter by the Mariote king Ḫenna-Dagan (ARET XIII 4), addressed to a king of Ebla who, though unnamed, is certainly to be identified as Yirkab-Damu.<sup>56</sup> The text of a formulary and repetitive character uses the syllabic spelling almost only for personal names and for place names, expressing the rest by means of Sumerograms. There remain only four particles in syllabic spelling (*en-ma*, *ʾa<sub>5</sub>-na*, *in*, *ù*) and four inflected forms (*ma-da-a*, v. IV 3; *a-ʾinʾ-[i]-m[a]*, v. IV 9;<sup>57</sup> *-si-na-at*, v. V 2; *-sù*, v. I 1).

All of these forms are compatible, though to varying degrees, with what we know about the language of Mari in the Pre-Sargonic and Sargonic periods and with what we can suppose on the basis of the attestations of Pre-Sargonic and Sargonic Akkadian. The spelling *-sù* for the pronominal suffix of the third person singular is used in the Pre-Sargonic votive inscriptions of Mari (for example, *dùl-sù* “his statue”, Gelb–Kienast 1990: 20, MP 25 [5’], and *passim*) but it is not certain that the Eblaite use of the Semitic logogram, *-SÙ*, came from Mari. This spelling, used for all of the third person pronouns, appears from the most ancient texts, and is the only one used in the texts of tributes, in the treaty of Abarsal, in the administrative texts of ArruLUM and in Ritual 1.<sup>58</sup> The syllabic spellings appear as of the narrative text ARET XIII 1, but the logogram remains the most frequent spelling.<sup>59</sup>

The spelling *-si-na-at* for the pronominal suffix of the accusative of the third person feminine plural finds confirmation in the onomastics of the Sargonic period.<sup>60</sup> The desinence of the oblique dual attested in *ma-da-a* /*mātay(n)*/ “the two countries” can represent the etymological form of the

56 The origin in Mari of this letter has been recognised by Edzard 1981b; the first editor had believed Ḫenna-Dagan to be a general of Ebla (Pettinato 1980b; also Pettinato 1995).

57 It had been proposed in the edition to integrate *a-ʾinʾ-[nu]-m[a]* (Fronzaroli 2003: 38), but the interpretation [layinnūma] for /layinnayūma/ “they indeed escaped” is not adequate for a text drafted in the chancery of Mari, be it for the L-Reduktion, be it for the contraction of the vocalic desinences. With the integration proposed here, the final section of the letter can be interpreted as “As for the pact (the king of Ebla) must not pull back: on the head, the lance of Yiplul-ʾII, king of Mari, will [strike] them” (the pronominal suffix can be referred to Ebla and its allied countries).

58 Note the logographic use for the third person plural already in the treaty of Abarsal: *du<sub>11</sub>-ga-SÙ* “their word” (ARET XIII 5 bd. inf. II 7), *zé-SÙ* “according to their request” (r. X 16).

59 Catagnoti 2012: 77 f.

60 Gelb 1961: 130 f.

desinence attested in Sargonic Akkadian as /-ēn/. The verbal form *a-<sup>7</sup>in<sup>7</sup>-[i]-m[a]* can be interpreted as /<sup>7</sup>ay-yinhi-ma/ “he must not turn backwards”, in the hypothesis that in the Pre-Sargonic period \**hi* had not yet become /(h)e/ as will occur in Sargonic Akkadian.<sup>61</sup> The retention of \**h* is coherent with the non-assimilation of /n/ in the nexus \**nh*.<sup>62</sup>

The particles *en-ma* “thus” and *in* “in, by”, used both in Mari and Ebla, have no diagnostic value. The same can be said for the spelling *ù* “and”, consistent with the Mariote tradition, and with the use of the most ancient Eblaite texts where *ù* (section 1.4) was used as a Semitic logogram, for the Eblaite conjunction /wa/.<sup>63</sup> As for the preposition *ʔa<sub>5</sub>-na* which, as we have seen above (section 1.3), belonged to the formulas used in international relations, it could represent the original drafting of the letter of the king of Mari.

As far as the presence of typical signs of Eblaite texts (such as *al<sub>6</sub>* in *Áš-al<sub>6</sub>-du<sup>ki</sup>*, r. III 14, and *ru<sub>12</sub>* in *A-bù-ru<sup>ki</sup><sub>12</sub>*, r. I 8), see what was observed in section 1.

## 2.2 *Ḫenna-Dagan in a narrative text*

Ḫenna-Dagan also appears in another text, where he has the function of adviser, and probably minister, of a Mariote king whose name is not given (*ARET XIII* 1).<sup>64</sup> This second text, which certainly comes from the Mariote chancery, as its content shows, presents a narrative nature and a wide use of syllabic spellings.

To the Mariote origin of the text may go back several peculiarities in the use of Sumerograms<sup>65</sup> and, perhaps, also the presence of syllabograms typical

61 Hasselbach 2005: 81.

62 The retention of \**n* in the nexus \**nh* is recorded also in the Eblaite texts, Catagnoli 2012: 67 f.

63 For the use of the two spellings, logographic and phonetic, as a dating element of Eblaite texts, Pomponio 1996: 10 f.

64 This text uses the first person dual to indicate Ḫenna-Dagan and the king of Mari (*sikil / na-ba-na-a, /napāyinay(n)/* “our (barley) pure winnowed” (literally, “the (barley) pure of our (d.) winnow”), r. III 4-5). As in Ebla the first person dual, in letters of the king and of the minister, indicated the state of Ebla in its entirety, it is possible that also in this text the dual was used with the same function and thus characterises Ḫenna-Dagan as the minister of the king of Mari (Fronzaroli 2010: 134).

65 For the use of the Sumerograms, see *ARET XIII*: 12; in particular, note the use of *du<sub>7</sub>* in the meaning of “to answer, to hit back”, which is not attested elsewhere in the texts written in

of the Eblaite texts but used also in Mari.<sup>66</sup> Instead, the presence of spellings with L-Reduktion (like *i-si-a-ma-ma*, r. V 7; *ma-a-ki*, r. X 16; *ša-a-am*<sub>6</sub>, r. VII 8) and the almost exclusive use of the Eblaite preposition *si-in* (r. IX 7 and *passim*)<sup>67</sup> and of the Sumerogram *en* (r. I 7 and *passim*) to indicate the sovereign of Mari (as opposed to the Mariote usage of *lugal*),<sup>68</sup> make one think that the text was copied by an Eblaite scribe who introduced several characters proper to the school of Ebla.<sup>69</sup> Though with these reserves, the document constitutes important evidence of the syntactical structure and several morphological elements of the Mariote chancery language.

Mariote features of the language could be the following: (1) *áš-du* “after” (r. IX 3), to compare with the Akkadian *ištum*; (2) *áš-ti-ma* (r. XI 11) “if indeed” as opposed to *áš-du-ma* (var. *áš-<sup>7</sup>tum<sup>7</sup>-ma*) in ARET XIII 9 and 10; (3) *a-ti* preposition (“until”, v. IX 15) and subordinating particle (“as long as”, v. IV 2) as opposed to the constant use of *a-ti-ma* in the narrative texts written in Ebla;<sup>70</sup> (4) the spelling *su-ú* (r. VIII 7) for the personal pronoun third person singular, as opposed to the Eblaite *su-wa*; (5) the spelling *ti-bí-na-<sup>7</sup>ù<sup>7</sup>* (r. I 6) as opposed to the equivalent Eblaite forms that usually appear contracted.<sup>71</sup> For the alternation of the spellings *wa-a* and *ù* for the two different levels of the coordination, see the observations at section 1.4.

---

Ebla. In Akkadian, the Sumerogram *du<sub>7</sub>* corresponds to *nakāpu* “to butt, to gore”; for the meaning in this text, compare Ar. *nkf* 0/3 “to discuss, to argue”.

66 For the presence of syllabograms typical of Eblaite texts (such as *al<sub>6</sub>*, *ru<sub>12</sub>*), see what has been observed above in section 1. For <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>* in the spelling of the preposition <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na*, see section 1.3; the value /<sup>2</sup>*a*/ of the syllabograms <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>* is also attested in <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-si* (v. X 11, XI 2) /<sup>2</sup>*assi*/ “I brought”.

67 The receiver of the direct discourse is introduced by <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* in r. III 10 and r. VII 4, but then always by the Eblaite preposition *si-in*.

68 Used here only once, in v. I 4-5 (*lugal<sup>7</sup>* / *Ma-ri<sup>ki</sup>*).

69 According to Archi 2006: 104, the palaeography shows that this tablet was copied by an Eblaite hand.

70 For the spelling *a-dè* used in texts coming from or directed towards other centres, and in the administrative texts in the meaning of “amount of”, Catagnoli 2012: 95.

71 In Sargonic Akkadian in the verbs of III-w/y, the forms with vocalic affixes are not contracted (Hasselbach 2005: 228 f.).



### 2.3 The language of the market

The only direct evidence of the language spoken in Mari at the time of the Archives could be contained in a document that refers problems to clear up with the administration of that city (dub / *ù-šu-rí* / *Ma-rí* [<sup>ki</sup>]) “Tablet of problems to clear up of Mari”, *ARET* XIII 15 r. I 1-3).<sup>72</sup> This text records, in two different episodes, a brief sentence attributed to two Mariote personages, the market inspector (ugula LAM<sub>7</sub>:KI, r. VIII 4) and the son (or workman) of the inspector (dumu-nita / ugula LAM<sub>7</sub>:KI, v. III 5-6) In both cases, the sentence is directed at a merchant from Ebla who had used his own weights (tared to the “Phoenician” standard of 7.8 grams per shekel). The two functionaries instead demand that the merchant use the “weights of the king (of Mari)”, evidently more advantageous for the Mariote sellers and therefore imposed for market transactions.<sup>73</sup>

*mi-ne-iš-a* / *al*<sub>6</sub> / *na*<sub>4</sub> / *lugal* / *la daš-gul* (v. I 4-8 // v. III 13-17)

/mīnisa(m) ‘al ‘abni sarrim lā taṭqul/ “Why did you not weigh according to the weight of the king (of Mari)?”

The spelling *mi-ne-iš-a* of the interrogative adverb does not appear in the other chancery texts, where *mi-ne-iš* is always used.<sup>74</sup> The extended form can be compared with the Akkadian adverbial desinence *-išam* and with the form *-šum* (from *\*-iš-um*) also attested in the interrogative adverb *mīššum* (from *\*mīn(i)šum*).<sup>75</sup> Equally isolated is the attestation of the verb *taqālum*. In the narrative parts of the text the scribe uses the verb *wa<sup>d</sup>zānum* (*wa-zi-in*, v. III 1; *u<sub>9</sub>-za-an*, v. IV 8; *du-za-an*, v. IV 18; *zi-in*, v. V 4), which is also found in *ARET* XIII 9 (*ni-da-za-an*, v. VI 19). The same verb is used in a third episode, where the interrogative adverb is also represented in the current Eblaite form.

72 Sallaberger made several ameliorative readings and proposals of interpretation to the text of *ARET* XIII 15 (published by Fronzaroli 2003); in particular, to Sallaberger’s credit (2008: 101) must go the important reading *daš-gul* (v. III 17).

73 As Sallaberger observed (2008: 105), the context suggests that the “weights of the king” used in Mari at the time of the Archives were tared to the Mesopotamian standard of 8.41 g. per shekel, heavier than that of Ebla. For the value of the Eblaite standard, see Archi 1987. For the different standards used in Old Babylonian Mari, including the weight of the king’s service and the weight of the market, see Durand 1983: 197.

74 For the attestations of *mi-ne-iš* (var. *me-ne-iš*), see Fronzaroli 2003: 283, s.v.; Catagnoli-Fronzaroli 2010: 254, s.v.; also, *ARET* XVIII 7 v. VI 3; 17 v. III 3 (in press).

75 Von Soden 1995: 111, § 67 g.

Here, where the inspector expresses the same order with a more articulated discourse, the scribe did not know or did not believe it necessary to record his words in the language of the city:

*mi-ne-iš / al<sub>6</sub> / ir-ra-ti-ga / du-za-an / la in-ne / al<sub>6</sub> / na<sub>4</sub> / lugal/ zi-in / wa / a-tir<sub>5</sub> / bar<sub>6</sub>:kù / áš-ti / Ib-la<sup>ki</sup>* (v. IV 15-V 9)<sup>76</sup>

/mīnis °al gīrratika tu<sup>d</sup>zan lā hinni °al °abni sarrim <sup>d</sup>zin wa wattir kaspam waštē NL/ “Why do you weigh with your false weight? No, certainly! Weigh with the weight of the king (of Mari) and Ebla will increase its silver!”

The interpretation of the spelling *ir-ra-ti* (also *ir-ra-tum*, v. III 11) is difficult.<sup>77</sup> As a working hypothesis we can propose that it represents a word of the language of Mari, /°irratum/ for \**gīrratum* “deception; deceptive weight” to compare with the Arabic *ġarra* “to mislead, to deceive”. This spelling could be compared with that of the name of the bride of the king Ikūn-Mari *Al<sub>6</sub>-ma* (Gelb–Kienast 1990: 8-9 MP 7 [1]), if to be interpreted [°Alma]. The Semitic \**ġalm-* “young man” is attested at Ebla in a text of an incantation with a reference to Hadda and in the literary texts of Ugarit also with a reference to male (*ġlm*) and female (*ġlmt*) divinities.<sup>78</sup> In Sargonic Akkadian the sign ÌR is also used to represent /°ir/.<sup>79</sup> In the texts of the Archives the only two spellings that could contain the value /ġir/ are written with the sign IR.<sup>80</sup>

76 For the reading *a-tir<sub>5</sub>*, Krebern timer, *apud* Sallaberger 2008: 105; in the edition it had been proposed *a-tar<sub>x</sub>* (Fronzaroli 2003: 169).

77 In the edition it had been proposed dubitatively to trace *ir-ra-tum* back to the Akkadian *werrum* “strong” (Fronzaroli 2003: 177: “strong (weight)”), but the meaning is not adequate to the context, given that the Eblaite shekel was lighter than the Mesopotamian shekel used in Mari. Later, Sallaberger (2008: 104 f.) considered the possibility of tracing *ir-ra-tum* to the Akkadian *errum* “ring”; archaeological data, however, do not favour this interpretation; the weights of 1, 2, 3, 5 minas of 472 grams found at Ebla have a semi-ovoid or ovoid shape, and those for lower values have a cylindrical or conical form (Archi 1987: 53).

78 In the Eblaite incantation the etymological spelling of the singular masculine genitive is maintained, *ḥa-la-mi-im* /ḡalmim/ (ARET V 16 r. III 7); for Ugaritic, see del Olmo Lete–Sanmartin 1996-2000: I, 156 f., s.vv. There seem to be no explicit spellings for /ḡ/ in the texts of Pre-Sargonic Mari to date.

79 Hasselbach 2005: 67.

80 Catagnoti (2012: 39 and note 165) dubitatively cites *še-er a-me-mu* /teḡer yawmim/ “dawn” (LL 774) and *lu-sa-ir-su* /lūṭaḡḡirsu/ “he truly conquered him” (ARET XIII 9 v. X 8). Hasselbach (2005: 85, note 173) proposes to keep the verb \**tḡr* “to be victorious” distinct from \**tḡr* “to break (through)”, but see the observations in section 1.1 concerning the divine name <sup>d</sup>*Suḥ<sub>5</sub>-ra* (reading of <sup>d</sup>KU-*ra*, according to Sallaberger 2003: 610, note 5), which can be interpreted as /ṭuḡra/ (Bonechi 1997: 499-501).

The possibility that *\*tql* and *\*w<sup>d</sup>zn* were dialectal variants had already been proposed by Michalowski (1990: 6) with reference to the glosses of GIŠ.DILMUN(= GIŠ.MAḪ, LL 409). Sallaberger who does not exclude the possibility of dialectal variants proposes for *taqālum* the meaning “to pay”.<sup>81</sup> But the meaning “to pay” of this verb is well attested in Akkadian and would, if anything, confirm the contraposition between the Eblaite *wa<sup>d</sup>zānum*, which is not attested in Akkadian, and the Akkadian *šaqaalum*, never attested elsewhere in the texts of the Eblaite chancery.<sup>82</sup> In the bilingual lexical list the contraposition between the two roots is found in the glosses of the Sumerogram GIŠ-MAḪ (LL 409). The root *\*tql* appears in source D, the most ancient and the most dependent on Mesopotamian sources, in the gloss *ša-gi-lum*, /tāqilum/ “weigher”. Sources A and B, in correspondence with the same Sumerogram, present the Eblaite word /wa<sup>d</sup>zānum/ “weigher”; the partially broken text of source C could permit both of the glosses (*wa-za-nu-um*, A; *wa-za-núm*, B; [ ]-LUM, C).<sup>83</sup>

The root *\*tql* is found in source D also in the gloss of *giš-gi-da-lá*, perhaps also attested in C (LL 418 = *ša-ga-lum*, D; *šè-ga-[ ]*, C). Source A is not glossed; this term is absent in B. The gloss of D could perhaps be interpreted as /taqqalum/ “balanced”, perhaps the name of a part of the scale. Finally, the same root is found in the final part of the bilingual lexical list (LL 1184: *lá-lá* = *ti-<sup>\*</sup>iš<sub>11</sub>-da-gi-lum*, A<sub>2</sub>; *ti-<sup>\*</sup>is<sub>12</sub>-da-gi-lum*, B) in a spelling that can be interpreted as /tiṭtaqilum/ or perhaps /tiṭtaqilum/<sup>84</sup>. This verbal noun

81 Sallaberger 2008: 104: “(Silber abwiegen =) bezahlen”.

82 The root *\*w<sup>d</sup>zn* is attested in the entire western area except for Ethiopia (Cohen 1970-: 754 f., s.v. ZN).

83 The participle attested by source D can refer to a person or to an object. Michalowski (1990: 6) had thought of “a wood scale”; for the participle of this same verb as an indication of an object, confront OB *šāqilu* “a bolt or a lock of a door”. The scribes of sources A and B instead seem to have considered the Sumerogram as an indicator of a person, if the glosses are to be interpreted /wa<sup>d</sup>zānum/ as suggested by Bonechi 2006: 87. The attestations of *\*w<sup>d</sup>zn* in the chancery texts exclude the comparison of the glosses of sources A and B with the Akkadian *asānū* “Telmun date palm” proposed in Pettinato 1983: 77, interpretation still considered possible by Michalowski 1990: 7.

84 Krebernik 1983: 42; Krebernik 1984b: 204; cf. also Hecker 1984: 218; Kienast 1984: 229. The corrections to Pettinato’s reading (*MEE* 4: 81 r. VI 15; 57 v. I 7’; 326) derive from collation.

comparable to the Akkadian *šitqulum* “to be in opposition (said of celestial bodies); to be in balance”, seems to reflect a school gloss.<sup>85</sup>

### 3. Indirect Evidence

Features attributable to a Mariote influence are also found in other texts, though it is not always possible to prove their direct origin from the chancery of Mari. The most ancient of these texts is the Royal Ritual for the wedding of Yirkab-Damu (ARET XI 1), which introduces the preparation of garments in the fashion of Mari.<sup>86</sup> In this text /-tim/ is always represented by the syllabograms *-dīm*, never used elsewhere in the syllabic spellings of Ebla, while the two more recent texts use, according to the standard Eblaite use, *-tim*: for example, *si-in / é ma-dim* (1 v. II 13-14) // *si-in / é ma-tim* (2 v. I 4-5, 3 r. V 6-7), */sin bayti mawtim/* “into the mausoleum”. The use of DÍM with a phonetic value was certainly learnt in Mari, where it continued to be standard in Sargonic Akkadian.<sup>87</sup>

In the same text, the evening ceremonies for the patron divinities of the royal couple are indicated with the spelling *nu-ba-du* /nubattu/ (1 v. XI 10 and *passim*), an “Akkadian” loan word (Eblaite does not know the dissimilation of /m/ in /n/ in the presence of the labial). According to the Eblaite scribes (or more likely according to their Mariote teachers), the technical meaning of “eve of a feast, evening ceremonies” would be derived from that of “sheep compound (for the night)”, as shown by the Sumerogram used by text 2 in the parallel passages (*ub-u<sub>8</sub>-mí*, 2 v. X 3, XI 2, XII 4).<sup>88</sup> The spelling of text 1 corresponds to the one retained in source D of the bilingual lexical list (and retrieved in source A) in correspondence with the same Sumerogram used by text 2 (LL 487: *giš-ub-u<sub>8</sub>-mí* = [*nu*]-*ba-du*, D; *nu-ba-tum*, A). Another

85 The gloss *ša-gú-um* (LL 25 = *níg-ág*, D) must instead be traced to *\*dkw* “to be pure”, /*ḏakkuwum*/ “purify”, as shown by the attestations in the Royal Ritual (Fronzaroli 1993: 34, s.v. *na-ba-ba-šum*, and 164, s.v. *níg-ág*).

86 The related text is partially broken (r. V 8-15), but the accuracy of the proposed integration is assured by the parallel passage of ARET XI 2 (r. VII 2’-11’). The preparation of garments in the fashion of Mari recurs again in texts 2 and 3 in relation to their weaving, which occurs during the sojourn of the sovereigns in the mausoleum of NEnaš (ARET XI 2 v. XII 27-XIII 13 // 3 r. V 8-VI 9). It is unlikely that the *túg-NI.NI Ma-ri<sup>ki</sup>*, assigned to four of the king’s daughters according to an administrative text of the period of ArruLUM (ARET XV, 1 27 v. IV 13) refer to the same type of garment.

87 Hasselbach 2005: 33.

88 Pomponio-Xella 1984: 29, n. 25.

er word from the ritual ambit, and certainly to be judged as an “Akkadian” loan word, is retained in *ARET* XI 3: *nu-ù-ba-áš*, /nuḥbas/ “necklace (constr. st.)” (r. V 4), from \**ḥbs* “to tie”. Corresponding to it in text 1 is [àr-]ʔà-ʔarʔ-, /ḥarḥar-/ (constr. st.) “chain” (v. VI 4), while text 2 uses a Sumerogram (KA-dù-gid, v. V 18).

For other words attested in the Ritual that find correspondence in Old Babylonian Mari, in the absence of clues in their spelling, it is not possible to make hypotheses. It could simply be a case of words dating to the common phase of Archaic Semitic. These are *ḥu-bí-a-an* /ḥubīlayn/ (1 r. VII 13) and *na-gi-ba* (1 r. VII 28, VIII 1; 2 r. IX 12', 17'). The first of these is probably traceable to \**ḥbl* “to harness (chariots)”, attested in Old Babylonian Mari (*ARM* II 7 16).<sup>89</sup> The second can be compared with the verb \**ngb* “to provide”, attested in a letter from Mari (*ARM* II 69 r. 6') and in an Ugaritic literary text (*KTU* 1.14 II 32-33, IV 13-14), with the contextual meaning of “to provide with food”.<sup>90</sup>

Nor is it possible to establish by what route Semitic logograms of unknown origin reached Ebla, such as *BU.DI* “toggle-pin”, already attested among the tributes for the bride of Yiplul-ʔII (*ARET* VII 3 v. IV 5) and later in Ritual 1 (*ARET* XI 1 r. XII 8),<sup>91</sup> and *NA-SE<sub>11</sub>* “people”, attested starting from a document that can be dated to the beginning of the mandate of Yibrium (*ARET* XVI 27 r. III 4) and used in Rituals 2 and 3. It is interesting to note that Ritual 1 instead uses a syllabic spelling that probably reproduces the Mariote form (*ne-sa-a*, *ARET* XI 1 v. VIII 9 // *NA-SE<sub>11</sub>* *NA-SE<sub>11</sub>*, 2 v. VII 17).<sup>92</sup>

Of certain Mariote origin is instead *bar-i* “inspectors (obl. pl.)” /bāriyī/ (*ARET* XVI 30 r. V 5, v. I 12), in a text that contains rules drafted to regulate situations that came about in border areas after a period of serious hostilities between Ebla and Mari. This word, which in Ebla is attested only a few times

89 To date, *ḥu-bí-a-an* proves to be attested in Ebla only two other times, in a recording of incoming precious objects (*ARET* VII 19 r. I 4) and in an administrative text fragment (*ARET* III 343 r. III 2).

90 Del Olmo Lete–Sanmartín 1996-2000: II, 319, s.v. *ngb*.

91 Perhaps to compare with *bu-tum* in a text from Pre-Sargonic Adab (*MAD* 3: 86). For the meaning, see Waetzoldt 2001: 348; Archi 2002a: 188.

92 The logogram is also found in sources A and B of the bilingual lexical list and in the Sumerian monolingual followed by the bilingual lists (LL 900); for *NA-ʔ-SE<sub>11</sub>* *NA-ʔ-SE<sub>11</sub>* in a literary text (*ARET* V 7 XI 3), see Krebernik 1992: 90, 130. It must be noted that the vocalization of the logogram *NA-SE<sub>11</sub>* can be compared with the Ugaritic *naʔ-[š]u-ʔmaʔ* (Huehnergard 1987: 39 [177.1], 155) and Hebrew *nāšīm*.

and always with the same spelling,<sup>93</sup> is found in the area of Mariote linguistic influence at Nabada, *ba-rí* udu “supervisor of sheep”.<sup>94</sup>

Several syllabic spellings found in a text drafted in Ebla on the basis of documents of an Ib<sup>c</sup>aliote origin (ARET XIII 13) could suggest that the Ib<sup>c</sup>aliote scribe came from Mari or had trained there. Such is the case of the use of the sign KU in *ku-bu<sub>16</sub>-a* /kubbulay/ “they (d.) found themselves paralysed” (ARET XIII 13 r. VII 5), already observed above (section 1.1)<sup>95</sup> and the use of the two signs AM (r. II 12) and BU (v. II 12) with a phonetic value, instead of *am<sub>6</sub>* and *bù* (var. *bu<sub>16</sub>*, more rarely *bu<sub>14</sub>*) used in Ebla. The Eblaite drafting of this text is instead indicated by the syllabic spelling of the third person pronominal suffix (*a-ḥir-da-su*, v. V 2), also attested in other texts of quite an ancient dating (ARET XIII 1, 6 and 9), instead of the logographic spelling -*SÛ*, by the use of *bu<sub>14</sub>*(KA) (*Bu<sub>14</sub>-ga-da*, r. IV 8; *ne-zi-bu<sub>14</sub>-ud-kum*, v. III 12), also attested in the treaty of Abarsal (*wu-su-bu<sub>14</sub>-bu<sub>14</sub>* ARET XIII 5 bd.s. 13) and by the use of the sign SU to indicate an interdental (*‘ù’-su-rí*, r. I 2) as opposed to *ù-šu-rí* in texts of a more recent dating (ARET XIII 14 and 15).

In another text that gathers statements of the princes of Ib<sup>c</sup>al and the king of Manuwat, the interrogative adverb is represented by a dual form *me-na-a* /mīnay(n)/ (ARET XIII 11 v. VI 3, and v. VII 5), which can be compared only with *mī-na-a* (ARET XIII 1 v. X 5), instead of the dative form always used in Eblaite texts, *mī-ne-iš* (var. *me-ne-iš*) /mīniš “why?”. The use of a different form from the usual one can recall the use of the accusative in Sargonic Akkadian *mīnam* “why?”.

#### 4. Concluding Remarks

As it turns out from an examination of the available texts conducted in the previous pages, the use of the following signs with phonetic value could have been introduced into Ebla by Mariote models: DIM (attested only in Ritual 1, section 3.1); KU (limited to personal names and to a place name in the texts of tributes and in the administrative texts of the period of ArruLUM, section 1.1); GU with the value /qu/ (which became standard starting with Ritual 1,

93 ARET IX 41v. III 3; 48 v. III 2; cf. also *Bar-i*, personal name of an acrobat ḥub(-ki) (Archi–Catagnoli–Corò–Fronzaroli 2008: 27f.).

94 Ismail–Sallaberger–Talon–Lerberghe 1996: 176, s.v.

95 From a scribal tradition close to that of Mari may also depend the use of KU in the name of a prince of Ib<sup>c</sup>al, *Ga-la-ku-ki* (ARET XV, 1 7 r. I 3).

section 1.1); ŠA, ŠE, ŠU to indicate the interdentalals (already well attested in the texts of ArruLUM, section 1.2).

As far as morphology is concerned, the following pronouns, particles and inflected forms can be attributed to the language of Mari: *a-<sup>ˈ</sup>in<sup>ˈ</sup>-[i]-m[a]* (section 2.1); *áš-du* “after” (section 2.2); *áš-ti-ma* “if indeed” (section 2.2); *a-ti* “until; as long as” (section 2.2); *bar-i* (section 3); *daš-gul* (section 2.3); *ir-ra-ti* (var. *ir-ra-tum*) (section 2.3); *KU-TU* (/kuttūm/ “guarantor”, also personal name, section 1.1); *ma-da-a* (section 2.1); *mi-na-a* (?) (section 3); *mi-ne-iš-a* (section 2.3); *nu-ba-du* (section 3); *nu-ù-ba-áš* (section 3); *-si-na-at* (section 2.1); *su-ú* (section 2.2); *ti-bí-na-<sup>ˈ</sup>ù<sup>ˈ</sup>* (section 2.2).

Furthermore, the scribes of Ebla probably received, already in the most ancient documents, spellings (such as *gu-zi-tum*, *Sá-gu-si*) from a different school from that of Mari, which till now cannot be localised. The use of ŠÁ for /sa/ and of GU for /gu/ in the name of one of the “lords”, *Sá-gú-si*, could be a clue of his origin from a border region where these values were used. The same scribal tradition could also be the origin of the use of Á with phonetic value, which was still used in a letter from northern Hama and datable towards the end of the reign of Yirkab-Damu (*á-lu* “(the people of) the tents”, section 1.3). As far as the value <sup>ˈ</sup>a<sub>5</sub> of NI is concerned, the use of the preposition <sup>ˈ</sup>a<sub>5</sub>-na in the treaty of Abarsal in every context of allative or final value could suggest that the scribes of that city had closer relations with the area from which the use of <sup>ˈ</sup>a<sub>5</sub> diffused, also in this case referring to a northern origin.

The most ancient Eblaite texts could have shared with this northern tradition or received from it, the use of the signs of the SA-series for the interdentalals, till now not attested in Mari. The use of IŠ<sub>12</sub> (later also IŠ<sub>11</sub>) seems instead to have been widely diffused to indicate /yis, īs/ (Abarsal, Ebla, Mari, section 1.2).

The origin of the phonetic value of KI, rare in Ebla and apparently not attested in Mari but always used in place of GI in *ARET XIII 1*, for the moment cannot be identified. Nor is the origin of the spelling *ù* identifiable for the coordinating conjunction, present in the treaty of Abarsal and in Ebla from the texts of tributes. The same can be said as far as the origin of the Semitic logogram -SÙ is concerned, used in the treaty of Abarsal and in Ebla from the most ancient documents. In Mari -sù was only used for the pronoun of the third person singular.

If these considerations are correct, the Ebla texts would document, in addition to their own syllabary, the existence of two scribal schools, that of Mari probably close to the traditions of Kish, the other of the northern area with a system less suited to the Semitic phonetics and therefore perhaps more ancient.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Archi, A. 1981, "I rapporti tra Ebla e Mari", *Studi Eblaiti* 4, pp. 129-166.
- Archi, A. 1986, "The Archives of Ebla", in: K.R. Veenhof (ed.), *Cuneiform Archives and Libraries. Papers read at the 30e Rencontre Assyriologique Internationale. Leiden, 4-8 July 1983*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 73-86.
- Archi, A. 1987, "Reflections on the System of Weights from Ebla", in: C.H. Gordon – G.A. Rendsburg – N.H. Winter (edd.), *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language I*, Winona Lake: Indiana: Eisenbrauns, pp. 47-89.
- Archi, A. 1988, *Testi amministrativi: registrazioni di metalli e tessuti (Archivio L. 2769)* = Archivi Reali di Ebla. Testi VII, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Archi, A. 1991, "Ebla. La formazione di uno stato del III millennio a.C.", *La Parola del Passato* 46, pp. 196-219.
- Archi, A. 1992, "Transmission of the Mesopotamian Lexical and Literary Texts", in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 1-29.
- Archi, A. 1996, "Chronologie relative des archives d'Ebla", *Amurru* 1, pp. 11-28.
- Archi, A. 2000, "The 'Lords', lugal-lugal, of Ebla", *Vicino Oriente* 12, pp. 19-58.
- Archi, A. 2002a, "Jewels for the Ladies of Ebla", *Zeitschrift für Assyriologie* 92, pp. 161-199.
- Archi, A. 2002b, "Prepositions at Ebla", in: C.H. Gordon – G.A. Rendsburg (edd.), *Eblaitica: Essays on the Ebla Archives and Eblaite Language IV*, Winona Lake: Indiana: Eisenbrauns, pp. 1-21.
- Archi, A. 2006, "Eblaite in its geographical and historical context", in: G. Deutscher – N.J.C. Kouwenberg (eds), *The Akkadian Language in its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 96-109.
- Archi, A. in press, *Administrative Texts: the deliveries (mu-DU) to the Palace (Archive L. 2769)* = Archivi Reali di Ebla. Testi XIV, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Archi, A. – M.G. Biga 2003, "A Victory over Mari and the Fall of Ebla", *Journal of Cuneiform Studies* 55, pp. 1-44.
- Archi, A. – M.G. Biga – L. Milano 1988, "Studies in Eblaite Prosopography", in: A. Archi (ed.), *Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving* = Archivi Reali di Ebla. Studi I, Roma: Università di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Archi, A. – A. Catagnoli – P. Corò – P. Fronzaroli 2008, *The Prosopography of Ebla – B*, web publication [<http://www.unifi.it/ebla/upload/sub/DB/B.pdf>, revised 2011, last access 10 February 2014], Università di Firenze.
- Biga, M.G. – L. Milano 1984, *Testi amministrativi: assegnazione di tessuti (Archivio L. 2769)* = Archivi Reali di Ebla. Testi IV, Roma: Università di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Biga, M.G. – F. Pomponio 1990, "Elements for a Chronological Division of the Administrative Documentation of Ebla", *Journal of Cuneiform Studies* 42, pp. 179-201.
- Bonechi, M. 1993, *Répertoire Géographique des Textes Cunéiformes* 12/1: *I nomi geografici dei testi di Ebla* = Beihefte zum Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Reihe B, Geisteswissenschaften 7/12, Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag.
- Bonechi, M. 2000, "Noms d'oiseaux à Ébla: les rapaces", *Topoi* Suppl. 2, pp. 251-281.
- Bonechi, M. 2006, "Nomi di professione semitici nelle liste lessicali di Ebla", *Quaderni del Dipartimento di Linguistica Università degli Studi di Firenze* 16, pp. 79-98.



- Bonechi, M. – J.-M. Durand 1992, “Oniromancie et magie à l’époque d’Ébla”, in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 151-161.
- Catagnoli, A. 2012, *La grammatica della lingua di Ebla* = Quaderni di Semitistica 29, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Scienze dell’ Antichità, Medioevo e Rinascimento e Linguistica.
- Catagnoli, A. – P. Fronzaroli 2010, *Testi di cancelleria: il re e i funzionari*, I (*Archivio L. 2769*) = Archivi Reali di Ebla. Testi XVI, Roma: Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Catagnoli, A. – P. Fronzaroli in press, *Testi di cancelleria: il re e i funzionari*, II (*Archivio L. 2875*) = Archivi Reali di Ebla. Testi XVIII, Roma: Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Charpin, D. 1987, “Tablettes présargoniques de Mari”, *MARI Annales de Recherches Interdisciplinaires* 5, pp. 65-127.
- Charpin, D. 2008, “III. Mari au IIIe millénaire d’après les sources écrites”, in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible* 14, Paris: Lelouzey et Ané, pp. 221-233.
- Charpin, D. 2009, “Huit tablettes présargoniques de Mari supplémentaires”, *N.A.B.U. Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 60, p. 76.
- Cohen, D. 1970-1976, *Dictionnaire des racines sémitiques*, I-II, La Haye: Mouton.
- Cohen, D. – F. Bron – A. Lonnet 1994-2012, *Dictionnaire des racines sémitiques ou attestées dans les langues sémitiques*, I-X, Louvain: Peeters.
- Conti, G. 1990, *Il sillabario della quarta fonte della lista lessicale bilingue eblaita* = Miscellanea eblaitica 3. Quaderni di Semitistica 17, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica.
- Conti, G. 1997, “Carri ed equipaggi nei testi di Ebla”, in: P. Fronzaroli (ed.), *Miscellanea Eblaitica* 4 = Quaderni di Semitistica 19, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 23-71.
- del Olmo Lete, G. – J. Sanmartín 1996-2000, *Diccionario de la lengua ugaritica*, I-II, Barcelona: Editorial Ausa.
- Durand, J.-M. 1983, *Textes administratifs des salles 134 et 160 du Palais de Mari* = Archives Royales de Mari 21, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- Edzard, D.O. 1981a, *Verwaltungstexte verschiedenen Inhalts aus dem Archiv L.2769* = Archivi Reali di Ebla. Testi II, Roma: Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Edzard, D.O. 1981b, “Neue Erwägungen zum Brief des Enna-Dagan von Mari (TM.75.G.2367)”, *Studi Eblaiti* 4, pp. 89-97.
- Faber, A. 1985, “Akkadian Evidence for Proto-Semitic Affricates”, *Journal of Cuneiform Studies* 37, pp. 101-107.
- Fronzaroli, P. 1993, con la collaborazione di A. Catagnoli, *Testi rituali della regalità* (*Archivio L. 2769*) = Archivi Reali di Ebla. Testi XI, Roma: Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Fronzaroli, P. 2003, con la collaborazione di A. Catagnoli, *Testi di cancelleria: i rapporti con le città* (*Archivio L. 2769*) = Archivi Reali di Ebla. Testi XIII, Roma: Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Fronzaroli, P. 2005, “Structures linguistiques et histoire des langues au IIIe millénaire av. J.C.”, in: P. Fronzaroli – P. Marrassini (eds), *Proceedings of the 10th Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics (Florence, 18-20 April 2001)* = Quaderni di Semitistica 25, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 155-167.

- Fronzaroli, P. 2010, "Les suffixes éblaïtes de la première personne du duel", in: M.G. Biga – M. Liverani (a c.), *ana turri gimilli. Studi dedicati al Padre Werner Mayer S.J. da amici e allievi* = Vicino Oriente – Quaderno V, Roma: Università di Roma "La Sapienza", pp. 129-135.
- Gelb, I.J. 1961, *Old Akkadian Writing and Grammar*, 2<sup>nd</sup> edition = Materials for the Assyrian Dictionary 2, Chicago: The University of Chicago Press.
- Gelb, I.J. – B. Kienast 1990, *Die Altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* = Freiburger Altorientalische Studien 7, Stuttgart: F. Steiner.
- Hasselbach, R. 2005, *Sargonic Akkadian. A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Hecker, K. 1984, "Doppelt t-erweiterte Formen oder: der eblaitische Infinitiv", in: L. Cagni (ed.), *Il bilinguismo a Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli, 19-22 aprile 1982)*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 205-223.
- Horioka, H., 2009, "Additional Early Dynastic Tablets Possibly from Mari", *Orient* 44, pp. 121-150.
- Huehnergard, J. 2006, "Proto-Semitic and Proto-Akkadian", in: G. Deutscher – N.J.C. Kouwenberg (eds), *The Akkadian Language in its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten, pp. 1-18.
- Ismail F. – W. Sallaberger – Ph. Talon – K. van Lerberghe 1996, *Administrative Documents from Tell Beydar (Seasons 1993-1995)* = Subartu II, Thurnhout: Brepols.
- Kienast, B. 1984, "Nomina mit t-Präfix und t-Infix in der Sprache von Ebla und ihre sumerische Äquivalente", in: L. Cagni (ed.), *Il bilinguismo a Ebla. Atti del convegno internazionale (Napoli, 19-22 aprile 1982)*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 225-255.
- Krebernik, M. 1983, "Zu Syllabar und Orthographie der lexikalischen Texte aus Ebla. Teil 2 (Glossar)", *Zeitschrift für Assyriologie* 73, pp. 1-47.
- Krebernik, M. 1984a, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla* = Texte und Studien zur Orientalistik 2, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Krebernik, M. 1984b, "Verbalnomina mit prä- und infigiertem t in Ebla", *Studi Eblaiti* 7, pp. 191-211.
- Krebernik, M. 1992, "Mesopotamian Myths at Ebla: ARET 5, 6 and ARET 5, 7", in P. Fronzaroli (ed.), *Literature and Literary Language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze, Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 63-149.
- Lambert, M. 1973, "AO 7754", *Revue d'Assyriologie* 67, p. 96.
- Michalowski, P. 1990, "The Shekel and the Vizier", *Zeitschrift für Assyriologie* 80, pp. 1-8.
- Mander, P. 1990, *Administrative Texts of the Archive L.2769* = Materiali Epigrafici di Ebla 10, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Dipartimento di Studi Orientali.
- Milano, L. 1990, *Testi amministrativi: assegnazioni di prodotti alimentari (Archivio L. 2712 - Parte I)* = Archivi Reali di Ebla. Testi IX, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Milano, L. 2003, "Les affaires de Monsieur Gīda-na'im", in: P. Marrassini (ed.), *Semitic and Assyriological Studies, Presented to Pelio Fronzaroli by Pupils and Colleagues*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 411-429.
- Pettinato, G. 1980a, in collaborazione con F. Pomponio, *Testi amministrativi della Biblioteca L. 2769* = Materiali Epigrafici di Ebla – 2, Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli, Seminario di Studi Asiatici.
- Pettinato, G. 1980b, "Bollettino militare della campagna di Ebla contro la città di Mari", *Oriens Antiquus* 19, pp. 231-245.

- Pettinato, G. 1981, in collaborazione con R. Biggs, M. Civil, P. Mander, D. Owen, F. Pomponio, I. Vito e T. Viola, *Testi lessicali monolingui della Biblioteca L. 2769* = Materiali Epigrafici di Ebla 3, Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli, Seminario di Studi Asiatici.
- Pettinato, G. 1982, in collaborazione con E. Arcari, A. Magi-Spinetti e G. Visicato, *Testi lessicali bilingui della Biblioteca L. 2769* = Materiali Epigrafici di Ebla 4, Napoli: Istituto Universitario Orientale di Napoli, Seminario di Studi Asiatici.
- Pettinato, G. 1983, "Dilmun nella documentazione epigrafica di Ebla", in: D.T. Potts (ed.), *Dilmun. New Studies in the Archaeology and Early History of Bahrain* = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 2, Berlin: D. Reimer, pp. 75-82.
- Pettinato, G. 1995, "'Napoleone' a Ebla: un generale o un verbo?", *Aula Orientalis* 13, pp. 75-106.
- Pomponio, F. 2008, *Testi amministrativi: assegnazioni mensili di tessuti. Periodo di Arrugum (Archivio L. 2769)* = Archivi Reali di Ebla. Testi XV,1, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Pomponio, F. 2013, in collaborazione con F. Gorello e A. Rositani, *Testi amministrativi: assegnazioni mensili di tessuti. Periodo di Arrugum (Archivio L. 2769)* = Archivi Reali di Ebla. Testi XV,2, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria.
- Pomponio, F. – P. Xella 1984, "Ricerche di lessico eblaita. I", *Archiv für Orientforschung* 31, pp. 25-31.
- Sallaberger, W. 2008, "Rechtsbrüche in Handel, Diplomatie und Kult. Ein Memorandum aus Ebla über verfehlungen Maris (ARET 13,15)", *KASKAL. Rivista di storia, ambienti e culture del Vicino Oriente Antico* 5, pp. 93-110.
- Sollberger, E. 1967, "Lost inscriptions from Mari", in: J.-R. Kupper (ed.), 15<sup>e</sup> Rencontre assyriologique internationale, organisée par le Groupe François Thureau-Dangin, Liège. 4-8 juillet 1966. La Civilisation de Mari, Paris: Les Belles Lettres, pp. 103-107.
- Tonietti, M.V. 2011, "One more Personal Name with <sup>d</sup>En-ki/Hayya in Ebla, and a new, unexpected writing for this Divine Name", *N.A.B.U. Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires* 69, pp. 79-83.
- Tonietti, M. V. 2011-2012, "Aspetti del sillabario eblaita: la resa grafica della sillaba chiusa ed il valore *id<sub>x</sub>(NI)*", *Quaderni del Dipartimento di Linguistica Università degli Studi di Firenze* 21, pp. 67-84.
- Tonietti, M.V. 2012, *Aspetti del sistema preposizionale dell'eblaita*, Venezia: Edizioni di Ca' Foscari – Digital Publishing.
- Waetzoldt, H. 2001, *Wirtschaft- und Verwaltungstexte aus Ebla. Archiv L. 2769* = Materiali Epigrafici di Ebla 12, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Dipartimento degli Studi Orientali.
- Westenholz, A. 1988, "Personal Names in Ebla and in Pre-Sargonic Babylonia", in: A. Archi (ed.), *Eblaite Personal Names and Semitic Name-Giving* = Archivi Reali di Ebla. Studi I, Roma: Università degli Studi di Roma "La Sapienza", Missione Archeologica Italiana in Siria, pp. 99-117.
- von Soden, W. 1995, unter Mitarbeit von W.R. Mayer, *Grundriss der Akkadischen Grammatik*, 3<sup>rd</sup> edition = Analecta Orientalia 33, Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico.

Pelio Fronzaroli

Emeritus, Università di Firenze

pelio.fronzaroli@unifi.it

GETATCHEW HAILE

## One More Archaic Amharic Poem on Christian Virtues and Vices

### Introduction

During the late seventeenth or early eighteenth century, there came a point when Ethiopian religious teachers developed three approaches for teaching morality and theology in Amharic, including Christology. These teachings took the forms of “The Five Pillars of Mystery” (*Ammāstu A‘madä Māṣṭir*), catechism, and poetry. The first two are used exclusively for explaining the theology of the Church, while the third is used for explaining what constitutes virtuous and sinful deeds and the eternal reward and punishment associated with each. “The Five Pillars of Mystery” addresses the pillars of Christianity (Baptism, Incarnation, Holy Communion, Trinity, and Resurrection), individually in a direct composition or in the form of catechism.<sup>1</sup> Both “The Five Pillars of Mystery” and catechisms are widely copied, whereas the texts in the poetic style are not. Only three texts of this genre are known so far: (1) MS JE 541, fols. 1<sup>r</sup>-4<sup>r</sup> and x<sup>r</sup>-z<sup>v</sup> that Dr. Roger Cowley found at the Ethiopian Monastery in Jerusalem (J); (2) EML 7007, fols. 74<sup>v</sup>-80<sup>r</sup> (E),<sup>2</sup> published as a contribution to Professor Edward Ullendorff’s *Festschrift*,<sup>3</sup> and (3) EML

---

1 Published in Ethiopian more than once. See also Cowley 1977; and Getatchew Haile–Misrak Amare 1991.

2 For the description of EML 7007, see Getatchew Haile 1983.

3 Getatchew Haile 2005.

5483, fols. 65<sup>r</sup>-70<sup>v</sup> (C), the text presented here.<sup>4</sup> There are clear indications that this text is based on the monastic literature.<sup>5</sup>

As all three poems deal with Christian vices and virtues, it is not surprising to find that their primary differences lie in the way the teachers compile and arrange the deeds they discuss. One additional difference that is worthy of note is that the last part of C (lines nos. 325–364) is another copy of the last part of E (lines nos. 311–355). C seems to have been copied in the same period the other two were copied—18<sup>th</sup> century. It has been negatively affected in some places by poor copying and several erasures. Fortunately, the worst damage is seen in lines 323–363 where it is similar to E which is clearer in this and other places than its counterparts in C. My guess is that this is because the copyist of E has “corrected” the illegible and unintelligible words and filled in the spaces made blank by erasure in the *Vorlage* with what he assumed to be the right words. The word **ጌታውን** in E, line 353, is as an example. In C, line 362, it is **ያይተያይ**. We don’t know what it was in the *Vorlage*, but it might have been a word that the copyist did not recognize, including possibly this unintelligible word **ያይተያይ**. The context seems to have suggested to him to replace the “unintelligible” word, whether or not it was **ያይተያይ**, with **ጌታውን** “his Lord”. The original word could, indeed, be this **ያይተያይ**. **ያይተያይ** could not be an invention of, or a correction by, the copyist of C. The word **ለብቻሽ** in E, line 315 (**ኩርትብ ብለሽ በገሊላ ለብቻሽ**) is definitely added to explain the strange form of **ገሊላ** (derived from **ገሊላ አለ** or **ተገለለ** “to separate oneself”); it is not present in C, line 330. I also suspect that the particle **ዘ** was deleted from **ይነብር** of line 320 by an editor. In C, line 336, it is **ዘይነብር**.

The text in C has a few words not attested in the dictionaries. I have translated some of them with what the contexts suggest. It is not clear to me if C has preserved their correct forms as given in the original. C has also more Gəʿəz expressions than in the copy in E, cf. **ዘይነብር** and **ይነብር**. This phenomenon suggests that C was less tampered with by its copyists than was E.

The most difficult choice to understand is C’s author’s use of the particle **ስ** that comes with a verb. The fact that the author goes on and on adding **ስ**-

4 An eighteenth-century copy of *Qəḍ Dəggʿa* (13.5 x 12.5 cm, 71 fols, 2 cols, mostly 15 lines), belonging to Deacon Wäldəyyä Wäldä Maryam, Däbrä Bərhan, Šäwa, described in EMMML, XI, forthcoming.

5 The last section which begins with line 292 is based on the Epistle “*Mälʾəkt*” of Macarius the Great, see Arras 1967: 158–167.

subordinate clauses, not knowing when to make a full stop to the sentence he started, only contributes to the complexity. To translate the phrases this particle leads, always understanding them as subordinate clauses, as in modern Amharic, would not make any sense. Therefore, in many cases, I have treated them as main clauses with their verbs in the present tense.

Interestingly, Amharic does not have a word representing the conjunction “and” (Gəʿəz, *wä-*) that would connect sentences as *anna* that connects nominals. In the translation, I have put the phrase to be conjoined either after a comma (,), as if it were an apposition to what precedes it, or “and” in parentheses (and).

There is also at least one case where it is not clear with which of the two verbs a word goes, such as ማለቅያ in እንዲኖር መፃየለው ማለቅያ ያይኖረው ነገር ። (line no. 331). One would expect either, እንዲኖር መፃየለው ማለቅያ ። (to go with የለው) or እንዲኖር መፃየለቅያ ያይኖረው ነገር ። (to go with ያይኖረው). Whether this “error” is the composer’s or the copyist’s who attempted to clarify the message is not known. It is in accordance with this sense that an expression made in Amharic is repeated in Gəʿəz or vice versa, e.g., ሰረር እንደጉዛ (lines 259) and ብረር እንደጉዛ (line 260). At any rate, የለው and ያይኖረው mean the same.

It is of course possible, it should be noted, that these texts might not be poems at all, but a third type of speech that stands between prose and poetry, a style that might be called “Rhyming Prose” or “Poetic Prose”. A good example would be the style with which traditional attorneys present their cases, attacking their opponents when litigating:<sup>6</sup>

በላልበልሃ	Tell (and) let me tell you. [i.e. let us litigate.]
የአጤ ሥርዓቱን	(I swear) by the rules of the Emperor,
የአብርሃም እራቱን	By the daily meal of Abraham,
አልናገርም ሐሰቱን	I will never tell lies,
ሰርክ እውነት እውነቱን ።	(But) always only the truths.

Although they are mostly two-lines, proverbs or ምሳሌያዊ ንግግሮች (*mæssaleyawi nəgəggəročč*) and slave names are also structured in rhyming prose. As a collection of such proverbs, the Amharic book የአማርኛ ምሳሌያዊ ንግግሮች (*Yä-Amarəñña Mæssaleyawi Nəgəggəročč*), just quoted, contains interesting examples, e.g.

6 Emmawwayyəs Mälläsä–Sälonon Wäldu–Mäsfən Mälläsä 1982: 12.

በመረጡት ዳኛ ቢረቱ ፥	If one loses at the judge of one's choice,
በቁረጡት በትር ቢመቱ ፥	If one is beaten up with a stick of one's making,
በማን ያገራመተምቱ ። <sup>7</sup>	Against whom would one complain?
ከአርባ ዓመት አትመክት ፤	Do not fight
	with a stick with a 40 years old; (he is too strong.)
ከኃምሳ ዓመት አትሟገት ፤	Do not litigate with a 50 years old;
	(he is too experienced.)
ከስልሳ ዓመት አትዶልት ። <sup>8</sup>	Do not argue with a 60 years old.
	(He is too wise.)

For the slave names, see the collection by Seifu Metaferia.<sup>9</sup>

Finally, the frequent change of the person whom the author addresses is visible here as in the war songs honoring Ethiopian victorious kings<sup>10</sup> and in E. Nevertheless, it is interesting to note that E keeps the first person singular (I) in lines 316 and 319, in line with line 314, while in C, lines 330 and 333, it is in the 2nd person singular (thou). One of them, probably E, must have been edited. Furthermore, **ለኩነኔ ትልም አይኖረው ሰፈር** of C, line 333, is **የሌለው ስፍር** in E, line 317, describing **እሳት** of the preceding line.

All in all, EMMML 5483, fols. 65<sup>r</sup>-70<sup>v</sup> (C) is one more important contribution to the study of the development of Amharic Language and to honoring our distinguished colleague Professor Dr. Paolo Marrassini.

I thank Professor Dr. Alessandro Bausi for converting the Amharic text to Ethiopic Unicode.

Text and translation of the Amharic poem follow after the bibliographical references.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 148.

<sup>9</sup> Säyfu Mättäfäriya Frew 1972.

<sup>10</sup> Guidi 1889; and Littmann 1914.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Arras, V. 1967, *Patericon Aethiopice* = Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium 277, Scriptorum Aethiopici 53, Louvain: Peeters.
- Bausi, Alessandro 1999, "A First Evaluation of the 'Arabic Version of the Apocalypse of Paul'", *Parole de l'Orient* 24 = Samir Khalil Samir, S.J. (éd.), *Actes du 5<sup>e</sup> Congrès International d'études arabes chrétiennes* (Lund, août 1996), I, Kaslik, Liban: Université Saint-Esprit O.L.M., pp. 131–164.
- Cowley, R.W. 1977, "An Ethiopian Orthodox Catechism on the 'Five Pillars of Mystery'", *Sobormost* ser. 7, 4, pp. 298–306.
- ፤mmawwayyəs Mälläsä – Sälomon Wäldu – Mäsfən Mälläsä (እማዋይሽ መለሰ ፥ ሰሎሞን ወልዱ ፥ መስፍን መለስ) 1982 E.C. (eds), *Yä-Amarəñña Məssalayawi Nəgəggəročč ʾəḥməd ʾəḥməd ʾəḥməd ʾəḥməd ʾəḥməd* (የአማርኛ ምሳሌያዊ ንግግሮች), Addis Ababa: Ethiopian Academy of Languages (Yä-Ityoḥḥəya Q<sup>w</sup>anq<sup>w</sup>awočč Akkademi).
- Getatchew Haile – Misrak Amare 1991, *Beauty of the Creation* = Journal of Semitic Studies Monograph 16 Manchester: University of Manchester.
- Getatchew Haile 1983, "Old Amharic Features in a Manuscript from Wollo (EMML 7007)", in: S. Segert – A.J.E. Bodrogligeti (eds), *Ethiopian Studies Dedicated to Wolf Leslau on the occasion of his seventy-fifth birthday November 14th, 1981 by friends and colleagues*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, pp. 157–169.
- Getatchew Haile 2005, "An Archaic Amharic Poem on Condemning Wealth and Glory", in: (ed. G. Khan (ed.)), *Semitic Studies in Honour of Edward Ullendorff* = Studies in Semitic Languages and Linguistics 47, Leiden – Boston: Brill, pp. 255–275.
- Guidi, I. 1889, "Le canzoni geez-amariña in onore di re Abissini", *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei, Classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. 4<sup>a</sup>, 5, pp. 54–66.
- Kane, Th.L. 1990, *Amharic-English Dictionary*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Littmann, E. 1914, *Die Altamharischen Kaiserlieder*, Strassburg: J.H. Ed. Eitz & Heitz & Mündel.
- Säyfu Mättäfäriya Frew (ሰይፉ ፥ መታፊሪያ ፥ ፍሬው) 1972, "የባሪያ ፥ ስም ፥ በአማራው ፥ ባህል ፥" ("Yä-bariya səm bā-Amaraw bahl", "Slave Name(s) in the Amhara Tradition"), *Journal of Ethiopian Studies* 10/2, 127–200.



## Text

| በስመ : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ፩ አምላክ ።

fol. 65r

1 ከኹሉ : ይከፋ : ክሕደተ : አምላክ : ፈጣሪን ።  
2 ሚርተኛ : ስራየኛ : ሌባ : ቀማኛ : ነፍስ : ገዳይ ፤

3 በሐሰት : የሚገዛት : የሚመሰክር : አባይ ፤  
4 ሐማይ : ሁለት : ልሳን : ሰው : ለሰው : አጻይ ፤

5 ክርስቶስ : የሚለው : ኹለት : ባሕርይ ፤  
6 ስር : ማሺ : ቅጽል : በጣሺ : የሚያከስ : ጠቋይ ፤

7 ዘማዊ : ርኩስ : የሰው : ምሽት : አባባይ ፤  
8 አባት : እናቱን : አቃላይ ፤  
9 ሐሰት : ፈራጅ ፤  
10 የደይ : ዕቡይ ፤  
11 የባለጸጋ : ቂቂይ ፤  
12 ሰንበት : ሲስዕር : ባል : አይለይ ።  
13 ሔት : ይደርስ : ይሆን : በሰማይ ።  
14 አለበት : ነደ : እሳት : ውውይ ፤  
15 ዕመቀ : ዕመቃት : ባሕረ : እሳት : ወቀላይ ፤  
16 ጢስ : ደይን : ሲኦል : ስቃይ ፤  
17 ዳር : የሌለው : አይተው : ባይ ፤  
18 ይረዳ : የለው : ብካይ ።  
19 ዋስ : የለው : ገለጋይ ።  
20 አትእመን : ዓለምን : ሐባይ ።  
21 ዓለም : ሸጋይ ።  
22 ዓለም : ሐላፊ : ኮብላይ ።  
23 ይቀራል : በኖላ : ለተሸባባይ ።  
24 ዘመድ : የኛ : በይ : የዳኛ : አካፋይ ።

25 ስማ : ልንገርኸ : እንደኖሳ : ለእግዚአብሔር : | ተጋናይ ።  
26 ቶሎ : ተናዘክ : ጹም : ጸልይ ፤  
27 ምጽዋት : መጽውት : ለነዳይ ፤

fol. 65v

5 ክርስቶስ :] ክርስቶስን : 6 ጠቋይ ፤] ጠንቋይ : 10 የደይ :] የነዳይ : ? 17 አይተው :]  
possibly አልተው : ባይ : 19 ገለጋይ ።] for ገላጋይ : ? 20 አትእመን :] አትመን :  
21 ሸጋይ ።] ሸንጋይ : 23 በኖላ :] በኋላ : 24 በይ :] ባይ : 25 እንደኖሳ :] እንደትኖን : ?

## Translation

fol. 65 <sup>r</sup>	In the name of the Father and the Son and the Holy Spirit, one God.	
	Renouncing God, the Creator, is the worst of all (sins).	1
	(The Godless) consults a soothsayer, a charmer, (and is) a thief, a robber, a murderer,	2
	One who, taking false oath, testifies, a liar,	3
	A backbiter, one with two <i>tongues</i> , who incites quarrel between people,	4
	Who says about Christ, “He is in two natures”,	5
	Digger of (poisonous) roots, cutter of (poisonous) leaves, who consults a diviner,	6
	<i>Filthy adulterer</i> , who lures other people’s wives,	7
	Despiser of his parents,	8
	Passer of <i>false</i> judgment,	9
	A pauper who boasts,	10
	A wealthy person who is miserly,	11
	Who does not spare any holy day when he abolishes Sabbaths.	12
	What would (his fate) be in Heaven?	13
	Where there is <i>burning hot fire</i> ;	14
	<i>The deepest of the deep sea of fire and ocean</i> ;	15
	<i>Smoke of damnation</i> , Hades of torture;	16
	That has no limits nor is there anyone who orders it to stop;	17
	Where <i>weeping</i> would not help;	18
	Where there is no bondsman that would bail out.	19
	Do not believe the lying world.	20
	The world is deceitful.	21
	The world is transient, a runaway.	22
	It will remain behind for the panderer;	23
	(For) the one who says, “He is our party”, (and) who bribes a judge.	24
fol. 65 <sup>v</sup>	Listen; let me tell you, so you may be   a worshiper of God.	25
	Confess immediately and fast (and) pray;	26
	Give alms <i>to the poor</i> ;	27

9 false] that is, “unfair” or “unjust”. 11 miserly] cf. Sir 25:2/4. 24 judge] or “who shares (spoil) with a judge”.

- 28 አስራት ፡ ስጥ ፡ ከሲሳይ ፩  
 29 ከአስር ፡ አንድ ፡ (ከ)ገዛኝ ፡ ከነዳኝ ፡ ንዋይ ፩  
 30 ቀን ፡ ሳያርብ ፡ ፀሐይ ቶ  
 31 ሥጋ ፡ ከነፍስ ፡ ሳይለይ ቶ  
 32 ደንገት ፡ ሞት ፡ ሳይመጸ ፡ ድረስ ፡ ባይ ቶ  
 33 ሳይየከስኝ ፡ ሰይጣን ፡ ጠዋይ ቶ  
 34 ባድረገኸሁ ፡ በዋልኸው ፡ አበሳ ፡ ኃጢአት ፡ ወጌጋይ ቶ  
  
 35 ተብትበው ፡ ሳይወስዱኝ ፡ በንጭት ፡ ላይ ቶ  
 36 በቋራጪ ፡ ሰፍነው ፡ እንዳታይ ።  
 37 እመሬት ፡ ስትገባ ፡ አደበይ ቶ  
 38 አልቃሽ ፡ ሳይሉ ፡ ሕዋይ ፡ ሕዋይ ቶ  
 39 ዱለት ፡ አድርገው ፡ ጉባይ ቶ  
 40 እሻኝ ፡ ወዳጅ ፡ ሸሽሕ ፡ ወይ ።  
 41 እዳትመለስ ፡ ዓለሕወይ ።  
 42 ትወደው ፡ ቤትኸን ፡ ዘጋኸወይ ።  
 43 ያነን ፡ ንብረትኸን ፡ ጣልኸወይ ።  
 44 ልጅኸን ፡ ምሽትኸን ፡ መነንኸወይ ።  
 45 አንዳቸ ፡ ላይረባኝ ፡ ወይ ፡ ላታይ ቶ  
 46 ማርያምን ፡ በለዋት ፡ እማኖይ ቶ  
 47 ነፍሴን ፡ አደራ ፡ በሰማይ ።  
 48 ተማኅፀንኩ ፡ በልጅ ፡ አዶናይ ።  
 49 ሀንድ ፡ የነበር ፡ አንጌቤናይ ።  
 50 በላዔ ፡ ሰብእ ፡ ጊጉይ ።  
 51 ልጁን ፡ ምሺቱን ፡ ይበላ ፡ ሲያይ ።  
 52 ምግባር ፡ ጥኖት ፡ ጠባይ ።  
 53 ማርያምን ፡ | ጸርቶ ፡ ቢለምነው ፡ ነዳይ ቶ  
 54 ጥቂት ፡ አጠጣው ፡ ህፍነ ፡ ማይ ።  
 55 ስለዝያ ፡ ተመሀረ ፡ በሰማይ ።  
 56 መላእክት ፡ ሰገዱ ፡ በግናይ ።  
 57 ዳግመኛ ፡ ፈያታይ ፡ ቀማኛ ፡ በዳይ ፡ ነፍስ ፡ ገዳይ ።

fol. 66r

32 ደንገት ፡] ድንገት ፡ 34 ባድረገኸሁ ፡] ባደረግኸው ፡ 35 ላይ ቶ] cf. lines 35-37 and 281-282 with Arras 1967: 165 “አነፍስ ፡ ለብዌ ፡ ከመ ፡ ይጸውሩ ፡ ሥጋኪ ፡ ላዕለ ፡ ፀፀው ፡ እስከ ፡ ገዳም ፡ ወይወድዩኪ ፡ ውስተ ፡ መሬት ፡ ፍጡነ ፡ ወያበውዑከ ፡ ውስተ ፡ ገሃም ፡ ወሲኦል ።”. 36 በቋራጪ ፡] በቋራጭ ፡] ሰፍነው ፡] ሸፍነው ፡ 37 ስትገባ ፡] ሳትገባ ፡ ? | አደበይ ቶ] አደባባይ ፡ 39 ጉባይ ቶ] ጉባኢ ፡ 41 እዳትመለስ ፡] እንዳትመለስ ፡ | ዓለሕወይ ።] cf. ትመለሳለህ ፡ ወይ ፡ 42 ትወደው ፡] የምትወደውን ፡ 44 መነንኸወይ ።] መነንኸኸው ፡ ወይ ፡ 47 በሰማይ ።] “አደራ ፡ በሰማይ ፡ አደራ ፡ በምድር ፡” is a common expression that one says to the entrusted person when he/she entrusts him/her with something very important to emphasize the seriousness of the case.

	Give tithe from (your) <i>livelihood</i> ;	28
	One tenth (of) <i>the money</i> that you appropriate (and) control;	29
	Before the sun (of) the day sets;	30
	Before the body is separated from the soul;	31
	Before death comes suddenly with a summon of haste;	32
	Before <i>the wicked Satan</i> interrogates you,	33
	Regarding <i>the transgression, sin, (and) trespassing</i> you	34
	committed (and) performed;	
	Before they take you, tied to a wooden (stretcher),	35
	Covering you with a piece of cloth so you may not see,	36
	As you are interned in the earth publicly;	37
	Before (the professional) wailers cry, “Woe, woe”,	38
	Coming together, forming an assembly (and say):	39
	“ <i>Ḥṣak</i> , my dear, have you fled?	40
	Are you not returning?	41
	Did you shut your house that you love?	42
	Did you throw away your property?	43
	Did you forsake your children (and) wife?”	44
	Since none (of this) benefits you nor you will see (again),	45
	Say (rather) to Mary, “O mother,	46
	I entrust my soul (to you) in heaven.	47
	<i>I take refuge with</i> (your) Son, <i>Adonai</i> ”.	48
	There was a certain <i>nobleman</i> .	49
	That is, the <i>criminal</i> Bāla’e Säb’.	50
	<i>A poor man</i> saw (him) eating his children (and) his wife.	51
	As this being (the cannibal's) habitual good deed,	52
fol. 66r	When he   begged him, invoking (the name of) Mary,	53
	He gave him some <i>handful of water</i> to drink.	54
	For this, he was forgiven in heaven.	55
	The angels worshiped (God) <i>in singing</i> .	56
	Also (there is) Fäyatay who was a robber, an abuser (and) a	57
	murderer.	

Cf. “I will receive from you in heaven what I hereby entrusted you on earth”. 51 ረብላ ፡  
ሲብላ ፡

29 control] idiomatic. 37 you] or “Before you...” 40 Ḥṣak] the sound that wailers make.  
50 Bāla’e Säb’] Bāla’e Säb’ “cannibal” is the proper name of the man. 51 poor man] see no. 53.  
57 Fäyatay] *fäyatay* “thief” is the name of the Thief on the Right.

- 58 ክርስቶስን ፡ ሲለው ፡ በመስቀል ፡ ላይ ፥  
 59 ተዘከረኒ ፡ እግዚአ ፡ በመንግሥትከ ፡ ሠናይ ፥  
 60 ከጻድቃን ፡ አልለይ ፤  
 61 ነግ ፡ ሠልስት ፡ ሳይለው ፡ ጥቂት ፡ ቈይ ።
- 62 ቶሎ ፡ አገባው ፡ መንግሥተ ፡ ሰማይ ።  
 63 ለአምላክ ፡ ይደሉ ፡ ስብሐት ፡ ወጋናይ ፤  
 64 አኩቱት ፡ ወዕበይ ፡ በምድር ፡ በሰማይ ፤  
 65 በባሕር ፡ ወበቀላይ ፤  
 66 ለዓለም ፡ ዓለም ፡ አሜን ።  
 67 ሞት ፡ በኹሉ ፡ ስርነው ።  
 68 መጽሐፍ ፡ ብነግረው ፡ ያማኛል ፡ በ(በ)ዙህ ፡ ነው ።
- 69 እግዚአብሔር ፡ ሲያውቀው ፡ ብንአለብኝ ፡ እኔው ።  
 70 ከራሴ ፡ ውርድነው ፤ ያነለት ፡ ያግኘው ።
- 71 በጥቂት ፡ ልተወው ፤ ፡ በአጭሩ ፡ ላቁመው ።  
 72 ወሬዛ ፡ ጉልማሻ ፡ አይልኸ ፡ እንደ ፡ አንበሳ ፥
- 73 እሩጭህ ፡ እንደበሳ ፥ ሞትኸን ፡ አትርሳ ።  
 74 ሰይወስዱህ ፡ በሳሳ ፥  
 75 የሰው ፡ ከብት ፡ አታንሳ ።  
 76 ለመክበር ፡ አትሳሳ ።  
 77 ወርወለድ ፡ አታንሳ ።  
 78 አታትርፍ ፡ ከመሣ ።  
 79 ጽኑነው ፡ አበሳ ።  
 80 አለብኸ ፡ ወቀሳ ።  
 81 ገሃነም ፡ ሲገሳ ፥  
 82 አይዋጥኸ ፡ እንዳላሣ ። |  
 83 በቀደም ፡ ተነሳ ፤  
 84 አድርገህ ፡ ካሳ ።  
 85 ክርስቶስን ፡ አስተፍሣ ።  
 86 ኸህን ፡ ቃል ፡ አትርሣ ።

fol. 66<sup>v</sup>

63 ወጋናይ ፤] ወግናይ ፡ 69 ብንአለብኝ ፡] ምንአለብኝ ፡ 72 ጉልማሻ ፡] ጎልማሳ ፡ 73 እሩጭ  
 ህ ፡] ሩጭህ ፡ | አትርሳ ።] እንደምበሳ ፡/እንደ ፡ እምበሳ ፡ 74 ሰይወስዱህ ፡] ሳይወስዱህ ፡ 75 የሰ  
 ው ፡] በሳሳ ፡ | አታንሳ ።] cf. Arras 1967: 163; “ወስምዲ ፡ ምክርየ ፡ ወኅድጊ ፡ አስተጋብአ ፡ ወ  
 አመዛ ፡ ወምሂለ ፡ በሐሰት ፡ ወርዴ ፡ ወሕልያ ፡ ዘኢይበቀሩኪ ...” 81 ሲገሳ ፥] the verb must be  
 ገሳ ፡, not አገሳ ፡ as in modern Amharic; see also line 153 below. 82 እንዳላሣ ።] እንዳሣ/እንደ ፡  
 አሣ ። 86 ኸህን ፡] ይኸን ፡

	When he said to Christ on the cross,	58
	“Remember me, O Lord, in your good kingdom.	59
	Let me not be separated from the righteous”.	60
	(Christ), without saying to him, “Tomorrow (or) after	61
	tomorrow” (or) “wait a bit”,	
	Let him enter <i>the Kingdom of Heaven</i> immediately.	62
	<i>Glory and worship are meet to God;</i>	63
	<i>Thanksgiving and magnificence on earth (and) in heaven;</i>	64
	<i>(And) in the sea and the ocean;</i>	65
	<i>Forever and ever. Amen.</i>	66
	Death is nearby everyone.	67
	When I tell one (what is in) the Scriptures, he accuses me of	68
	<i>many things.</i>	
	Since God knows it, what do I care?	69
	I have fulfilled my responsibility; let him find it on that	70
	(dreadful) day.	
	Let me leave it with (only) a few (words); let me shorten it.	71
	(When) you are a <i>full-bodied young man</i> , a robust, (and) your	72
	power is like a lion’s,	
	(And) your speed is like a young calf’s, do not forget your death.	73
	(Remember it) before they take you on a stretcher.	74
	Do not appropriate others’ possession.	75
	Do not be greedy to be rich.	76
	Do not take usury.	77
	Do not take more than the principal.	78
	(These are) <i>grave trespassing</i> .	79
	You will be judged.	80
	When Hades roars,	81
fol. 66 <sup>v</sup>	Let it not swallow you like a fish.	82
	Rise up early;	83
	With a requital (for your iniquities).	84
	Give joy to Christ.	85
	Do not forget these words.	86

59 Remember...kingdom] Cf. Lk 23:42. 72 robust] *wäreza* and *golmassa* mean the same thing, “young man in his prime age,” only the former is Gəʿəz and the latter Amharic. 74 stretcher] i.e., “While you are alive.”

- 87 ነገግሁህ ፡ ንሣ ።  
 88 ልንገርህ ፡ አሁንም ፤  
 89 በተጸሐፈ ፡ ቀለም ፤  
 90 አይሸግልህ ፤ ይመስላል ፡ ሌሊት ፡ ህልም ።  
 91 ይጠፋል ፡ እንደጉም ።  
 92 አንዳቸው ፡ አይረባኸም ።  
 93 ይቀራለ ፡ ብትሞት ፡ የመጸልት ፡ ግሩም ።  
  
 94 እንደጸር ፡ ሕማም ፡  
 95 እንደአንጸፈጸፈ ፡ ደም ።  
 96 ወንጀለኛ ፡ ሲብሕም ፥  
 97 ጎይለኛ ፡ ሲደኸም ፥  
 98 ይወርዳለ ገሃነም ፤  
 99 ከአረሚ ፡ ከእስላም ፤  
 100 ሲያንከራረኩር ፡ ለዓለም ፥  
 101 ሲያለቅስ ፡ እንደዝናም ።  
 102 ከተዘጋ ፡ ማኅተም ፥  
 103 የሚወፃ ፡ የለም ።  
 104 ጸድቅ ፡ ገብቶ ፡ ገዳም ፥  
 105 በጸሎት ፡ በጸም ፥  
 106 አጥፍዕቶ ፡ ንዋም ፥  
 107 ሌሊት ፡ በቀዊ\*ም ፥  
 108 መዓልት ፡ በድካም ፥  
 109 እኸል ፡ ወኸ ፡ ሳይጥእም ፥  
 110 ይዋረሳለ ፡ ኤዶም ።  
 111 ሰውም ፡ ይኖራል ፡ በዓለም ።  
 112 ሕገ ፡ ጽድቅ ፡ ተፈጸመ ፡ ይኖረዋል ፡ እንደ ፡ አብርሃም ።  
 113 ዕሤቱ ፡ አይጠፋም ።  
 114 ይነግዜ ፡ ለብም ፤  
 115 ጉልበትም ፡ ሳይደክም ፥  
 116 ስንቅኸን ፡ አስቀድም ።  
 117 መንገድኸ ፡ ረጅም ፥  
 118 በፊትህ ፡ እንዲቆም ።  
 119 ተማኅፀንኩ ፡ በማርያም ፥

87 ነገግሁህ ፡] ስገርኩህ ፡? 90 አይሸግልህ ፤] አይሸንግልህ ፡ 93 ይቀራለ ፡] ይቀራል ፡  
 የመጸልት ፡] የመጣለት ፡ 98 ይወርዳለ] ይወርዳል ፡ 104 ጸድቅ ፡] for ጽድቅ ፡ 105 በጸም ፥] ጸ  
 is not clear; it looks like ጸ 110 ይዋረሳለ ፡] ይወረሳል ፡? 114 ይነግዜ ፡] ይህን ፡ ጊዜ ፤/ አሁን ፡  
 118 እንዲቆም ።] the copyist might have missed a line between this and the following.

---

Take my word.	87
Let me tell you now, too,	88
With the written words:	89
Let not (the world) deceive you; it is like a night dream.	90
It will dissipate like a mist.	91
It will not benefit you at all.	92
It will be abandoned when you die, when the dreadful one comes.	93
It is like <i>the pain of the spear</i> ,	94
As (the spear) which lets blood drip.	95
When the criminal becomes dumb,	96
When the powerful becomes weak,	97
He will descend to Hell;	98
With <i>the heathens</i> and the Muslims;	99
Rolling down forever,	100
Shedding tears like rain.	101
Once (the door) is shut (with) a seal,	102
No one comes out.	103
Justification is (attained by) living in the desert,	104
With prayer and fasting,	105
Losing <i>sleep</i> ,	106
<i>By standing through the night</i> ,	107
(And) <i>by toiling during the day</i> ,	108
Without taking food (and) water,	109
(Only so) one inherits the Paradise.	110
One may also live in the world.	111
If he fulfills <i>the rule of righteousness</i> , he will be like Abraham.	112
<i>His reward</i> will not be lost.	113
Take heed now,	114
Before (your) energy is weakened,	115
Precede storing your supply.	116
Your journey is long,	117
That it may stand before you.	118
(And say), " <i>I take refuge with Mary</i> ",	119

---

91 mist] cf. Ps 101:12/102:11    115 energy] lit. "(your) knee". Knee is "energy" as heart is "mind".    118 it] i.e., the supply. | you] i.e., On the day of judgment.



- 120 በቀይኝሕ ፡ እንድትቆም ።  
 121 ትፍስሕትኽ ፡ አያለቅም ፤  
 122 ለዓለም ፡ ዓለም ፡ አሜን ። fol. 67<sup>r</sup>  
 123 በስመ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ።  
 124 እናገራለሁ ፡ ጥቂት ፡ ስክዩተ ፡ ነፍስ ፤  
 125 ይኸን ፡ የሰማ ፡ ከኃጢአት ፡ እንዲመለስ ።  
 126 ከሁሉ ፡ ፍጥረት ፡ ሰው ፡ ይብስ ።  
 127 መጽሐፍ ፡ ቢነግሩት ፡ ፊቱን ፡ ሲያብእ ።  
 128 <መጽሐፍ> ፡ ነፍስ ፡ ሲገድል ፡ ደም ፡ ሲያፈስ ።  
 129 ምሽቱን ፡ አስቀምጦ ፡ ከሌላ ፡ ሲጎራደስ ።  
 130 አበልጁን ፡ ሲሰርቅ ፡ እዋርሳው ፡ ሲደርስ ።  
 131 ድንግል ፡ ሲያጠፋ ፡ ሕፃን ፡ ንዑስ ።  
 132 ሲሰርቅ ፡ ቤት ፡ ስምስ ።  
 133 ሲቀማ ፡ ሲገዛት ፡ ሲምህል ፡ ስዕል ፡ ሲደመስስ ።  
 134 አይጸም ፡ አይጸልይ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ አይደርስ ።  
 135 ሰንበት ፡ ሲስዕር ፡ በባል ፡ ሲያርስ ።  
 136 አልሰማ ፡ ብሎ ፡ ተአምር ፡ ሲነበብ ፡ ወንጌል ፡ ስደርስ ።  
 137 ቅዳሴ ፡ ሲቀደስ ፡ አልቆርብ ፡ ብሎ ፡ ሥጋ ፡ አምላክ ፡ መጽቶ ፡  
 ሲመለስ ።  
 138 እንበለ ፡ አቅም ፡ መብላት ፡ መጠጣት ፡ አለጊዜ ፡ መጉረስ ፥  
 139 ነፍሱን ፡ ሲያከሳ ፡ ስጋውን ፡ ሲያሳድስ ።  
 140 ዐለም ፡ ሲለው ፡ መጽደቅስ ፤  
 141 ጥቂት ፡ ቆይቶ ፡ ያደርስ ።  
 142 መሬት ፡ ጥፍ ፡ እስኪ ፡ ፈርስ ፡ እስኪበሰብስ ።  
 143 [መልአክ ፡] ሞት ፡ ቢመፃ ፡ በድንገት ፡ ጥርሱን ፡ አጋዖ ፡ ከንፈሩን ፡  
 ሲነክስ ፥  
 144 ደንገፃ ፡ ትወፃለኛ ፡ ነፍስ ።  
 145 ደርሳ ፡ ትቆማለኛ ፡ እሰማይ ፡ ንጉሥ ። fol. 67<sup>v</sup>  
 146 በነበረኸበት ፡ እዳ ፡ ስትከሰስ ፥  
 147 ባደረገኸው ፡ ኃጢአት ፡ ብትወቀስ ፥

120 በቀይኝሕ ፡] በቀኝህ ፡ 121 አያለቅም ፤] for አያልቅም ፡ 126 ከሁሉ ፡] ከሁሉ ፡ 127 ሲያብእ ።] እ is nor clear. 128 <መጽሐፍ> ፡] sic. 129 ሲጎራደስ ።] from ተጎራደስ ፡, not attested in the dictionaries. 132 ስምስ ።] for ሲምስ ፡ 136 ስደርስ ።] for ሲደርስ ፡ 140 ዐለም ፡] for የለም ፡ ? 141 ያደርስ ።] ያይደርስ ፡ ? 143 [መልአክ ፡]] cf. Arras 1967: 163 “መላእክተ ፡ ሞት ፡ III ፡ ዚአሁ ፡ ገጸሙ ፡ . . . ይመጽኡኪ ፡ ወያደነግፁኪ ፡ ወይወስዱኪ ፡ ኀበ ፡ ምግባርኪ ፡ ...”. 144 ደንገፃ ፡] ደንግፃ ፡/ ደንግጣ ፡

	That she may stand on your right.	120
	(Then) your <i>joy</i> will never end.	121
fol. 67 <sup>r</sup>	<i>Forever and ever.</i>   Amen.	122
	<i>In the name of the Holy Trinity,</i>	123
	I shall say a few (words of) <i>accusation of the soul</i> ,	124
	In order that he who hears this may turn from sin.	125
	Man is the worst of all creatures.	126
	He hides his face when told (what is in) the Scriptures.	127
	He murders and sheds blood.	128
	He keeps his wife and goes to another's.	129
	He stealthily goes to his (women) God-relative; he goes to his sister-in-law.	130
	He deflowers <i>little girls</i> .	131
	He steals; he digs (to break into) a house.	132
	He robs, makes a (false) oath and swears, (and) effaces icons.	133
	He does not fast nor pray, (and) he never goes to church.	134
	He abolishes the Sabbath; he plows on holy days.	135
	He refuses to listen when the miracle (of Mary) is read and the Gospel is announced.	136
	When Mass is celebrated, he refuses to take communion, (and so) <i>the body of God</i> is brought forth and returned.	137
	(By) eating and drinking <i>excessively</i> , taking food untimely,	138
	He wastes his soul (and) renews his body.	139
	When he is told that there is (no) righteousness (this way),	140
	(He thinks) that it would not happen soon.	141
	(He waits) until he becomes earth and is decomposed (and) rotten.	142
	When [the angel of] death comes suddenly, protruding its teeth and biting its lips,	143
	The soul will depart in shock.	144
fol. 67 <sup>v</sup>	It will come to,   and stand before, the Heavenly King.	145
	When tried for the debt it incurred,	146
	When charged with the sin it committed,	147

124 accusation] from Gəʿəz *sākäya* (1) “to take refuge” or (2) “to accuse”. 127 face] i.e., “he closes his ears”. 141 soon] nos. 139 and 140 are not clear. My translations of them are uncertain.

- 148 ጠበቃ ፡ አይኖረዋት ፡ ዋስ ።  
 149 በሐም ፡ ጥኖ ፡ አንድ ፡ ቃል ፡ አትመልስ ።  
 150 አብ ፡ ቢለዋት ፡ ሐሪ ፡ ጎርትምት ፡ ነፍስ ፤  
 151 በራ ፡ ትወርዳለች ፡ እሲኦል ፡ ከርስ ።  
 152 ሲቀበለዋት ፡ ሲመፃ ፡ አይምህር ፡ ዲያብሎስ ፥  
 153 እንደበሬ ፡ ሲገሳ ፡ ፍህም ፡ ሲፈልስ ፥  
 154 እንደፈረስ ፡ ሲያጮሕር ፡ ሲያነገሰግስ ።  
 155 ባሕረ ፡ ደይን ፡ ሲማታ ፡ ሲያንበስብስ ፤  
 156 ፎጂ ጊዜ ፡ የጠመቀ ፡ እሳት ፡ ከተከለስ ።  
 157 የሚነፍሐው ፡ ኃያል ፡ ነፋስ ።  
 158 እሳቱ ፡ ከእሳት ፡ የሚተኩስ ።  
 159 ነፍሱ ፡ ከነፋስ ፡ ይብእስ ።  
 160 አሻግሮ ፡ ይጥልዋት ፡ እማእከል ፡ እንደኳስ ።  
  
 161 ገሃነም ፡ የሚሉ ፡ ጭለማ ፡ ቅርናቱ ፡ ግማቱ ፡ አፍጫ ፡ የሚበጥስ ፤  
  
 162 አንት ፡ የሚያላውስ ።  
 163 በግባርዋ ፡ ተተክላ ፡ ተዘቅዝቃ ፡ በራስዋ ፡ ወርዳ ፡ ትደላለች ፡  
     ትከሰከስ ።  
 164 በላያዋ ፡ ሰሮ ፡ ጥምልያኮስ ።  
 165 ሲያመሰኳት ፡ በጥርሱ ፡ ሲተፈዋት ፡ ሲጎርስ ።  
  
 166 ወይአታየው ፡ በጨለማ ፡ ስታርመሰምስ ።  
 167 አንደግዜ ፡ አታርፍ ፡ አታስተነፈስ ።  
 168 ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አ ፡ ስታንከራረኩር ።  
 169 ዕመቀመቃቱን ፡ አትደርስ ።  
 170 ማለቅያ ፡ የለው ፡ ስታለቅስ ፥  
 171 ባሕር ፡ ያኽል ፡ ስታፈስ ።  
 172 ይብላኝላት ፡ ለዝያቸ ፡ ነፍስ ።  
 173 ልሙትላት ፡ ልፋሰስላት ።  
 174 ሰኳን ፡ እኔ ፡ ኃጥእ ፡ ጽኑስ ፥  
 175 ፈጣሪዋ ፡ አለቅስ ፥  
 176 ስትሄድ ፡ ቢያይዋት ፡ እንዳትመለስ ።

fol. 68r

154 ሲያጮሕር ፡] from Gəʿəz ጥሕረ “to roar”. | ሲያነገሰግስ ።] whatever its meaning, the form should be ሲያንገሰግስ ፡ 155 ሲያንበስብስ ፤] whatever its meaning, the form should be ሲያንበስብስ ፡ 159 ነፍሱ ፡] for ነፋሱ ፡ 161 አፍጫ ፡] አፍንጫ ፡ 163 በግባርዋ ፡] በግምባርዋ ፡ | ትደላለች ፡] obviously, from ደላ ፡ “to go”. 168 አ ፡] definitely, a part of an aborted አሚን ፡ 172 ነፍስ ።] cf. “ወይልየ ፡ ለዛቲ ፡ ነፍስ ፡”, Arras 1967: 161. 174 ሰኳን ፡] ሰንኳን ፡ 175 አለቅስ ፥] አለቀሰ ፡

	It will have neither an attorney nor a bondsman.	148
	It will be <i>dumb</i> , not replying a single word.	149
	When the Father says to it, “ <i>Go, you wretched soul</i> ”,	150
	It will descend flying down to the <i>belly</i> of Hades.	151
	The merciless Devil will come to receive it,	152
	Roaring like a bull while the <i>hot charcoal</i> breaking loose,	153
	Neighing like a horse while making noise (?).	154
	When <i>the sea of damnation</i> strikes (and) drenches,	155
	Immersing (the soul) 77 times (in the sea) mixed with fire.	156
	It blows a <i>powerful</i> wind.	157
	The fire is hotter than (normal) fire.	158
	The wind is worse than (normal) wind.	159
	It will hurl (the soul) down yonder in the middle (of Hell) like a ball.	160
	The reek (and) stink of the darkness, called Hell, blow off the nose;	161
	(They) move the stomach.	162
	(The soul) will be planted by its forehead, upside down, and go down with its head; it will go and be crushed.	163
	Temelouchos will climb upon it.	164
	He will chew it with his teeth, spit it, (and) take it (back) into his mouth.	165
	Ah, it will not see him as it gropes in the darkness.	166
	It will never rest; it will never take (enough) breath.	167
fol. 68 <sup>r</sup>	It   will roll down <i>forever</i> .	168
	It will not reach the <i>depth of the depth</i> .	169
	It will cry an endless cry,	170
	Shedding (tears) as much as a sea.	171
	I am sorry for that soul.	172
	Let me die (and) spilled in its place.	173
	Not only I, <i>the wretched sinner</i> ,	174
	Even her Creator will cry,	175
	When he sees it go, never to come back.	176

150 Go...soul] cf. Mt 25:41. 151 flying] i.e., “swiftly”. 154 Neighing...156 fire] lines 154-156 are not clear. | while...noise] not clear; the words *angäsäggäsä* and *anbäsäbbäsä* (see the next line) are not attested in the dictionaries. 155 drenches] not clear, as the preceding line. 164 Temelouchos] For a comprehensive source on this angel, see Bausi 1999: 145 ff. 172 I...for] or “Woe to”. 173 Let...place] “Let me die in your place” is a common expression of sorrow when crying for a dead person.

- 177 ወይ ፡ እኛ ፡ ይኸ ፡ ሳለብን ፡ ወዴት ፡ እንደርስ ።
- 178 እስላም ፡ ባርያ ፡ ጋላ ፡ ትርኩ ፡ አፍርጅ ፡ ደኪን ፡ ሳቅላ ፤
- 179 ሁሉ ፡ አረሚ ፡ ባላወቅ ፡ ቢደመሰስ ።
- 180 እኛ ፡ ክርስቲያን ፡ ለምን ፡ ስናውቅ ፡ እንጠበስ ።
- 181 ኃጢአታችንን ፡ ተጋለን ፡ ባንመራመር ፡ ከቄስ ፤
- 182 እንሳ ፡ ሮጸን ፡ ባንደርስ ፤
- 183 ሳይለያይ ፡ ሥጋ ፡ ከነፍስ ።
- 184 በእንተኛ ፡ ሲል ፡ መጸ ፡ ክርስቶስ ።
- 185 ተወልዶ ፡ ከድንግል ፡ ። ፡ ተጠምቆ ፡ በማየ ፡ የርዳኖስ ።
- 186 ጸሞ ፡ ጸልዮ ፡ ገብቶ ፡ ገዳመ ፡ ቆሮቶስ ።
- 187 ተገርፎ ፡ ተአስሮ ፡ በዓውደ ፡ ጲላጦስ ።
- 188 ተሰቅሎ ፡ ተወግቶ ፡ በእደ ፡ ለንጊኖስ ።
- 189 ከጎድኑ ፡ ደምና ፡ ወኸ ፡ ፈሰስ ፤
- 190 በወኸ ፡ የጠመቀ ፡ ኃጢአቱ ፡ እንዲ ፡ ደመሰስ ፤
- 191 ደሙን ፡ የቆረብ ፡ እስከ ፡ ለዓለም ፡ እንዲቀደስ ።
- 192 ለካ ፡ አደረገልን ፡ እርሱስ ።
- 193 መድኃኛ ፡ ሰጥቶናል ፡ ለኛስ ።
- 194 ዓለም ፡ ጥለን ፡ ብንመነኮስ ፤
- 195 ወ።ያስሕተናል ፡ ።
- 196 ከቀዳም ፡ ኃጢአት ፡ ብንመለስ ፤
- 197 ይኸናል ፡ እንደውሻ ፡ መርከስ ፡ ተፍቶ ፡ መላስ ። fol. 68v
- 198 ስሙ ፡ ለንገራቸው ፡ እኔስ ።
- 199 እንደተናገረ ፡ ክር(ስ)ቶስ ፤
- 200 ፩ ቃላት ፡ ወንጌል ፡ ጽሕፈ ፡ በማቴዎስ ፤
- 201 የረኅበው ፡ አጉርስ ።
- 202 የጸማው ፡ አቅምስ ።
- 203 የአረዘው ፡ አልብስ ።
- 204 እታመመ ፡ ድረስ ።

177 እኛ ፡] i.e. “አሌ ለነ ፡” | ሳለብን ፡] ሳለብን ፡ 178 አፍርጅ ፡] አፍርንጅ ፡ | ሳቅላ ፡] ሻንቅላ ።  
 181 ተጋለን ፡] “ተጋለለ ፡” in the meaning of “to admit” is not attested in the dictionaries.  
 182 እንሳ ፡] እንስሐ ፡ ? | ባንደርስ ፡] Cf. “ተንሥኢ ፡ ይእዜ ፤ ወሩዲ ፡ ኀበ ፡ ንስሐ ፡”, Arras 1967: 160. 185 ። ፡] erased. 186 ቆሮቶስ ።] ቆሮንቶስ ፡ 189 ከጎድኑ ፡] ከጎኑ ፡ 190 የጠመቀ ፡] የተጠመቀ ፡ 194 ብንመነኮስ ፡] ብንመነኩስ ፡ 195 ።] erased; but obviously ዲያብሎስ ፡ 196 ብንመለስ ፡] ብንመለስ ፡ 198 ለንገራቸው ፡] ለንገራቸው ፡ 201 አጉርስ ።] for አብላ ፡ 202 አቅምስ ።] for አጠጣ ፡ see line 249.

	Woe to us! Where shall we go, as long as this (judgment) awaits us?	177
	The Muslims, the Barya, the Galla, the Turks, the Afrə(n)ḡ, the Däkin (and) the Ša(n)qəlla,	178
	All (these) <i>heathens</i> are destroyed because of ignorance.	179
	(But) we Christians, why should we be roasted knowingly?	180
	(It is) because we do not admit our sins and show ourselves to the priest,	181
	Because we do not make haste to come to penance,	182
	Before the body and soul are separated.	183
	Christ came for our sake.	184
	He was born of Mary; ፳ he was baptized <i>at the water of Jordan</i> .	185
	He fasted and prayed entering <i>the desert of Qorontos</i> .	186
	He was flogged, bound <i>at the court of Pilate</i> .	187
	He was crucified, pierced <i>by the hand of Longinus</i> .	188
	Blood and water streamed from his side,	189
	So that the sin of whoever is baptized with water may be effaced,	190
	(And) whoever takes his blood may be justified <i>forever</i> .	191
	Ah, he did (thus) for us.	192
	He has given us the means of salvation.	193
	When we take monasticism, abandoning the world,	194
	(The Devil) will (try to) lead us astray.	195
	If we go back to (our) former sin,	196
fol. 68 <sup>v</sup>	It would be being filthy like a dog,   spitting and licking.	197
	But listen, let me tell you,	198
	That Christ has said,	199
	Writing in Matthew <i>the six words of the Gospel</i> ,	200
	Feed the hungry.	201
	Give water to the thirsty.	202
	Clothe the naked.	203
	Visit the sick.	204

178 Däkin] unidentified ethnic group. 181 priest] Mk 1:44. 186 Qorontos] this is the traditional name of the desert where Christ spent the 40 days following his baptism. 197 It...licking] cf. 2 Pe 2:22, and Prov 26:11.

- 205 ምን ፡ ይሻሐል ፡ ብለህ ፡ ተየከስ ።  
 206 እንግዳ ፡ አስሐድር ።  
 207 <ምን> ፡ የተአሰረ ፡ አስፈታ ፤  
 208 በእዳው ፡ ከብትኸህ ፡ ካስ ።  
 209 ይኸን ፡ ፈጽሞ ፡ ያደረስ ፥  
 210 ይሆናል ፡ ከነቢያት ፡ እንደ ፡ ኢሳይያስ ፥  
 211 ከሐዋርያት ፡ እንደ ፡ ጴጥሮስ ፥  
 212 ከሰማዕታት ፡ እንደ ፡ ቅዱስ ፡ ጊዮርጊስ ፥  
 213 ከጸድቃን ፡ እንደ ፡ አባ ፡ እንጦንስ ፥  
 214 እንአበለ ፡ ኅበስተ ፡ መና ፡ ሲጎርስ ፥  
 215 እንአጠጠ ፡ ፈለፍለ ፡ ኤዶምን ፡ ሲቀምስ ፥  
 216 እንደ ፡ አለበስ ፡ ብርሃነ ፡ ጸጋ ፡ ሲለብስ ።  
 217 ነፍስ ፡ ተድላ ፡ ገነት ፡ ስትዋረስ ፥  
 218 ሌባ ፡ የለበት ፡ የሚዳስስ ፤  
 219 ይገዛ ፡ የለበት ፡ ንጉሥ ፤  
 220 መከንንን ፡ የለበት ፡ የሚወርስ ፤  
 221 ዕርግና ፡ የለበት ፡ የሚያስጎነብስ ፤  
 222 ቸጋር ፡ የለበት ፡ የሚብዕስ ፤  
 223 ሕማም ፡ ደዌ ፡ የለበት ፡ የሚደቁስ ፤  
 224 ኃራ ፡ እንደሚናስ ፡ ስትፋሰስ ፡ ስትገመስ ፤  
  
 225 ከመ ፡ ላእክት ፡ ስትል ፡ ቅዱስ ፤  
 226 ከሕፃናት ፡ መሰንቆ ፡ ስብሐት ፡ ስታደርስ ፤  
 227 ምን ፡ ፈቀረቺን ፡ ያቺ ፡ ነፍስ ።  
 228 ምን ፡ ያምሕርባት ፡ ጸድቅ ፡ ነፍስ ።  
 229 እንግዲኸስ ፡ የለም ፡ አጸረ ፡ አነስ ።  
  
 230 ይኸነን ፡ ከልቦናቸን ፡ አያፍልስ ።  
 231 በሕሊናቸሁ ፡ ይነስንስ ።  
 232 ለዓለም ፡ ዓለም ፡ አሜን ።  
 233 ቃለ ፡ መጽሐፍ ፡ ስማ ።  
 234 የሰው ፡ ቃል ፡ አትስማእ ።  
 235 አትስረቅ ፡ አትቀማ ።  
 236 አትሂድ ፡ እውሺማ ።

fol. 69<sup>r</sup>

214 እንአበለ ፡] probably, እንደ ፡ አበላ ፡ see lines 215 and 216. | ሲጎርስ ፥] ኅበስተ ፡ 215 እንአ  
 ጠጠ ፡] እንደ ፡ አጠጣ ፡ ? See lines 214 and 216. | ፈለፍለ ፡] ፈልፈለ ፡ 225 ላእክት ፡] ከመላእክ  
 ት ፡ ጋር ፡ 227 ፈቀረቺን ፡] አማረቸኝ ፡ 228 ያምሕርባት ፡] the root of the Amharic አማረ ፡  
 (amarä “to be comely”, “to yearn”, “to crave”) has to be አምሀረ ፡/አምሐረ ፡ (amharä/amḥarä  
 (< መሀረ ፡/መሐረ ፡ māharä/māḥarä)). 231 በሕሊናቸሁ ፡] ቸ is not clear; it could be ቺ.

	Ask (the needy), saying, “What do you need?”	205
	Give the stranger an overnight lodging.	206
	Help the release of the imprisoned;	207
	Pay his debt with your own money.	208
	Whoever does these perfectly,	209
	Will be like Isaiah from among the Prophets;	210
	Like Peter from among the Apostles;	211
	Like Saint George from among the Martyrs;	212
	Like <i>Abba</i> Anthony from among the righteous,	213
	Who fed <i>bread of Manna</i> when he ate,	214
	Who let others drink from the spring of Paradise when he drank,	215
	Who clothed others with the <i>light of grace</i> when he was clothed.	216
	When the soul inherits the Garden of Delight,	217
	There will be no thief who would search,	218
	There will be no king who would subjugate,	219
	There will be no despot who would confiscate (possessions),	220
	There will be no old-age that would make one bend,	221
	There will be no famine that would cause suffering,	222
	There will be neither <i>illness</i> ( <i>nor</i> ) <i>sickness</i> that would crush,	223
	(The soul) will be a soldier like Menas, riding (and) being seated	224
	(with him),	
	It <i>will sanctify</i> with the angels,	225
	It <i>will glorify with the fiddle</i> with children.	226
	How I love such a soul!	227
	How beautiful is a righteous soul!	228
	As of then, there will be nothing (saying), “It is (too) short (or	229
	too) little.”	
	May (the Lord) not remove this (admonition) from our mind.	230
fol. 69 <sup>r</sup>	But spread (it)   in your thoughts.	231
	<i>Forever and ever. Amen.</i>	232
	Listen to <i>the words of the Scriptures</i> .	233
	Do not listen to people’s words.	234
	Do not steal; do not rob.	235
	Do not go to a concubine.	236

207 Help...imprisoned] Mt 25:35-36. 224 The...him] there are many saints and martyrs with this name; one of them was an equestrian (Synaxary, 15 Säne), and the other a desert father whose body was hacked (*tägämsä*) to pieces (Synaxary, 17 Yäkkatit). 229 It...little] i.e., there will be no scarcity of anything. There will be no worry. 236 concubine] *wəšəmma* is a secret lover, kept by married as well as unmarried people.



- 237 አምላክ ፡ ይኸን ፡ አይወድማ ።  
 238 ቢወስድኸ ፡ መስቀማ ፥  
 239 ለ(ዲ)ያብሎስ ፡ ሐሳማ ፥  
 240 እሲኦል ፡ ጭለማ ፥  
 241 ከጥብ ፡ የሚገማ ።  
 242 አይድርግኸ ፡ በራማ ።  
 243 ይረዳ ፡ ለማ ።  
 244 አይድርግኸ ፡ የሲኦል ፡ ጭማ ።  
 245 ቆፍረኸ ፡ ጉልማ ፥  
 246 አይሁን ፡ የሰው ፡ ፃማ ።  
 247 አልበሰው ፡ ከሸማ ።  
 248 አብላ ፡ ለደካማ ።  
 249 አጠጣ ፡ ለጸማ ።  
 250 የመጸለት ፡ ፌማ ፥  
 251 መለኮት ፡ ዘራማ ፥  
 252 በአእላፍ ፡ ከተማ ፥  
 253 ከመስቀል ፡ አላማ ፥  
 254 ሲወስዱህ ፡ በዜማ ፥  
 255 ሲለሁ ፡ አንተ ፡ መ  
 256 ወሰዱህ ፡ ሸሸልሙኸ ፡ ቀማስ ።  
 257 አለምህ ፡ ግርማ ።  
 258 ጉልማሳ ፡ ወሬዛ ፥  
 259 ስረር ፡ እንደጉዛ ።  
 260 ብረር ፡ እንደጉዛ ።  
 261 <ብረር> ፡ አትናገር ፡ ዋዛ ።  
 262 ዓለምን ፡ አታብዛ ።  
 263 አይኸንኸም ፡ ቤዛ ።  
 264 ፳፻  
 265 ይረግፋል ፡ እንደ ፡ ጤዛ ፥  
 266 በቆምህለት ፡ እዝያ ።  
 267 አትሆን ፡ ፈዛዛ ።  
 268 የክርስቶስ ፡ መዓዛ ፡  
 269 ያምህራል ፡ እንብዛ ።

241 ከጥብ ፡] ከጥምብ ፡ 242 አይድርግኸ ፡] አይድርግህ ፡ ? 243 ለማ ።] የለማ ፡ ? 244 አይድርግኸ ፡] አይድርግኸ ፡ | ጭማ ።] most probably ጭለማ ፡ (e.g. “ሲኦል ፡ ወጽልመት ፡”). 247 አልበሰው ፡] አልብሰው ፡ 249 ለጸማ ።] ለተጸ/ጠማ ፡ 253 አላማ ፥] ላ is not clear. 255 አንተ ፡ መ] አንተማ ፡ ? 256 ሸሸልሙኸ ፡] the second ሸ is not clear. | ቀማስ ።] for ቀሚስ ፡ ? 257 አለምህ ፡] አለህም ፡ ? If so, note the fact that the particle -ም precedes the suffix pronoun -ህ. 264 ፳፻] erased. 269 ያምህራል ፡] see also line 228.

For God does not like this!	237
Mästema will take you	238
To the Devil, the pig,	239
To Hades, the darkness,	240
Which stinks more than a carcass.	241
May he not put you at Ramah.	242
For there is no one (there) to help.	243
May you not be at (darkness) of Hades.	244
The private plot of land you ploughed,	245
May it not be other's <i>produce</i> .	246
Clothe (the naked) with (your) clothes.	247
Feed the weak.	248
Give the thirsty water to drink.	249
When Fema comes,	250
<i>the Divinity of Ramah,</i>	251
<i>Escorted with myriads,</i>	252
With the standard of the cross,	253
They will take you with singing,	254
Calling you, "O you!"	255
They will take you (and) array you with vestment.	256
They will say to you, "(You are) magnificent.	257
O robust, <i>full-bodied young man,</i>	258
<i>Fly</i> like a hawk.	259
Fly like a hawk".	260
Do not jest.	261
Do not have excessive worldly pleasure.	262
It won't be your redeemer.	263
[Erased].	264
It will fall off like dew,	265
On the day when you stand there,	266
Do not be inattentive.	267
<i>The fragrance</i> of Christ	268
Is exceedingly delightful.	269

238 Mästema] one of the names of Satan. 243 For...help] cf. "A voice was heard in Ramah wailing and loud lamentation; Rachel weeping for her children; she refused to console because they are no more" (Mt 2:18). 244 darkness] the text has *ግሳ* "shoe." 246 produce] lit. "toil", i.e., the product of toil. 247 clothes] *šämma*. 250 Fema] Christ. 252 Escorted] lit. "at the camp." 258 fullbodied...man] see line no. 72 above.

- 270 አትሕጉል ፡ ከዝያ ።  
 271 ዛሬ ፡ ልብ ፡ ግዛ ።  
 272 ክርስቲያን ፡ ያለኝ ፡ አሚንኸን ፡ ጠብቅ ፤  
 273 መዋዕልኸ ፡ ሳያልቅ ፥  
 274 ዘመንህ ፡ ሳያልፍ ፥  
 275 እርጅኖ ፡ ሳይመጽብኸ ፥  
 276 ጉልበትኸ ፡ ሳይደክም ፥  
 277 ጀርባኸ ፡ ሳይደርቅ ፥  
 278 ሮኸ ፡ ሳይደነቁር ፥  
 279 አይንህ ፡ ሳይጨቀጭቅ ፥  
 280 ሞት ፡ ሳይመጽብሕ ፡ አባል ፡ የሚሰቀስቅ ፥  
 281 መቃብርኸ ፡ ሳይከፈት ፥ መሬት ፡ ሳይመላብኸ ፥  
 282 እሲአል ፡ ሳትወርድ ፡ | ሳትዘልቅ ።  
 283 ባሕረ ፡ እሳት ፡ ዕሙቅ ።  
 284 ይኸነግዜ ፡ ተዘጋጅ ፡ ስንቅ ።  
 285 መንገድኸ ፡ እረጅም ፡ ዕሩቅ ።  
 286 ሰማይነው ፡ ምጡቅ ።  
 287 አብዝተሕ ፡ እጅጉን ፡ እንዳያልቅ ።  
 288 ክርስቶስን ፡ ሊቅ ፡  
 289 እንዳትኸን ፡ ሳቅ ፡ ወስላቅ ።  
 290 ነገርኸ ፡ ንሳ ፡ ቃለ ፡ ጽድቅ ።  
 291 ባታምነኝ ፡ እኔን ፡ ቃለ ፡ መጽሐፍ ፡ ጠይቅ ።  
 292 ይብላኝለት ።  
 293 ባልንጀራውን ፡ አያፈቅር ።  
 294 አባት ፡ እናቱን ፡ አያከብር ።  
 295 እግዚአብሔርን ፡ (አይፈር ።)  
 296 ሰንበት ፡ በአል ፡ አይለይ ፡ ሲሰር ።  
 297 መባ ፡ አድርጎ ፡ የሰይጣን ፡ ደንቀ ፡ መዝሙር ።  
 298 የሲአል ፡ ጥርሱ ፡ አማር ።  
 299 ቀትሮኸ ፡ እንዳውታር ።  
 300 ሰቅሎኸ ፡ እንዳጎበር ።  
 301 ወይአይኖርብኸ ፡ ግብር ።  
 302 ለምስዋሩ ፡ ተጭኖኸ ፡ ደፈር ፥  
 303 ከሰማይ ፡ የሚከብድ ፡ ከአድባር ፥  
 304 ከምድር ፡ የሚልሳቅ ፡ ከሀገር ፥

fol. 69<sup>v</sup>

280 አባል ፡] ል is not clear. 281 ሳይከፈት ፡] ሳይ is not clear. | ሳይመላብኸ ፡] ላብኸ is not clearly legible. 282 ሳትዘልቅ ።] ሳት is not clearly legible. 284 ተዘጋጅ ፡] አዘጋጅ ፡  
 296 ሲሰር ።] ሲሰራ ፡ (from Gəʿəz ሰርሐ *sārha* “labor”, “work hard”) 297 ደንቀ ፡] ደቀ ፡  
 298 የሲአል ፡] probably የሰይጣን ፡ | አማር ።] አይምር ፡ ?

	Do not be absent from there.	270
	Take heed today.	271
	You who is Christian, keep your faith,	272
	Before your <i>days</i> are finished,	273
	Before your time passes,	274
	Before old age falls on you,	275
	Before your knees are weakened,	276
	Before your back dries,	277
	Before your ears are deafened,	278
	Before your eyes dim,	279
	Before death comes to you, that disintegrates the body,	280
	Before your tomb is open, before earth is filled on you,	281
fol. 69 <sup>v</sup>	Before you descend to Hades  , before you go farther.	282
	<i>The sea of fire is deep.</i>	283
	Be ready with (your) supply now.	284
	Your journey is long (and) far.	285
	It is the <i>very high</i> heaven.	286
	(Prepare your supply) very abundantly, so it will not be finished.	287
	(Before) Christ, the Master,	288
	Lest you be <i>a derision and a scorn</i> .	289
	I am telling you; take <i>the words of righteousness</i> .	290
	If you do not believe me, examine <i>the words of the Scriptures</i> .	291
	I am sorry (for the Godless).	292
	He does not love his friends.	293
	He does not honor his parents.	294
	(He does not fear) God.	295
	He does not observe Sabbaths (and) holy days when he works.	296
	Making (all these) an offering to <i>Satan, (being Satan's) disciple</i> .	297
	The teeth of (Satan) are (merciless).	298
	He will stretch you (with it) like a web	299
	He will suspend you like a baldachin.	300
	And there will be nothing you <i>can do</i> (?).	301
	A <i>hill</i> will be heaped upon you for <i>burying</i> (you) down,	302
	Which is heavier than the sky (and) the mountains,	303
	That which is bigger than the earth (and) the land,	304

276 knees] i.e., "energy," "power". 288 Before...Master] or "Hold unto Christ, the Master".  
 289 derision...scorn] or "a laughing stock and a mockery". 291 examine] here the word *täyyaq*  
 does not mean "ask," as in modern Amharic. 298 Satan] MS, "Hades," but see lines 164 and  
 165. | merciless] ?

305 ይወርድብኸል ፡ ሲሳረር ፩  
 306 በራስኸ ፡ ላይ ፡ ሲነባበር ።  
 307 ያስጥልኸም ፡ አይኖር ።  
 308 ሞተኸም ፡ አትቀበር ።  
 309 እንደ ፡ አዕዋፍም ፡ አትበር ።  
 310 አንላኸ ፡ ትኖራለኸ ፡ ት፳፳፳፳ ፡ በዓዕርና ፡ በጋር ፩  
 311 መልክኸ ፡ መስሎ ፡ ዛር ቶ  
 312 ሲገማኸ ፡ እንደፈአሮ ቶ  
 313 ሲወጋኸ ፡ በአሽቡር ።  
 314 የሚበላኸም ፡ ነገር ቶ  
 315 አለቅትም ፡ አይሉ ፡ መዝገር ቶ  
 316 ህባብም ፡ አይሉ ፡ ነዘር ።  
 317 ይብሳል ፡ ከቸረፈር ።  
 318 ይበዛል ፡ ከሣዕር ፡ ከላህም ፡ ጸጉር ።  
 319 የዲያብሎስ ፡ ልጃቺ ፡ መራር ።  
 320 መልካቸው ፡ ጥቁር ።  
 321 እራሳቸው ፡ ቁጽር ።  
 322 ሚያቸው ፡ | መማከር ።  
 323 ጥርሳቸው ፡ ዝርዝር ።  
 324 አያዝኑም ፡ ለመስበር ።  
 325 የሰኛሉ ፡ ወይኔ ፩ በናቴ ፡ ማኅፀን ፡ ባልቀር ቶ

fol. 70r

326 ዝናም ፡ አጥፍእቶ ፡ ጠፍ ፡ ዘር ።  
 327 ምንኖነብቺ ፡ እናቴ ፡ የሀክለት ፡ ማኅደር ፩  
  
 328 በቀረብቺ ፡ የኔ ፡ ዘር ፡ መቁጸር ።  
 329 በተኛሺው ፡ ለብቻሺ ፩  
 330 ኩርትብ ፡ ብለሺ ፡ በገሊላ ።  
 331 እንዲኖር ፡ መፃ ፡ <የለው ፡ > ማለቅያ ፡ ያይኖረው ፡ ነገር ።  
 332 እሳት ፡ ይበላኸል ፡ ዘወትር ።  
 333 ለኩነኔ ፡ ጉልም ፡ አይኖረው ፡ ሰፈር ።

305 ይወርድብኸል ፡] ል is not clear. 310 አንላኸ ፡] አንድላኸ ፡ ? | ት፳፳፳፳ ፡] erased, probably a repetition of ትኖራለኸ ፡ 312 ሲገማኸ ፡] this might not be the original word. 316 ነዘር ።] apparently, a variant of ናዘራ ፡ 317 ከቸረፈር ።] ከቸነፈር ፡ ? 325 የሰኛሉ ፡] ያሰኛሉ ፡ | ባልቀር ቶ] E 312: በቀረሁ ፡. The text from here to the end is another (corrupt) copy of E 311 to 355. 326 አጥፍእቶ ፡ ጠፍ ፡] E 312: አጥቶ ፡ እንደቀረ ፡. But this could be a correction by its copyist. 327 ምንኖነብቺ ፡] ምንኖነብሽ ፡ 328 በቀረብቺ ፡] በቀረብሽ ፡ | መቁጸር ።] መቋጠር ፡, Ga'az ቋጸረ (<ቁጸረ) “to knot”; figuratively, “to conceive”. 330 ኩርትብ ፡] ኩርምት ፡ 333 ጉልም ፡] Either ጉሌም ፡ or ጉልቆም ፡ | ሰፈር ።] ስፍር ፡

	Will descend upon you flying,	305
	To be heaped upon your head.	306
	There will be no one to rescue you.	307
	You will not die and be buried (to escape).	308
	You will not fly like <i>birds</i> either.	309
	You will live alone, ፳፻፳፻ in <i>torment</i> (and) <i>agony</i> ,	310
	With your countenance looking like a <i>zar</i> ,	311
	Stinking to you like a marten (?),	312
	Piercing you with a spear.	313
	There is also something that will eat you,	314
	Which is neither a leach nor a tick,	315
	Which is neither a snake nor (poisonous) spider.	316
	It is worse than (these and) plague.	317
	It is more than the grass (and) the hair of a cow.	318
	The disciples of the Devil are terrible.	319
	Their complexion is black.	320
	(The hair of) their head is kinky.	321
fol. 70 <sup>r</sup>	Their preoccupation   is plotting.	322
	Their teeth are spread apart.	323
	They are heartless when crushing.	324
	They make one wish, "Woe to me! Why have I not remained in the womb of my mother?"	325
	(Like) a failed seeding, destroyed by (excessive) rain.	326
	O my mother, what would have happened to you, about sleeping during that day's night,	327
	If you had done without the conception of my seed?	328
	I wish you had slept alone,	329
	Separately, coiling yourself.	330
	There is coming something that has no end:	331
	Fire will consume you constantly.	332
	There is never measurement for damnation, at any time.	333

311 zar] a person inhabited by an evil spirit which foretells events. 313 spear] *ašbur* is not attested in the dictionaries, but it cannot be other than "spear." 319 terrible] lit. "bitter". 323 apart] i.e., like the saw. 326 rain] or "lacking rain," as in E 312. 333 There...time] or "Damnation has neither (limited) number nor measurement".

334 ለኃጥእ ፡ የለው ፡ ስመ ፡ ምስክር ።  
 335 ይወርድብሃል ፡ ስያንኮረኩር ፥  
 336 ዘለዓለም ፡ ዘይነብር ።  
 337 እንግዲህ ፡ የለም ፡ መኮበር ፤  
 338 የፊሪዳ ፡ መስበር ፥  
 339 በዝፋን ፡ መሸጥርጥር ፥  
 340 ሸርቦ ፡ ከወይዛዝር ፡  
 341 አስጋርዶ ፡ ማንገራገር ፥  
 342 ዜጋን ፡ ማንገራገር ፥  
 343 ንሣ ፡ ተቈራኝ ፡ ወለባ ፡ ስብር ፡ እጅ ፡ እስኪሰበር ።

344 እንግዲኸስ ፡ ተፈጸመኛ ፡ የዓለም ፡ ነገር ፤  
 345 ምስራቅ ፡ እስከ ፡ ምዕራብ ፤  
 346 ሰሜን ፡ እስከ ፡ ደቡብ ።  
 347 ቿጀጀ ፡ ዐመት ፡ የዘነመ ፡ ዝናም ፥  
 348 የበቀለ ፡ እክልና ፡ ሣዕር ፥  
 349 ደንገያና ፡ እንጭት ፥  
 350 ሰውና ፡ አዕዋፍ ፥  
 351 በክንፍ ፡ የሚበሩ ፡  
 352 ከዋክብት ፡ ያሉ ፡ በአየር ፥  
 353 አንዱን ፡ ከአንዱ ፡ ቢቁጽሩ ፥  
 354 ያንድ ፡ ኃጥእ ፡ ነፍሱ ፥  
 355 ኩነኔው ፡ ይልጎቃል ።  
 356 ኀዘኑ ፡ ለቅሶው ፡ መስፈርት ፡ ያይኖ(ረ)ው ።  
 357 ፳፻፲፱ ፡ ዘለዓለም ፡ ሲገርፉት ፥ |  
 358 በሲኦል ፡ ጨገር ።  
 359 አሁንም ፡ ይነን ፡ ነገር ፥  
 360 ምሳሌ ፡ የሌለው ፡ ነገር ።  
 361 ተምህሮ ፡ ያያስተምህር ፥  
 362 ያይተያይ ፡ ይመጻል ፡ ብሎ ፡ ፈርቶ ፡ የሚያስተናብር ፥

fol. 70<sup>v</sup>

334 ምስክር ።] E 334: ዝክር ፡ 335 ስያንኮረኩር ፥] ሲያንኮረኩር ፡ 337 እንግዲህ ፡] ን is partially erased. | መኮበር ፤] መኮበር ፡ ? Lines 337 to 344 remind us of the admonition by Macarius the Great: “አይቴ ፡ ሀሎ ፡ መባልዕት ፡ ጥዑም ፡ ወሰትየ ፡ ወይን ፡ አይቴ ፡ ሀሎ ፡ ፍሥሐ ፡ ወተውኔት ፡ ምስለ ፡ ደቂቅ ፡ ወአዝማድ ፡ ...”, Arras 1967: 162. 339 መሸጥርጥር ፥] መሸጥን ሞን ፡. E 324: መሸጥር ፡ 341 ማንገራገር ፥] E 326: መነጋገር ፡ 343 ስብር ፡] E 329: ሰብር ፡ 347 ቿጀጀ ፡] obviously ቿጀጀ ፡ or ፹፪ ፡ 348 እክልና ፡] እህልና ፡ as in E 333. 349 እንጭት ፥] እንጨት ፡ 353 ከአንዱ ፡] E 337 adds ዓመት ፡ 357 ፳፻፲፱ ፡] ይኖር ፡ (?) | ሲገርፉት ፥] ት is illegible. 358 በሲኦል ፡] በ is illegible; E 340: በሲኦል ፡ 359 ይነን ፡] ይህንን ፡/ይህንን ፡ 362 ያይተያይ ፡] E 353: ጌታውን ፡] የሚያስተናብር ፥] not clear.

	<i>The sinner</i> does not have a name (worthy) of mention.	334
	(Torture) will descend upon you rolling,	335
	<i>That will live forever.</i>	336
	As of now, there is no mutual aggrandizement (among friends),	337
	Killing a fattened steer,	338
	Showing off on the throne,	339
	Jesting with ladies,	340
	Talking behind a curtain,	341
	Mistreating the poor,	342
	(Commanding) “Come on, be bound with (your adversary);	343
	break the <i>wäläba</i> until (his) arm is broken.”	
	But as of now, worldly pleasures have come to an end,	344
	(From) east to west,	345
	(From) north to south.	346
	The rain that fell eight thousand years,	347
	<i>The grain</i> and <i>grass</i> that grew,	348
	The pebbles and woods,	349
	People and <i>birds</i> ,	350
	Which fly with wings,	351
	<i>The stars</i> that are in the sky,	352
	If one adds these together,	353
	One sinner's soul's	354
	Punishment will be more (than the total).	355
	His grief (and) his cry will be measureless.	356
fol. 70 <sup>v</sup>	He will [live] <i>forever</i> , flogged,	357
	With the rod of Hades.	358
	And now, (regarding) this matter,	359
	It is a thing that has no likeness.	360
	He who has learnt but does not teach,	361
	He who compromises (not) fearing that the invisible will be	362
	coming,	

334 The...mention] E 318: “The sinner does not have a memorable name”. 342 Mistreating] perhaps, related to “*gərəngrit*” “tying someone’s hands behind his/her back”. See Kane 1990: 1938. 343 *wäläba*] according to Säyfu Mätafäriya Frew 1972: 153, plural of the *Wäläyatta* word of ወለላጽ “the highest of the four classes of the *Wäläyatta* society. 347 thousand] i.e., the time given for the life of the world. 356 measureless] or “Grief (and) cry ...”.



363 የሰነፍቸኝም ፡ ግብር ፥

364 ህሊና ፡ ልቡ ፡ ከአሰበው ፡ ፳ ሳይደርስ ፡ ጽልመት ፡ (ለ)ብሰው ፡ እን  
ዲቀር ።

---

363 ግብር ፥] E 354: ልንገርህ.

---

Including the wish of the slothful, 363  
Will remain clothed with darkness, without achieving what his 364  
mind has thought.

Getatchew Haile

The Hill Museum & Manuscript Library, Saint John's University, Collegeville, MN  
ghaile@albanytel.com



ALESSANDRO GORI

**Fame (and debts) beyond the sea:  
two mentions of imām Aḥmad b. Ibrāhīm in an Indian Arabic source**

The episode of the *ḡihād* of *imām* Aḥmad b. Ibrāhīm is deeply engraved in the historical memory of the Ethiopians, both Muslims and Christians. The events of the military campaign led by the Islamic leader play a decisive role in shaping the reciprocal perceptions of the two communities.

I remember that I first learnt of *imām* Aḥmad during a class of Paolo Marrassini on the history of Ethiopia at the University of Florence. It was one of my first steps in the study of the Islamic culture in Ethiopia. It is thus with a deeply felt gratitude that I dedicate this brief note on two so far unnoticed texts dealing with *imām* Aḥmad to the loving memory of that great scholar who was my teacher and mentor.

ʿAbd al-Qādir b. Šayḥ b. ʿAbdallāh al-ʿAydarūs and his *al-Nūr al-sāfir ʿan aḥbār al-qarn al-ʿāšir*

ʿAbd al-Qādir al-ʿAydarus was born in the Āl ʿAydarus, a well-known branch of the Saqqāf clan of the Ba ʿAlawī group of South Yemeni *sayyid*-s (descendants of Ḥusayn b. ʿAlī b. Abī Ṭālib). The eponymous ancestor of the family is traditionally considered to be ʿAbdallāh b. Abī Bakr al-Sakrān b. ʿAbd al-Raḥmān al-Saqqāf of Tarīm (d. 1461) who was nicknamed al-ʿAydarās by his father.<sup>1</sup>

---

1 The proposed explanation of the unclear *laqab* al-ʿAydarūs in al-Šillī (ed. 1319 A.H., II: 152; from ʿAtayrūs interpreted as a name of the lion) must be taken as a kind of folk-etymology. General information on the group can be found in Löfgren *Encyclopaedia of Islam*<sup>2</sup> s.v. “ʿAydarūs”.

The ʿAydārūs spread in the Arabian Peninsula, in India and Indonesia following the well-known routes of the “Ḥaḍramī Diaspora”.<sup>2</sup> They are revered everywhere as a house of piety, learning and nobility and provided (and provide) the Muslim communities where they settled with devotedly venerated holy men and highly respected ʿulamāʾ.

The main steps of the life of ʿAbd al-Qādir<sup>3</sup> can be easily traced back, as the Indian Muslim learned man inserted a short autobiographical note in his main work.<sup>4</sup> Moreover, an amount of information on him is collectable in Muḥammad b. Abī Bakr al-Šillī’s *Mašraʿ al-rawī*, one of the most important historical sources on the Yemenite *sāda*.<sup>5</sup>

ʿAbd al-Qādir was born on 20<sup>th</sup> *rabīʿ al-awwal* 978 A.H. (20 August 1570) in Aḥmadābād in Gujarat where his father had eventually ended after staying in Zabīd, Mecca and Šīhr. His mother was an Indian slave. She was donated to his father by a charitable woman member of the royal family of Gujarat. Despite her servile status, she was pious, humble and full of many other good qualities.<sup>6</sup>

ʿAbd al-Qādir went through the full *curriculum studiorum* of the learned man studying the Qurʾān, theology, *fiqh* and mysticism under the guidance of many different scholars. He eventually became a teacher and a sufi master of

2 Research of the spread of the *Ḥaḍramī*-s in the Indian Ocean area is a well-established field in Islamic studies: see, among others, Freitag–Clarence-Smith 1997, Ho 2006 and, specifically on the presence of the *Ḥaḍramī* in Eritrea, Miran 2012.

3 The author is mentioned in *GAL* II, pp. 418–419, S II, p. 617. See also Ayman Fuʾād Sayyid 1974: 228.

4 ʿAydārūs 2001: 444–453. The text has a strong hagiographical tone so that one could perhaps speak of an *auto-hagiography* better than an autobiography. A partial English translation of this section of the *Nūr* was published by Michael Cooperson as a contribution to a volume on Arabic autobiography (Reynolds 2001: 208–215).

5 Al-Šillī 1319 A. H./1901–02, vol. II, pp.147–152 reproduces also the autobiographical text of ʿAbd al-Qādir contained in the *Nūr al-sāfir* (on al-Šillī, d. 1682, see *GAL* II, p. 383, *GAL* S II, p. 516; Ayman Fuʾād Sayyid 1974: 245–246). In *Aydārūs* 2001: 11–13 the editors of the *Nūr* provide a short biography of ʿAbd al-Qādir which summarizes a long list of Arabic sources.

6 The worthiness of the slave-mother of ʿAbd al-Qādir is proved by the fact that she died on Friday and her last words were the Islamic profession of faith (*tahlīl*: “La ilāha illā allāh”). As sign of appreciation of her piety, her grave was placed next to the shrine of her holy husband. The sometimes irritating hagiographical character of the “autobiography” of ʿAbd al-Qādir apparently was not noticed by the translator who interpreted it only according to some of the most current concepts of modern literary criticism (by the way, this highly disputable approach is followed in the whole volume edited by Reynolds).

the Qādiriyya brotherhood and started writing books and having lots of students flocking to him. In his autobiographical note ʿAbd al-Qādir indulges in enumerating his achievements in all the branches of the Islamic traditional learning and in describing his works. Quite expectedly, this possibly annoying self-praising is done only *ad maiorem Dei gloriam* in strict accord with the traditional literary and theological paradigm of the “taḥadduṭ bi-niʿmat Allāh” (speaking of the divine grace: cfr. Quran 93:11).<sup>7</sup>

Among the peculiarities of ʿAbd al-Qādir’s personality, there is his bibliophilia: he was a passionate book collector who made many efforts to reach and acquire rare books everywhere in the world. Apparently he managed to make up a remarkable library putting together his findings with the volumes he inherited from his father.

ʿAbd al-Qadir died in 1628 in Aḥmadābād where he is buried.<sup>8</sup> His literary production is wide and multifaceted.<sup>9</sup>

In prose, among others, he produced two commentaries on the *Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn* of al-Ġazzālī, a commentary on the *Ṣaḥīḥ* al-Buḥārī and three texts on the biography of the Prophet. He wrote also poetry collected in a *dīwān* called *al-Rawḍ al-arīḍ wa-al-fayḍ al-mustafīd* which is still unpublished.

The most famous work of ʿAbd al-Qādir is without doubt the *Nūr al-sāfir ʿan aḥbār al-qarn al-ʿāšir*.<sup>10</sup> The *Nūr* is basically a historiographical text organized according to a year after year annalistic structure and collecting in-

7 Cfr. ʿAydarūs 2001: 453 where ʿAbd al-Qādir openly refers to this model mentioning some other famous authors who before him wrote about themselves. Among these authors, he quotes also the most famous representative of this literary genre Ġalāl al-Dīn al-Suyūfī whose autobiography (on which see Sartain 1975 and 1975b) is exactly entitled *al-Taḥadduṭ bi-niʿmat Allāh*.

8 According to a gloss contained in the manuscript which was the base for the first printed edition of the work (see ʿAydarūs 2001: 444, note of the editor 1) the exact date of death of the author of the *Nūr* should be the 10<sup>th</sup> *muḥarram* 1037 (21 August 1627). The *Nūr* also mentions also the birth of the son of the author Šayḥ b. ʿAbd al-Qādir al-ʿAydarūs (year 998 A.H. [1589–90], ʿAydarūs 2001: 592–593).

9 It is beyond the scope of the paper to try to build up a complete list of the works of ʿAbd al-Qādir which is not available so far. A comparison among the titles appearing in the sources, those mentioned by the author himself in his autobiography and those retraceable in the catalogues of manuscripts would surely produce a list of at least thirty different works.

10 A short but acute and insightful analysis of the *Nūr al-sāfir* and its author from a historical perspective can be found in the BA thesis of Carol Ross 2012. Ho 2006 makes wide use of the book from a specific anthropological perspective which is rightly criticized in Ross 2012: 5–6.

formation on events of the sole 10<sup>th</sup> century of the hegira. The greatest part of the data contained in the *Nūr* regards famous people whose date of death fell in the period between 901 and 1000 of the Islamic calendar (September 21, 1495 – October 7, 1592). According to the colophon of the author, the work was completed on 12<sup>th</sup> *rabī<sup>c</sup> al-tānī* 1012 A.H. (19<sup>th</sup> September 1603 C.E.).

In the first place, the *Nūr* can thus be considered as belonging to the genre of *wafayāt*.<sup>11</sup> This is the way his author also sees its work:

“... I mentioned in [my work] the obituaries of the people whose date of death I managed to ascertain among all those who died in this century”. The persons whose biography is described in the *Nūr* are “the learned men, the saints, the judges, the men of culture, the kings and the prominent personalities” of any geographical origin (“Egyptian, Syrian, Hijazene, Yemenite, Anatolian, Indian, from the Mašriq and the Mağrib”).<sup>12</sup>

However, ‘Abd al-Qādir did not want to limit his work to a collection of obituaries but decided to “include also mention of events, happenings, marvelous stories. For every personage a peculiar event occurred to him will be mentioned together with some poetry he composed”. So in the end he hopes that his book will be “A book of tales, jurisprudence, history and *belles lettres*”.<sup>13</sup>

A cursory analysis of the names of the people mentioned in the *Nūr* shows that the author clearly focused his attention on his fellow members of the Bā ‘Alawī group, especially those still living in Yemen. These are the most recurrent persons and their biographies are the longest and most detailed. Besides them, ‘Abd al-Qādir also presents some information on Indian learned men and rulers, on scholars of different origin but living in Mecca or Medina and finally but interestingly on four Ottoman sultans<sup>14</sup> and three sultans of Gujarat.<sup>15</sup>

11 Biographical dictionary made up of a collection of obituaries. The most famous representative of this genre is Ibn Ḥallīqān’s *Wafayāt al-a‘yān*. For a literary appreciation of this genre see e.g. Fahndrich 1973. It is remarkable that an apparently abridged version of the *Nūr* (mentioned in Ayman Fu‘ād Sayyid 1974: 228) significantly carries the title *Wafayāt al-akābir fī al-qarn al-‘āšir* where the word *wafayāt* is mentioned in the very title.

12 ‘Aydārūs 2001: 17.

13 “Arġū an yakūna hāḍa al-kitāb kitāb ḥadīṭ wa-fiqh wa-ta’rīḥ wa-adab”: ‘Aydārūs 2001: 18.

14 *Sulṭān* Salīm al-‘uṭmānī (‘Aydārūs 2001: 171), *sulṭān* (actually *ṣeḥzade*) Bāyazīd al-‘uṭmānī (‘Aydārūs 2001: 340), *sulṭān* Sulaymān b. Salīm al-‘uṭmāniyayn (‘Aydārūs (2001: 396), *sulṭān* Salīm b. *sulṭān* Sulaymān al-‘uṭmāniyayn (‘Aydārūs 2001: 466–467).

15 *Sulṭān* Maḥmūd b. Muḥammad (‘Aydārūs 2001: 137–138), *sulṭān* Muẓaffar Šāh b. Maḥmūd (‘Aydārūs 2001: 256–257), *sulṭān* Maḥmūd Šāh (‘Aydārūs (2001: 339–340).

Besides the obituaries, as stated in the introduction, the author notes also some important events in the *Nūr*: they are basically shocking facts (floods, plagues, tempests, fires, earthquakes, astronomical phenomena and other natural catastrophes or unusual events) which have certainly a historical relevance but are evidently mentioned also to impress the reader and arouse his emotions. Jurisprudence is also present, as the book contains two sections dealing with the problem of the permissibility of coffee<sup>16</sup> and an excursus on the legal status of the holy men and their miracles.<sup>17</sup> In the end, the *Nūr* can really be considered as a text of *adab*, a concoction of historiography, geography, entertaining and exciting stories and tales and interesting and educative information.<sup>18</sup>

The *Nūr* apparently enjoyed a relatively high reputation in the Arabic-Islamic world. The manuscript tradition of the work is so far very partially known: Brockelmann lists 9 manuscripts of which 7 are kept in India and two in Europe (London and Leipzig [fragment]). Ayman Fu'ad Sayyid mentions two more manuscripts kept respectively in Turkey and Egypt. The 2001 printed edition is based on a manuscript kept in the al-Aḥqāf library in Tarīm<sup>19</sup> whose text has been collated with the *editio princeps* published in Bagdad by Muḥammad Rašīd al-Šaffār in 1934. Even if these data are too incomplete to draw any conclusion, one could tentatively infer that the main area of circulation of the text was India.

There are hints to the presence of the *Nūr* in Yemen, in Egypt and Syria. The work was supplemented by the above mentioned Yemeni learned man al-Šillī who wrote a *takmila* under the title *al-Sanā' al-bāhir bi-takmil al-nūr al-sāfir*.<sup>20</sup> The Egyptian Zayn al-Dīn Muḥammad Madyan b. 'Abd al-Raḥmān al-Ṭabīb [al-Qūṣūnī] (d. after 1634) produced an excerpt of the *Nūr* containing only the information about the Egyptian personages mentioned by 'Abd al-Qādir.<sup>21</sup> Finally, the *Nūr* became one of the main sources of the famous

16 'Aydārūs 2001: 190–193.

17 'Aydārūs 2001: 128–131 and 259–260.

18 This highly mixed character of the work makes it difficult to use the *Nūr* as a reliable historical source (see on this point the remarks by Serjeant 1963: 39).

19 Collection Ibn Sahl, *ta'rīḥ* 2206 (dated to the 11<sup>th</sup> century A.H./1592–1689). On the al-Aḥqāf library see van den Boogert 1992.

20 See *GAL* II, p. 383, S II, p. 516, Ayman Fu'ad Sayyid 1974: 245.

21 The work is contained the manuscript Leiden, University Library 1042 (*GAL* S II, p. 617; cfr. Voorhoeve 1957: 257). The same Muḥammad Madyan also wrote a collection of *wafayāt* of famous people who died in the 10<sup>th</sup> century of the *hiġra* (Voorhoeve 1957: 320–321).



*Šaḡarāt al-ḡahab fī aḥbār man ḡahab* the huge biographical dictionary of the Syrian Ibn ʿImād al-ḥanbalī (d. 1679).

Further research is however needed to assess the real success of the text in the Islamic world.

#### Imām Aḥmad in the *Nūr al-sāfir*: the texts

For the scholars of Ethiopian Studies, the *Nūr al-sāfir* has one very specific reason of interest. The text mentions twice the famous *imām* Aḥmad b. Ib-rāhīm, leader of the expansionist movement that the Muslims of the Horn carried out at the mid of the 16<sup>th</sup> century.<sup>22</sup>

There can be no doubt that the events of the *ḡihād* of *imām* Aḥmad found an immediate echo in India (particularly in Gujarat) and the fame of the leader of the Muslims of the Horn became established in the Subcontinent. Information about the momentous facts in Ethiopia did not remain only an oral tradition moving across the Indian Ocean but also entered the Islamic Arabic historiography of India. The *imām* and his military found thus their way into the *Ẓafar al-wāliḥ bi-muẓaffar wa-āliḥ* a chronicle written by ʿAbdallāh Muḥammad b. ʿUmar al-Makkī al-Āṣafī al-Ulūḡhānī (nicknamed *al-Ḥāḡḡī Dabīr*; d. after 1611) and devoted the history of the sultans of Gujarat and of the Muslim rulers in Northern India.<sup>23</sup>

In his work al-Ulūḡhānī refers how he was impressed by the massive presence of brave soldiers of Ethiopian origin (the so-called *Rūmīḥānī*) in the Gujarati army. He then acquired a copy of the *Tuḥfat al-zamān taʾrīḥ man manna bihi al-karīm al-mannān*<sup>24</sup> and apparently was driven to the conclusion that the Ethiopian troops in India were made up of the descendants of the Christian Ethiopians defeated and enslaved in “al-Dayr”, where the troops of

22 The *ḡihād* of *imām* Aḥmad is probably the most important event in the history of pre-modern Ethiopia. Among the very wide bibliography, for a first orientation one may consult the general article F.-Chr. Muth, “Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī”, *EAE* 1 (2003), pp. 155–158.

23 For some general information on al-Ulūḡhānī see *GAL* S II, pp. 599–600. The work of Ulūḡhānī was published by Denison Ross, 1910, 1921 and 1928 translated into English by Lokhandwala 1970 and 1974 (the translation is sometimes far from being accurate and many times definitively incorrect).

24 This is the title of the Arabic chronicle (variants: *Tuḥfat/Bahḡat al-zamān* more commonly known in scholarly literature as *Futūḥ al-Ḥabaša* (*GAL* II, p. 410, *GAL* S II, p. 569) narrating the events of the *ḡihād* of Aḥmad b. Ibrāhīm. The bibliography on this text is bulky: see, among others, F.-Chr. Muth, “Futūḥ al-Ḥabaša”, *EAE* 2 (2005), pp. 593–594; a recent analysis of the text in the PhD thesis of Chekroun 2013.

the *imām* overwhelmed the forces of the Negus.<sup>25</sup> To reinforce his hypothesis and to prove to the readers the admirable courage of the Ethiopians, al-Ulūghānī decides to include an excerpt from the *Futūḥ al-Ḥabaša* in his text.<sup>26</sup>

The long quotation of the *Tuḥfat al-zamān* – *Futūḥ al-Ḥabaša* in al-Ulūghānī's *Ẓafar al-wāliḥ* is well-known to the researchers on Islam in Ethiopia who do not fail to mention it when necessary,<sup>27</sup> even if a detailed and careful textual analysis of the excerpt of the *Futūḥ al-Ḥabaša* contained in the *Ẓafar al-wāliḥ* is a task still to be accomplished.<sup>28</sup>

The two mentions of the *imām* in the *Nūr al-sāfir* (practically contemporary to the *Ẓafar al-wāliḥ*) have passed so far completely unnoticed. Here are the texts.

°Abd al-Qādir first refers to Aḥmad b. Ibrāhīm in his entry for the year [9]34 (1527-28):<sup>29</sup>

وفي سنة اربع وثلاثين اخذ الامام الجراد احمد مدينة هرر من بلاد الحبشة  
وضعف عن مقاومته سلطانها وكان من ولد سعد الدين و لم يزل امر الامام  
بعد يعظم حتى صار الى ما صار اليه واستفتح كثيرا من بلاد الحبشة وقهر

25 The reference is to the battle of Aldīr, read al-Dayr by Denison Ross 1921: 578 and Eddir in the French translation of Basset 1897: 17–18, Basset 1897b: 39–40; the connection of this toponym with the Arabic word Dayr “monastery” is rejected by Basset 1897b: 147 note 1; however the same author lists the toponym under \*DYR in the Arabic index (Basset 1897: 356), thus considering *al* as the definite article. It was the first big clash between the *imām*'s forces and the Christian army. According to the *Futūḥ al-Ḥabaša* some of the prisoners caught there were actually sent by Aḥmad b. Ibrāhīm to the emir Sulaymān of Zabīd who enslaved them (Basset 1897: 19, Basset 1897b: 43–44). It is theoretically possible that some of these slaves were further sold on the Indian market and subsequently freed to become part of several different local armies (on the Habšīs – the Ethiopians of India most of which were employed as soldiers – see R. Pankhurst, “India, relations with”, *E Ae* 3 [2007], pp. 142–145, esp. p. 143).

26 Denison Ross 1921: 578–579 and 584–599; Lokhandwala 1970: 468–470 and Lokhandwala 1974: 475–487.

27 Cerulli 1971: 118–119; Muth, “Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī”, *E Ae* 1 (2003), pp. 155–158; Id., “Futūḥ al-Ḥabaša”, *ibid.* 2 (2005), pp. 593–594 and Chekroun 2013: 82–83 (apparently based only on the above mentioned English translation).

28 One more text about Ethiopia which was known in India is the *Sīrat al-Ḥabaša* of al-Ḥaymī (d. 1660). Two manuscripts of this work have been detected so far in the Subcontinent, one in Bankipore and another in Rampur (van Donzel 1986: 77).

29 °Aydarus 2001: 265.

الكفار وواظب على الجهاد والغزو في سبيل الله ونقل عنه في ذلك ما يبهر العقول حتى سمعت بعضهم يقول ما تشبه فتوحاته الا بمثل فتوحات الصحابة وناهيك فيمن يكون بهذه المثابة وكذلك حكى من امر شجاعته حكايات غريبة قالوا وكانت اموره جميعا على قوانين الشرعية الغراء حتى انه كان يخرج الخمس من الغنيمة ويصرفه الى اقارب النبي (صلعم)

رأى بعض الاخيار النبي (صلعم) ومعه ابو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم وعندهم الامام المذكور قال الراي فقلت يا رسول الله من هذا الرجل قال هذا الرجل نشأ فصلاح به بلاد الحبشة وكانت هذه الرؤيا قبل ان يترقى الامام الى هذا المقام ورأى بعضهم العيدروس وهو يقول لا تسموه سلطانا ولا اميرا سموه امام المسلمين

وبالجملة فكان هذا الرجل من آيات الله تعالى رحمه الله تعالى آمين

In the year 34 the *imām*, the *garād* Aḥmad<sup>30</sup> conquered the city of Harar in the land of al-Ḥabaša. The sultan of the city was too weak to resist to him, even if he was one of the descendants of Saʿd al-Dīn. The power of the *imām* steadily kept increasing and became as strong as it eventually was. He conquered a big part of the land of al-Ḥabaša and crushed the unbelievers. He kept persistently carrying out the *ḡihād* and making military expeditions for the cause of God. From him about his military activity stories are transmitted which dazzle so much the mind that I heard someone saying: “No conquests are equal to his but those of the Companions of the Prophet”. How excellent is the one who reaches that level! Uncommon tales are narrated about his bravery. It is said that all his behaviours were based on the laws of the noble *ṣarīʿa* to such a point that he was setting apart a fifth of the loot to give it to the relatives of the Prophet.

A pious person saw the Prophet with Abū Bakr, ʿUmar, ʿUṭmān and ʿAlī and the *imām* was with them. The one who had the vision narrates: “I said: ‘O messenger of God, who is this man?’ The Prophet responded: ‘This man will grow up and thanks

30 I prefer the variant *ḡarād* (i.e. *garād*, a title carried by local rulers in the Horn of Africa; on it see A. Gori, “Gärad”, *EAE* 2 [2005], pp. 696–697) attested in the manuscript of al-Aḥqāf instead of *ḡawād* which appears in the printed editions (ʿAydārūs 2001: 265 note 1). The modern editors evidently corrected a word which was unknown to them. It is remarkable that the *imām* Aḥmad is given the title of *garād* only in a couple of Christian sources (“Letter of 1550 from the King of Abyssinia to the King of Portugal” in Whiteway 1902: 116–117 and “Letter from the King of Abyssinia to the Governor of India which was despatched [sic!] in 1551” in Whiteway 1902: 120) but no Islamic text except the one I am here discussing calls him so.

to him the country of Abyssinia will be restored'. This vision happened before the imām had reached his high rank". Someone saw al-ʿAydārūs saying: 'Do not call him sultan nor emir! Call him *imām* of the Muslims'.

To sum up this man was a sign of God the Highest (may God the Highest have mercy of him!).

The second passage of the *Nūr* about Aḥmad b. Ibrāhīm can be found under the heading "year [9]39 (1532-33)".<sup>31</sup>

وفي سنة تسع وثلاثين قفل سيدي الشيخ الحد عبد الله العيدروس من الحج الى عدن وامر ولده سيدي الشيخ الوالد بالذهاب الى الامام احمد الجراد بالحبشة بسبب دين لحقه ففعل وحصل المقصود على احسن الوجوه واجملها ورجع الى عند والده بعدن في مدة يسيرة جدا وقضى الله عنه ذلك الدين الذي كان استدانه في سفره الى الحج ورأيت بخط سيدي الوالد أن جائزة الجراد لهم كانت الف وخمسمائة ذهب

In the year 39, my grandfather *ṣayḥ sayyidī* ʿAbdallāh al-ʿAydārūs came back from the *ḥaġġ* to ʿAden in a caravan. He ordered to his son, my father, to go to the *imām* Aḥmad *al-ġarād*<sup>32</sup> in Abyssinia because of a debt which had incurred to him. He did that and reached the goal in the best and easiest way. He came back to his father in Aden in a very short time. God settled the debt that he [the *imām*] had made with him [*ṣayḥ* ʿAbdallāh] during his journey to the *ḥaġġ*. I saw a document written by the hand of my father that the reward of al-Ġarād<sup>33</sup> for them was 1500 golden pieces.<sup>34</sup>

These two passages of the *Nūr al-sāfir* are interesting at least from two points of view: they provide us with some previously unknown details about the biography of *imām* Aḥmad b. Ibrāhīm and they give us further insight into the circulation of information and texts among Ethiopia, Yemen and Gujarat in the 16<sup>th</sup> century.

31 ʿAydarus 2001: 273.

32 As in the previous passage, I choose the variant *al-ġarād* attested in the manuscript of al-Aḥqāf instead of the reading *al-ġawād* introduced by the editors of the printed edition.

33 The printed text reads *al-ġawād* but I correct in *garād* according to the two other similar occurrences.

34 The episode is mentioned also by Ross 2012: 39–40.

### Imām Aḥmad in the *Nūr al-sāfir*: an assessment of the texts

Differently from Ulūghānī, °Abd al-Qādir °Aydārūs neither quote nor refers in any way to the *Futūḥ al-Ḥabaša* in the *Nūr*. Hints to a possible knowledge of Šihāb al-Dīn's work by al-°Aydārūs could be however be detected in his text.

The story of the holy man (*ba°d al-aḥyār*) who had a vision of the Prophet and the four *ḥalīfa*-s foretelling the exceptional fate of the *imām* is narrated also in the *Futūḥ al-Ḥabaša* where the dreamer otherwise unknown Sa°d b. Yūnus al-°Arġī<sup>35</sup> and in his dream the third *ḥalīfa* °Uṭmān is absent.<sup>36</sup>

The brief mention of Abū Bakr b. °Abdallāh al-°Aydārūs (d. 1508 the “patron saint” of Aden)<sup>37</sup> appearing to some unidentified person to order him to call Aḥmad b. Ibrāhīm “imām” and not “emir nor sultan” corresponds exactly to a famous passage of the *Futūḥ al-Ḥabaša*.<sup>38</sup> The granting of the title of *imām* to Aḥmad b. Ibrāhīm was a relevant moment in the career of the personage and played a crucial role in the creation of his public (religious-political) image marking his irreconcilable rupture with the rulers of the Walasma° dynasty and his stepping up to the leadership of the *ġihād* movement.<sup>39</sup>

In direct connection with this hagiographic episode, the *Nūr al-sāfir* highlights the victory of *imām* Aḥmad on the ruler of Harar and the beginning

35 Basset 1897: 13, Basset 1897b: 29–30; for the passage in Ulūghānī see Denison Ross 1921: 579.

36 On this episode see Cerulli 1971: 118, note 22 who refuses to consider the absence of °Uṭmān as due to Shiite influence. It is remarkable that the text of Ulūghānī has the odd reading “šānšalaḥ” which corresponds to “naša°a fa-šalaḥa” of the *Nūr* and “yuṣliḥu allāhu ta°ālā biḥ” (Basset 1897: 13) of the *Futūḥ*.

37 The text of the *Nūr* has only “°Aydārūs” which is evidently used as an antonomastic for the renowned holy man.

38 Basset 1897: 13; 1897b: 27–29. In the *Futūḥ* the vision has one more protagonist: together with Abū Bakr b. °Abdallāh al-°Aydārūs an elsewhere unknown Aḥmad b. Muḥammad b. °Abd al-Wāḥid al-Qurašī al-Tūnisī appears in dream to šayḥ Muḥammad b. Aḥmad al-Dahmānī al-Maġribī. This last šayḥ is actually the son of the previous one. His genealogy mentioned in Basset 1897: 4 runs: Muḥammad b. Aḥmad b. Muḥammad b. °Abd al-Wāḥid b. Yūsuf b. Ya°qūb al-Qurašī al-Tūnisī al-Dahmānī al-Maġribī. The name is not retraceable in the most common repertoires. However, his *nasab* makes him a descendant of the famous Tunisian saint of Qurayshite origin Abū Yūsuf Ya°qūb al-Dahmānī al-Tūnisī (d. 1224, buried in al-Qayrāwān; the town of al-Dahmānī in Northern Tunisia derives its name from this holy man). The mention of this personage (and other individuals) of Maġribī origin in the *Futūḥ* is remarkable and would deserve more in-depth investigation.

39 On the usage of the title *imām* by Aḥmad b. Ibrāhīm see Wagner 1975 and Cerulli 1971.

of his government in the city. So far no exact date for this real turning point in the history of the whole area has been fixed and any time between 1525 and 1527 has been indicated as a possible chronological location.<sup>40</sup> In his *Nūr* ʿAbd al-Qādir dates the episode to 1527-28 thus making the later dating of the event more reliable.

The reference to the defeated emir of Harar as a descendant of Saʿd al-Dīn proves that the ʿAbd al-Qādir was acquainted with the history of the Muslims of Ethiopia and with sultān Saʿd al-Dīn who had acquired great fame as a martyr of the Islamic cause.<sup>41</sup>

Beside these few specific data and elements, the passage of the *Nūr* contains only a general praise of the *imām* and of his political and military activity in an almost panegyric tone which resembles many sections of the *Futūḥ al-Ḥabaša* without literally reproducing any of them.

The basic reason for ʿAbd al-Qādir to extoll Aḥmad b. Ibrāhīm is that he was a righteous and pious ruler who implemented the Islamic law in every aspect of the social life.<sup>42</sup> The conquest of Ethiopia and his victory on the Christians also deserve to be admired: the *imām* was a courageous fighter and his bravery and military skills are comparable only to those of the companions of the Prophet.<sup>43</sup>

It is evident that at the moment when he wrote his *Nūr* ʿAbd al-Qādir was perfectly aware of the death of the *imām*.<sup>44</sup> Most probably the author also knew of the disastrous outcomes of the *imām*'s attempt to conquer Ethiopia.<sup>45</sup> However, the final defeat of Aḥmad b. Ibrāhīm does not apparently diminish the value of his *ḡihād* which remains worthy to be heartedly admired.

40 Muth, "Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī", *E Ae* 1 (2003), p. 155; E. Wagner, "Harar history till 1875", *E Ae* 2 (2005), pp. 1015–1019, esp. p. 1015.

41 On Saʿd al-Dīn (d. 1413) sultan of Ifat and martyr of the *ḡihād* see E. Wagner, "Saʿdaddīn Abū ʿl-Barakāt Muḥammad b. Aḥmad Ḥarb Arʿad", *E Ae* 4 (2010), pp. 444–445.

42 Particularly relevant is the mention of the correct sharing of the booty a fifth of which was granted by the *imām* to the descendants of the Prophet (to whom also ʿAbd al-Qādir belonged) present in his army.

43 The reference to the Companions of the Prophet could not be casual: one could perceive in it a underlying reference to the "first *hiġra*" to Ethiopia and to the presence of the *ṣaḥāba* at the court of the *naġāšī*.

44 ʿAbd al-Qādir uses the eulogy for a deceased person (*raḥimahu allāh taʿālā*) mentioning the name of the *imām* for the last time at the end of the section

45 It is noteworthy that the text has the verb *istaftaḥa* instead of *fataḥa*.

The second short passage that ʿAbd al-Qādir al-Aydarūs devotes to *imām* Aḥmad in his *Nūr* reveals a so far totally unknown detail of the biography of the “conqueror of Abyssinia”.

According to the text, the grandfather of ʿAbd al-Qādir, ʿAbdallāh came back to Aden in 1532-33 from his pilgrimage to Mecca and sent his son (the father of the author), Šayḥ b. ʿAbdallāh to Ethiopia to meet personally *imām* Aḥmad. The aim of the mission was to obtain the settlement of a debt of 1,500 pieces of gold that the leader of the Ethiopian *ḡihād* had incurred in while ʿAbdallāh was travelling to the *ḥaḡḡ*. No further detail is given and the background and circumstances of the event remain completely obscure.

The passage of the *Nūr* confirms that the *imām* Aḥmad b. Ibrāhīm had direct and tight relationships not only with local rulers, military commanders and the Ottoman authorities in Yemen but also with the most outstanding representatives of the Yemenite intellectual and political elite (as the ʿAydarūs branch of the Bā ʿAlawī can be considered).

Besides, this section of the *Nūr* gives a clear hint as to how ʿAbd al-Qādir came to know about the events in Ethiopia.

It is well known that members of the Bā ʿAlawī were surely present in the rows of the army of the *imām*<sup>46</sup> and their direct participation to the events quite naturally fostered the diffusion of information about the war within the different branches of the group in the Horn of Africa, in Yemen and in India.

In the case of ʿAbd al-Qādir al-Aydarūs, however, it was not the general network of the *ḥaḡḡ* expatriates but a specific, private family connection the way by which the news about the *ḡihād* in Ethiopia and its leader reached India and were included in the *Nūr*.

Finally, the texts I have analysed do not provide a clear prove that ʿAbd al-Qādir directly knew or read the *Futūḥ al-Ḥabaša*. However, his family background and his bibliophilia make reasonable to hypothesize that he was acquainted with the text of Šihāb al-Dīn’s chronicle.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- ʿAydarūs, ʿAbd al-Qādir 2001, *al-Nūr al-sāfir ʿan aḥbār al-qarn al-ʿāšir*, Bayrūt: Dār Sādir.  
 Ayman Fuʿād Sayyid 1974, *Maṣādir taʾrīḥ al-yaman fī al-ʿaṣr al-islāmī - Sources de l’histoire du Yémen à l’époque musulmane* = Textes et traductions d’auteurs orientaux T. VII, Le Caire: Institut français d’archéologie orientale.

46 On the presence of Yemenite *sayyid*-s in the army of the *imām* Aḥmad see Martin 1975 and Gori 1995.

- Basset, R. 1897, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVIe siècle) par Chihab Eddin Ahmed ben 'Abd El Qâder surnommé Arab-Faqih. Texte arabe* = Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger – Bulletin de Correspondance Africaine XIX–XX, Paris: Ernest Leroux Editeur.
- Basset, R. 1897b, *Histoire de la conquête de l'Abyssinie (XVIe siècle) par Chihab Eddin Ahmed ben 'Abd El Qâder surnommé Arab-Faqih. Traduction française et notes* = Publications de l'Ecole des Lettres d'Alger – Bulletin de Correspondance Africaine, Paris: Ernest Leroux Editeur.
- van den Boogert, N. 1992, "The manuscript library of Tarīm in Wādī Haḍramawt", *Manuscripts of the Middle East* 6, pp. 155–157.
- Cerulli, E. 1971, "L'Islam etiopico", in: E. Cerulli, *L'Islam di ieri e di oggi* = Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente 64, Roma: Istituto per l'Oriente, pp. 113–133.
- Chekroun, A. 2013, *Le Futūḥ al-Ḥabaša : Écriture de l'histoire, guerre et société dans le Bar Sa'ad ad-din (Éthiopie, XVIe siècle)*, Thèse de doctorat d'histoire sous la direction du professeur Bertrand Hirsch, présentée et soutenue publiquement à Paris le 23 novembre 2013, Paris: École doctorale d'histoire de l'Université Paris 1 Panthéon-Sorbonne, Centre d'études des mondes africains (UMR 8171).
- Denison Ross, E. 1910, Edward, *An Arabic History of Gujarat. Ṣafar ul-wāli bi Muṣaffar wa ālih*, vol. 1, London, (reprint: Islamic Geography 257, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1997/1997).
- Denison Ross, E. 1921, *An Arabic History of Gujarat. Ṣafar ul-wāli bi Muṣaffar wa ālih*, I–III, London, 1921 (reprint: Islamic Geography 258, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1997).
- Denison Ross, E. 1928, *An Arabic History of Gujarat. Ṣafar ul-wāli bi Muṣaffar wa ālih*, I–III, London, (reprint: Islamic Geography 258, Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften, 1997).
- EAe = S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, 1: A–C; 2: D–Ha; 3: He–N; (in cooperation with A. Bausi), 4: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 2005, 2007, 2010.
- Fahndrich, H.E. 1973, "The Wafayāt al-A'yān of Ibn Khallikān: A New Approach", *Journal of the American Oriental Society* 93, pp. 432–445.
- Freitag, U. – W.G. Clarence-Smith (eds) 1997, *Hadhrāmī Traders, Scholars and Statesmen in the Indian Ocean, 1750s–1960s*, Leiden: Brill.
- GAL I = Brockelmann, C. 1898, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 1. Band, Weimar: Verlag von Emil Felber.
- GAL II = Brockelmann, C. 1902, *Geschichte der arabischen Litteratur*, 2. Band, Berlin: Emil Felber.
- GAL S I = Brockelmann, C. 1937, *Geschichte der arabischen Litteratur*, erster Supplementband, Leiden: Brill.
- GAL S II = Brockelmann, C. 1938, *Geschichte der arabischen Litteratur*, zweiter Supplementband, Leiden: Brill.
- GAL S III = Brockelmann, C. 1942, *Geschichte der arabischen Litteratur*, dritter Supplementband, Leiden: Brill.
- Gori, A. 1995, "Alcune considerazioni e precisazioni preliminari sull'origine e la natura delle presenze islamiche non autoctone nelle comunità musulmane d'Etiopia", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 55, pp. 406–436.
- Ho, Engseng 2006, *The Graves of Tarim: Genealogy and Mobility across the Indian Ocean*, Los Angeles: University of California Press.



- Lokhandwala, M.F. 1970, *Zafar ul-Wālih bi Muzaffar wa Ālihi. An Arabic History of Gujarat (English translation)*, vol. 1 = Gaekwad's Oriental Series, 152, Baroda: Oriental Institute.
- Lokhandwala, M.F. 1974, *Zafar ul-Wālih bi Muzaffar wa Ālihi. An Arabic History of Gujarat (English translation)*, vol. 2 = Gaekwad's Oriental Series, 157, Baroda: Oriental Institute.
- Martin, B.G. 1975, "Mahdism, Muslim Clerics, and Holy Wars in Ethiopia, 1300–1600", in H.G. Marcus – J. Hinnant (eds), *Proceedings of the first United States Conference on Ethiopian Studies, 1973*, East Lansing: Michigan State University, Africa Studies Center, pp. 91–100.
- Miran, J. 2012, "Red Sea Translocals: Hadrami Migration, Entrepreneurship, and Strategies of Integration in Eritrea, 1840s–1970s", *Northeast African Studies* 12/2, pp. 129–168.
- Ross, C. 2012, *Unveiling Identity. Discovering 'Abd al-Qādir b. Šayḥ b. 'Abdallāh al-'Aydārūs in al-Nūr al-sāfir 'an aḥbār al-qarn al-'āšir*, a thesis submitted to the Faculty of Emory College of Arts and Sciences in partial fulfillment of the requirements of the degree of Bachelor of Arts with Honors, Department of Middle Eastern and South Asian Studies, Atlanta: Emory University.
- Reynolds, D.F. (ed.) 2001, *Interpreting the Self. Autobiography in the Arabic Literary Tradition*, Berkeley – Los Angeles – London: University of California Press.
- Sartain, E.M. 1975, *Jalāl al-dīn al-Suyūfī*, Volume 1: *Biography and background* = University of Cambridge Oriental Publications 23, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sartain, E.M. 1975b, *Jalāl al-dīn al-Suyūfī*, Volume 2: *Al-Taḥadduth bi-ni'mat allāh* = University of Cambridge Oriental Publications 24, Cambridge: Cambridge University Press.
- Serjeant, R.B. 1963, *The Portuguese off the South Arabian Coast*, Oxford: The Clarendon Press.
- Al-Šillī, Muḥammad b. Abī Bakr 1319 A.H./1901–22, *al-Mašra' al-rawī fī manāqib al-sāda al-kirām āl Abī 'Alawī*, I-II, al-Qāhira: al-Maṭba'a al-'āmira al-šarafīyya.
- Voorhoeve, P. 1957, *Handlist of Arabic manuscripts in the Library of the University of Leiden and other collections in The Netherlands* = Codices Manuscripti VII, Leiden: Bibliotheca Universitatis.
- Wagner, E. 1975 "Imamat und Sultanat in Harar. Ein Beitrag zur Auseinandersetzung zwischen religiösem und weltlichem Herrschaftsanspruch in islamischen Randgebieten", *Saeculum* 26, pp. 283–292.
- Whiteway, R.S. 1902, *The Portuguese Expedition to Abyssinia in 1541–1543 as narrated by Castanhoso with some contemporary letters, the short account of Bermudez, and certain extracts from Correa*, London: Hakluyt Society (reprint: Nendeln, Liechtenstein: Kraus Reprint Limited, 1967).

Alessandro Gori  
University of Copenhagen  
frd322@hum.ku.dk

FELICE ISRAEL

### Gli studi etiopici di Štefan Kociančič\*

Il semitista Štefan Kociančič risulta a grandi linee noto ai cultori di storia goriziana grazie a studi relativamente recenti<sup>1</sup> che in parte dipendono dalla segnalazione, avvenuta circa una cinquantina d'anni fa, da parte di G. Hugues,<sup>2</sup> valido cultore di storia locale. Questi soffermandosi sulla figura dello studioso goriziano ne ha segnalato non solo una grammatica etiopica (geez),<sup>3</sup> dal titolo *Elementa linguae Aethiopicae*;<sup>4</sup> lo stesso studioso ha segnalato anche un lessico<sup>5</sup> sempre dell'etiopico (geez) dal titolo *Lexicon Aethiopico-Latinum auctore Stefano Kozianzhizh*, Goritiae 1858 – nel frontespizio del quale si vedrà il titolo dell'opera anche in etiopico (fig. 1).<sup>6</sup> La grammatica risulta redatta su 11 fogli delle dimensioni di cm 8 x 32 mentre il lessico consta essere costituito da un manoscritto di 317 pagine delle dimensioni di cm 21 x 30 per ogni foglio; ogni pagina è inquadrata e vi appaiono due colonne di testo.

Chi scrive era venuto precedentemente a contatto con la figura di Kociančič<sup>7</sup> e pertanto comprese la necessità di rendersi conto quali fossero le effettive conoscenze della lingua etiopica possedute dal Kociančič stesso, figura

---

\* L'autore ringrazia caldamente la direzione del Seminario di Gorizia per avergli facilitato in tutti i modi la consultazione del materiale relativo al Kociančič dandogli facoltà di riprodurre il frontespizio e l'introduzione alle figg. 1–3.

1 Vedasi per una bibliografia in primo luogo Lukman 1925–1932; oggi si rivela indispensabile il volume *Congresso Kociančič* 1984; vedasi note 8 e 13, nonché Precely 1984.

2 Hugues 1958, con bibliografia dell'autore, pp. 76–77.

3 Seminario di Gorizia, collocazione Ms a 57, inventario BST 63.

4 Cfr. infra per la valutazione dell'opera.

5 Seminario di Gorizia, collocazione Ms a 58.

6 Cfr. infra per la valutazione dell'opera.

7 Israel 2010: 73–74, nn. 71–73, in particolare 73.

ben nota anche nel campo degli studi sloveni.<sup>8</sup> Nella vita quotidiana la figura del nostro studioso era quella di un dotto sacerdote che viveva a Gorizia, città allora sotto la dominazione austriaca. In questa città che fu definita da G.I. Ascoli<sup>9</sup> “tollerante e concorde” la popolazione di lingua slava conviveva pacificamente con quella di lingua germanica oltre che con quella naturalmente di lingua italiana. Il linguista goriziano ebbe modo di intrattenere con lui dei rapporti non solo scientifici ma anche amichevoli.<sup>10</sup> Gli studi linguistici da lui intrapresi si possono comprendere come il compimento della sua missione sacerdotale perché la conoscenza delle lingue semitiche gli permetteva di procedere nell’insegnamento dell’esegesi biblica e gli studi di linguistica slovena gli permettevano di compiere la sua opera di evangelizzazione tra le classi popolari.

Per quanto riguarda gli studi ebraici prima G. Tamani<sup>11</sup> ha dato un catalogo delle sue opere ebraiche e poi il nostro amico M. Grusovin<sup>12</sup> ne hanno dato sia un breve elenco che la descrizione del contenuto. Sulle sue opere di natura semitistica si è anche già soffermato G. Tamani<sup>13</sup> indicando anche le singole lingue semitiche studiate dallo studioso goriziano. Se si vuole fare una rassegna delle medesime si deve dire, ma ciò è comprensibile dall’ufficio di “professore di Studia Biblica Veteris foederis” esercitato da Kociančič presso il seminario Gorizia, che la lingua semitica meglio conosciuta e più studiata da lui nei propri scritti fosse l’ebraico biblico. I suoi scritti in gran parte di natura didattica trattano temi che nell’odierno insegnamento dell’ebraico nel nostro paese verrebbero definiti “ebraico elementare” perché volti a introdurre lo studente alla lettura dell’ebraico<sup>14</sup> ed alla traduzione di un testo semplice da leggere e commentare dal punto di vista grammaticale; il testo scelto dal Kociančič a tale scopo fu, come avviene talvolta ancora ai nostri

8 La principale opera slavistica di St. K. è costituita da un dizionario sloveno-tedesco per il quale si veda l’articolo Cronia 1954. Vedasi inoltre Marušič 1984a, 1984b.

9 Vedasi l’opuscolo politico di G.I. Ascoli, *Gorizia italiana, tollerante e concorde. Verità e speranze nell’Austria del 1848*, Gorizia: Tipografia Paternolli, edito tra settembre e dicembre 1848, con cui Kociančič ebbe, secondo Hugues 1958: 76, dei rapporti negli anni 1844–1861, e Grusovin 2002; cfr. anche la nota seguente.

10 Cfr. Grusovin 2002: 389, lettera nr. 13. In particolare cfr. Israel 2010: 89, n. 148 per la analisi di questi rapporti.

11 Tamani 1984a; cfr. anche Tamani 1984b, in particolare pp. 32–33; Marušič 1984b: 109.

12 Grusovin 2002.

13 Tamani 1984b: 31, n. 9.

14 Tamani 1984a: 31–36.

tempi, alcuni passi della Genesi.<sup>15</sup> Nel descrivere le sue conoscenze dell'ebraico non si deve però dimenticare come esse si estendessero anche all'ebraico postbiblico al punto da permettergli di corrispondere in ebraico con S.D. Luzzatto<sup>16</sup> ed altri dotti israeliti quali il bibliografo Joseph Almanzi<sup>17</sup> e Aronne Luzzatto.<sup>18</sup> Tra suoi scritti in ebraico devono essere ricordati anche altri scritti in onore di altri ecclesiastici;<sup>19</sup> la composizione di scritti ebraici, in poesia o in prosa, da parte del Kociančič era comunque una pratica comune anche di altri ebraisti più o meno noti di quel tempo che notoriamente composero esercizi del genere non solo in ebraico ma anche in siriano.<sup>20</sup> La necessità di approfondire i suoi studi ebraici spinse poi il Kociančič alla compilazione di un lessico di abbreviazioni ebraiche<sup>21</sup> il cui significato egli aveva bisogno di riconoscere per comprendere speditamente il loro significato negli scritti rabbinici dove essi sono frequentissimi. Accanto all'ebraico, che resta la lingua semitica meglio conosciuta dal Kociančič, anche altre lingue semitiche erano a lui note come risulta dalla presenza di grammatiche concernenti il siriano e l'arabo nella biblioteca del Seminario di Gorizia.<sup>22</sup>

15 Tamani 1984a: 11–12.

16 *Celeberrimi Samuelis Davidis Luzzatto paucae quaedam epistolae hebraicae quibus adjecta sunt alia quaedam hebraica scripta* Edidit Stephanus Kociancic Studia Biblica Veteris Foederis in Seminario centrali Goritensi professor, recurrente anno quinquagesimo erectionis ipsius Seminari, Goritiae: Seitz, 1868. All'opuscolo sono aggiunte altre lettere ebraiche ricevute da Joseph Almanzi e Aronne Luzzatto. Collocazione Ms i 3.

17 D.G., "Almanzi Joseph", *Jewish Encyclopedia* I, p. 429, e *ibid.* "Almanzi, family". Per le lettere ad Almanzi vedasi Grusovin 2002: 18, 20–21, 27–28.

18 Chi scrive non ha potuto per il momento identificare il personaggio in questione. Le lettere di Kociančič si trovano in Grusovin 2002: 12, 12–13, 13–14, 14–15, 21–22, 23–24.

19 Ms i 3. Le lettere ebraiche sono indirizzate a Golmayer, pp. 10–11; Johann Haerst, pp. 16–17; Mozetic p. 26; Pio IX, pp. 28–29; Karle, pp. 59–60.

20 Chi scrive per conoscenza diretta può citare l'esempio di Amedeo Peyron o di S.D. Luzzatto per il siriano. La monografia a cura di Curto 1998, rivela l'eccellente dominio del Peyron non solo del copto per cui cfr. Donadoni 1998 e Kasser 1998, ma anche del siriano e dell'ebraico per cui cfr. Pennacchietti 1998 e Mengozzi 1998.

21 *Rase tebot hoc est Capita dictionum seu scripturae compendia in libri et scriptis Judaeorum passim occurrentia in tyronum usum atque commodum potissimum collecta inque hoc opusculum congesta* per Stephanum Kozianzhich professorem studii biblici veteris foederis in Seminario centrali Goritensi, collocazione Ms i 7.

22 Tamani 1984a: 30.

Per quanto concerne il siriano si deve segnalare la copia manoscritta sia della grammatica<sup>23</sup> che della cretomazia<sup>24</sup> di Georg Wilhelm Kirsch, per quanto concerne l'arabo una copia, sempre manoscritta, della grammatica di Andreas Oberleitner<sup>25</sup> deve essere servita allo studioso goriziano per apprendere i rudimenti di questa lingua. Inoltre ed infine, anche se conservato presso la Biblioteca di Stato, un manoscritto arabo-cristiano di interesse catechistico studiato da G. Furlani:<sup>26</sup> ma la conoscenza di queste due lingue era presupponibile nella sua formazione sia per evidenti necessità linguistiche che esegetiche, come confermano alcune voci del dizionario etiopico da lui composto,<sup>27</sup> dove ad esempio a p. 4 s.v. *haymānot* appare la comparazione con l'arabo *haymana* o con il siriano *heman*. L'introduzione a questo lessico (cfr. Appendice, l. 5) ci segnala la data in cui il Kociančič iniziò a studiare assieme al suo amico Giovanni Glavina e poi suo successore sulla cattedra di ebraico al seminario di Gorizia, la lingua etiopica. Le modalità con le quali ciò avvenne e soprattutto quali letture furono usate per apprendere il lessico della lingua sono indicate alle pp. vii-viii del dizionario qui riprodotte (figg. 2-3).

Per quanto riguarda la sua conoscenza linguistico-grammaticale dell'etiopico si deve tenere sempre conto di quanto dichiarato dallo stesso Kociančič, che a p. vii del *Dizionario* (cfr. Appendice, ll. 11-12) una prima iniziazione alla linguistica etiopica la ebbe dalle *Lectioes Syro-Arabicae Samaritanae-Aethiopicae* di Joannes Gottfried Hasse, del 1788,<sup>28</sup> dove la tav. IV in

23 M. Georgii Guilielmi Kirschii, *Lexicon Syriacum Chrestomathia*, Hasse a.D. 1789, editum accomodatum et descriptum ab K.St., Goritiae Anno Domini MDCCCL, collocazione Ms v 2.

24 M. Georgii Guilielmi Kirschii, *Chrestomathia Syriaca Maximam Partem Historici Argumenti exscripta ex ejusdem a. 1784, Goritiae 1846 ab St. Kozyanczih*, collocazione Ms v 3.

25 Andreas Oberleitner, *Fundamenta linguae Arabicae ex XXX Oberleitner edita Viennae 1822 excerpta a S.K., Goritiae anno Domini 1841*.

26 Furlani 1923.

27 Appendice, l. 6.

28 Quest'opera è di fatto una breve comparazione di queste quattro lingue per le quali nelle tavole finali sono presentati sinotticamente degli schizzi grammaticali delle quattro lingue e una brevissima antologia di letture per le medesime; per il geez cfr. pp. 101-110. Questa antologia comprende alle pp. 101-102 Ps. 1 e 19, a pp. 103 Cant 4:1-7, Matt. 6:1-16 comparato con siriano ed arabo alle pp. 105-106 e p. 107 Luca 1:68-80. Oltre ai suddetti passi biblici la mini antologia comprende a p. 105 il testo *Festum nativitatis* tratto dalla *Grammatica aethiopica* di Ludolf e *Passio Christi* sempre da Ludolf. Le tavole finali di comparazione sinottica delle quattro lingue del volume presentano: la I, gli alfabeti delle medesime; la II, il verbo regolare, divisa tra verbi regolari e flessione temporale e personale; la III la fles-

particolare presenta uno schizzo comparativo della flessione nominale e pronominale di queste lingue che gli concesse grazie alle sue conoscenze di ebraico, siriano ed arabo di comprendere la struttura di base del geez per poi studiarsi la flessione di questa lingua partendo dallo schizzo grammaticale del geez fatto da E. Castell nella poliglotta del Walton da lui diligentemente copiata al pari delle altre grammatiche, per procedere allo studio di altre lingue semitiche. Ciò risulta dalle sue seguenti dichiarazioni che appaiono alla p. 11, qui testualmente riportate:

linguae Geez sive Aethiopicae fere ad verbum descripsi ex harmonica brevi grammatica sex linguarum orientalium, hebraicae nimirum, chaldaicae, Syriacae, Samaritanae, aethiopicae at praemissae Lexico heptaglotto edit. ab Edm. Castellus, Londini 1669.

Solo a partire dal 1857<sup>29</sup> il Kociančič dichiara di aver avuto a disposizione la prima edizione della grammatica etiopica di A. Dillmann<sup>30</sup> che apparve appena nel 1857, giusto un anno prima della fine della redazione della prima composizione del dizionario, nel settembre 1858. Volendo ora valutare l'estensione cronologica degli studi etiopici da parte del Kociančič si deve tenere conto, come risulta dalla prefazione al lessico etiopico (cfr. Appendice, l. 5), che essa ebbe inizio nel settembre 1856 e continuò ben dopo la redazione finale del Settembre 1858 (cfr. Appendice, ll. 29–34 come riportato sopra). In conclusione il Kociančič ebbe modo di curare la composizione del suo lessico almeno fino ai primi anni del 1870, includendo lemmi che man mano apparivano nelle opere a stampa e che precedentemente non erano noti: il testo completo in etiopico del Vecchio Testamento o degli apocrifi libri dei Giubilei, Henoch e dello pseudopigrafico Pastore di Herma. Questi lemmi precedentemente non conosciuti nel lessico del geez sono aggiunti nel lessico ad inchiostro di tonalità nera, più scura di quella degli altri, frequentemente nella colonna sinistra del foglio con indicazione del relativo passo. Volendo valutare il valore effettivo di questo dizionario si deve constatare come essa risulti in ambito semitico forse l'opera più originale del Kociančič in primo luogo perché le sue personali indagini gli fecero inserire nel lessico materiali prima sconosciuti ed in secondo luogo perché dal punto di vista della completezza lessicografica si deve tenere conto che la data finale delle opere consultate e

---

sione dei verbi deboli; la IV infine i nomi con i pronomi suffissi e il verbo con i pronomi suffissi.

29 Cfr. Appendice, l. 29.

30 Cfr. M. Kleiner, "Dillmann, Christian Friedrich August", in *EAe* 2 (2005), pp. 160a–161b.

schedate è di poco anteriore alla pubblicazione del grande ed ancora necessario lessico etiopico di A. Dillmann avvenuta nel 1865. A differenza del Kociančič, A. Dillmann, grazie alla sua diretta conoscenza dei manoscritti etiopici presenti in vari musei (Berlino, Londra e Oxford) poté tenere, come appena ricordato, conto dei materiali presenti in testi apocrifi o pseudoepigrafici che gli consentirono di costituire lo strumento di lavoro allora disponibile che fosse più aggiornato relativamente ai testi schedati.

Come breve conclusione, se volessimo valutare l'effettiva conoscenza del geez da parte di Stefano Kociančič dovremmo dire che essa era soprattutto di natura lessicale e che dal punto di vista linguistico il settore della grammatica meno chiaro a lui era quello del sistema verbale che non aveva precedentemente trovato una descrizione scalare come quelle proposte prima da A. Dillmann – 1857 – e poi da Fr. Praetorius – 1886 – nelle loro grammatiche.

Chi scrive deve fermarsi a questa constatazione perché la sua ipotesi dovrebbe essere fatta oggetto di altre indagini e di una verifica statistico-quantitativa comparando ad esempio il numero delle voci presenti nel dizionario di W. Leslau – 1987 – oltre a quelle presenti in altre opere lessicografiche, ma tale ricerca per la sua vastità potrebbe esser oggetto di una tesi di laurea o di studio specifico da parte di un etiopista vero e proprio e non di una semplice segnalazione analitico-descrittiva come è il caso del presente contributo.

Qui ci è bastato avere potuto onorare la memoria di Paolo Marrassini, studioso da noi conosciuto ben quaranta anni fa per la colleganza di frequentazione dei seminari tenuti presso l'Accademia Nazionale dei Lincei dal compianto professore Stefan Strelcyn. Grazie all'appoggio di E. Cerulli in primo luogo, ma anche di altri orientalisti italiani ma non solo, Paolo Marrassini ebbe modo di riavviare nel nostro paese gli studi etiopici, non solo con la creazione di una vera e propria scuola ma anche con l'introduzione dei più moderni metodi di filologia testuale ispirata alla lezione di G. Contini da lui appresa nella sua alma mater fiorentina. L'articolo da noi dedicatogli appare per una volontà a noi superiore in una *Gedenkschrift* e non più come originariamente programmato in una *Festschrift*. Chi scrive precisa che egli conserva un caro ricordo delle conversazioni intrattenute con lo scomparso in anni lontani dopo le lezioni del professor Strelcyn. Nelle intenzioni dello scrivente questo scritto potrebbe forse costituire uno dei possibili contributi volto a formare un futuro catalogo dei materiali etiopici – non solo di manoscritti già catalogati – presenti nelle Biblioteche, nei Musei e nelle relative collezioni museali italiane.

## Appendice

### *Praemonitio*

Pluribus abhinc annis Aethiopicae, quam Arabum<sup>31</sup> sermoni, utpote ejus dialectum, proximam esse optime sciebam, linguae cognitionem saltem aliquantulam mihi comparare desideraveram; verum mediis ad eam addiscendam penitus destitutus, six mense Novem= (5) bri anni 1856 eam discere coepi, quum, amicus mihi charissimus, Dr. Joannes Glavina, ex urbe Vienna d. Joannis tres, nec non d. Jacobi et d. Judae, Nessaeli Petraeique<sup>32</sup> cura Lugd. Batavor. anno 1654, arabice et aethiopice editas epistolas catholicas misit. Conscripsi mihi tunc statim breve vocabularium Aethiopicco- (10) latinum, ex his epistolis collectum, mox inde auctum ex Lectionibus Syro-Arabico-Samaritano-Aethiopicis, editis a Joan. God. Hasse<sup>33</sup> Regiom. an. 1788. – Verum exigua haec erant initia, nec nisi post postquam Octateuchus Aethiopicus, cura et studio clar. Dr. Aug. Dillmann,<sup>34</sup> Lipsiae 1853. editus, et Liber Henoch ab eodem Aethiopice prelo (15) submissus (ibid. anno 1851.), in manus meas venerunt, vocabularii mox memorati moles crescere potuit. Castelli lexicon heptaglotton notissimum, magnum, utpote cui omnia ab Aleph (א) ad Jod (י) inclusive desunt, (tali enim uti mihi contigit) lexiconque Aethiopicum P. Jacobi Wemmers (Romae (20) 1638.), quod adhibere potui, parum tantum me juvare potuerunt.

Sub talibus auspiciis opus praesens exeunte Junio 1858 in ordine redigere coepi, atque Deo auxiliante die infra adposito ad finem perduxì, in posterum si Deus ter optimus faverit, magis (25) magisque perficiendum perpoliendumque.

Scribebam Goritiae in aedibus Seminarii centralis die 11. mensis Septembris 1858.

(28) Stephanus Koziashizh<sup>35</sup>

31 Per gli studi arabi del Kociančič cf. sopra n. 28.

32 Per tutte le edizioni citate d'ora in poi di testi biblici canonici o apocrifi e/o pseudoepigrafici dell'AT o del NT in geez i lettori non etiopisti sono rimandati in prima istanza alle esaurienti voci della enciclopedia etiopica, ciò perché si ritiene che gli Etiopisti conoscano i problemi relativi al testo biblico e la stampa in geez dei diversi libri canonici o meno della Bibbia.

33 *Lectiones Syro-Arabico-samaritano-Aethiopicae* congeffit ac tabulis elementaribus ad addiscendas illas linguas necessariis instruxit D. Ioan. Godofr. Hasse linguarum oriental. Professor publ. Ordin. Regiomonti et Lipsiae: Sumtibus Hartungii, 1788.

34 Per il contributo di A. Dillmann agli studi etiopici ed all'edizione di alcuni libri della Bibbia etiopica e di alcuni libri apocrifi e/o pseudopigrafici si rimanda a M. Kleiner, "Dillmann, Christian Friedrich August", in *E Ae* 2 (2005), pp. 160a–161b.

35 Si noti come il Kociančič trascriveva il suo cognome per dare una trascrizione corretta dell'affricata che nel frontespizio del vocabolario (cfr. fig. 1) verrà resa con sade.



Serius praeter mox memorati Dillmanni gramaticam linguae aethiopicae, (30) Jobi Ludolphi historiam Aethiopiae, Hermae pastorem aethiopice editum, Psalterium aethiop. Potkenii, et librum Kufalê sive Jubilaeorum, atque Ludolphi psalterium aethiop. adhibere potui sicque p. 2 lexicon hocce magis perfecì. Goritiae die 27. Novembris 1866. (34)

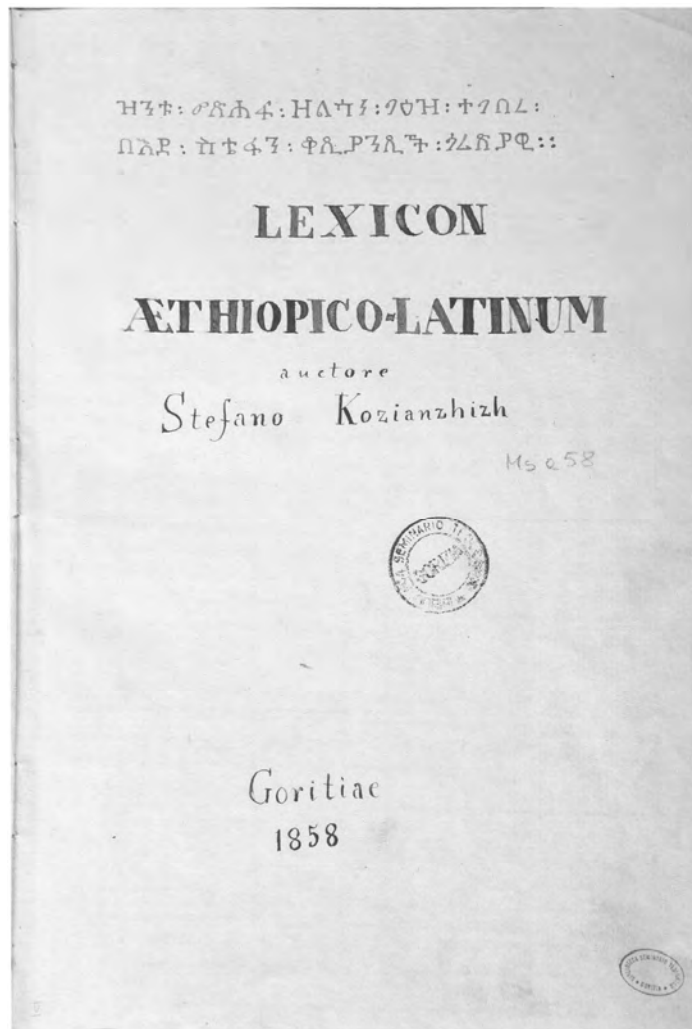


Fig. 1. – Gorizia, Seminario, Ms a 58, p. i.

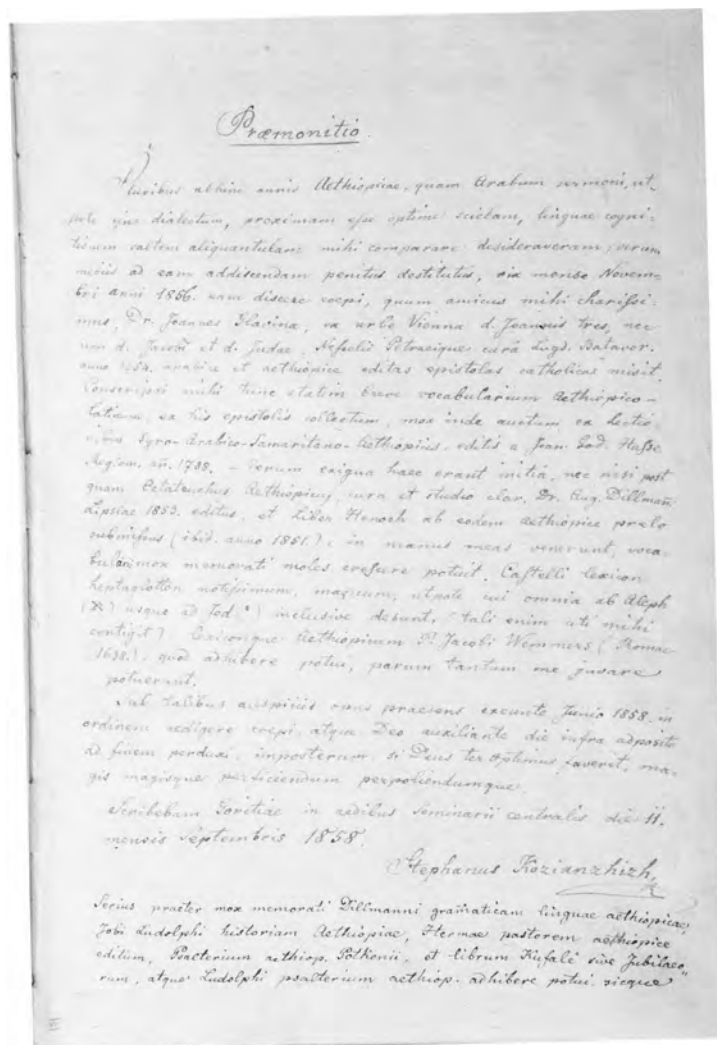


Fig. 2. – Gorizia, Seminario, Ms a 58, p. vii.

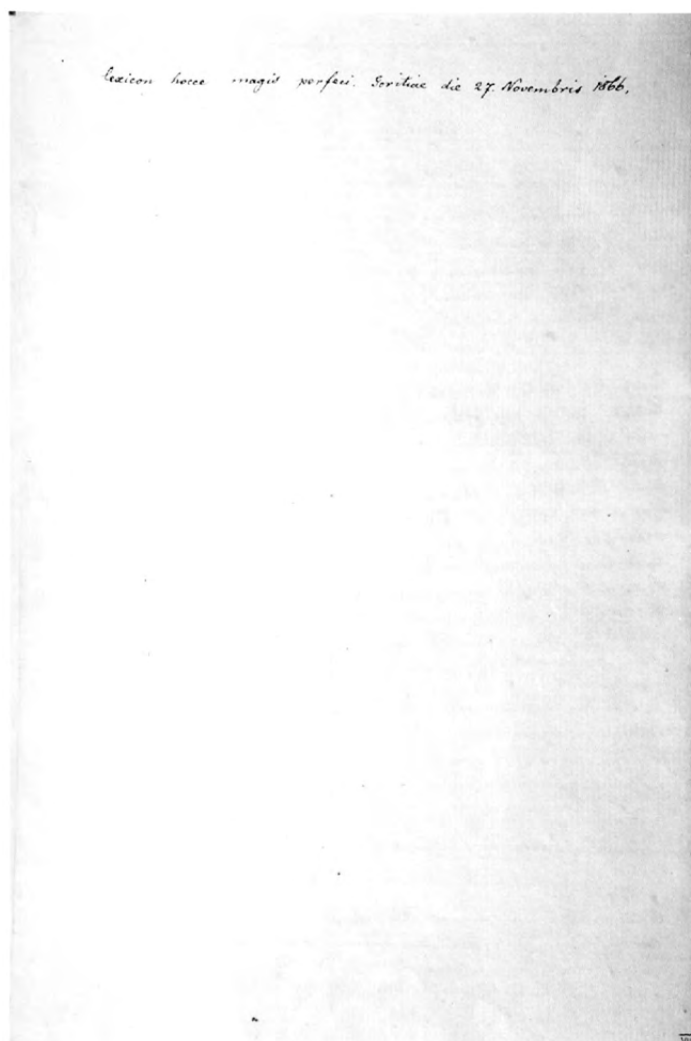


Fig. 3. – Gorizia, Seminario, Ms a 58, p. viii.

## BIBLIOGRAFIA

- Congresso Kociančič 1984, Stefano Kociančič (1818–1883). Un ecclesiastico al servizio della cultura fra Sloveni e Friulani, Gorizia 1984* = Fonti di Storia sociale e religiosa 1, Gorizia: Istituto di Studi di Storia sociale e religiosa.
- Cronia, A. 1954, “Un inedito e grande dizionario sloveno-tedesco di S. Kociančič”, *Studi goriziani* 16, pp. 17–30.
- Curto, S. (a c.) 1998, *Giornata di studio in onore di Amedeo Peyron (Torino, 4 ottobre 1996)*, Firenze: Istituto Papirologico “G. Vitelli”.
- Donadoni, S. 1998, “Il copto del Peyron”, in: Curto 1998, pp. 27–32.
- EAE = S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, 1: A–C; 2: D–Ha; 3: He–N; (in cooperation with A. Bausi), 4: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 2005, 2007, 2010.
- Furlani, G. 1923, “Di un manoscritto arabo della Biblioteca di Stato di Gorizia”, *Studi goriziani* 1 (1923), pp. 53–55.
- Grusovin, M. 2002, “Il carteggio ebraico fra Stefano Kociančič e Samuel David Luzzatto”, *Materia Giudaica* 7/2, pp. 385–395.
- Hugues, G. 1958, “Di alcuni illustri semitisti e orientalisti della Venezia Giulia”, *Studi goriziani* 24, pp. 33–80.
- Israel, F. 2010, “Studi sul nesso ario-semitico I: il nesso ario-semitico nel suo contesto storico”, in: *Accademia Nazionale dei Lincei, Convegno nel centenario della morte di Graziadio Isaia Ascoli (Roma, 7–8 marzo 2007)* = Atti dei Convegni Lincei 252, Roma: Scienze e Lettere, pp. 51–140.
- Jewish Encyclopedia* 1901–1906, *Jewish Encyclopedia*, I–XII, New York: Funk and Wagnalls.
- Kasser, R. 1998, “Victor Amedée Peyron théoricien de la lexicographie copte au XIX<sup>e</sup> siècle”, in: Curto 1998, pp. 33–39.
- Lukman, F.Ks. 1925–1932, “Kociančič, Štefan, častni kanonik”, in: *Slovenski biografski Lexicon*, I: Abraham–Lužar, V Ljubljani: Zadružna gospodarska banka, p. 481.
- Marušič, B. 1984a, “Il contributo alla cultura slovena”, in: *Congresso Kociančič 1984*, pp. 3–44.
- Marušič, B. 1984b, “Bibliografia in sloveno”, in: *Congresso Kociančič 1984*, pp. 111–130.
- Mengozzi, A. 1998, “Un salmo ebraico composto da Amedeo Peyron nel 1806”, in: Curto 1998, pp. 41–63.
- Pennacchietti, F.A. 1998, “Un epitalamio in siriano dell’abate Amedeo Peyron (1785–1870) in onore di Napoleone I e di Maria Luigia d’Austria”, in: Curto 1998, pp. 89–109.
- Precely, M. 1984, “Vita del defunto Stefano Kociančič professore del Seminario teologico a Gorizia come è stata stesa da lui stesso”, in: *Congresso Kociančič 1984*, pp. 89–102.
- Tamani, G. 1984a, “L’attività di semitista”, in: *Congresso Kociančič 1984*, pp. 31–35.
- Tamani, G. 1984b, “L’attività editoriale ebraica a Gorizia nel secolo XIX”, *Judaica Foro-Julien-sia: Studi e ricerche sull’Ebraismo del Friuli-Venezia Giulia* 1, pp. 29–33.

Felice Israel  
 Genova – Parigi  
 felice.israel@unige.it

MICHAEL A. KNIBB

### Reflections on an Edition of Ethiopic Ezekiel: Agenda for the Future

In November 2013—long after I intended—I completed an edition of the Ethiopic text of Ezekiel, which is in production at Oxford University Press (Knibb in press). The aim of the edition, which is based on a collation of fifteen manuscripts, is to provide a critical edition of the oldest accessible text of the Geez version of Ezekiel, and I have assumed that for the most part that will be the text that most closely reflects the Greek *Vorlage*. The work is not an edition based on a single manuscript, but the text, not surprisingly, does for the most part follow one or other of the oldest extant manuscripts. Partly as a consequence of the fact that the edition is not based on a single manuscript, the orthography in the edition itself—with the exception of አደ ፣ አውድ ፣ etc. (the forms that are almost always used in the older manuscripts) for የደ ፣ ዐውድ ፣ etc.—has been conformed to that of Dillmann's *Lexicon* (1865), but I have tried to give some indication of the orthography of the manuscripts in the apparatus.

Manuscripts of the Ethiopic Ezekiel may be divided into two groups (Eth I and Eth II) on the basis of their age, on whether they have an abbreviated text in chapters 42–48, and on whether their text has been revised against the Hebrew. Cambridge Add. 1570 bridges the two groups and shares characteristics with both of them. The manuscripts of the older group (Eth I) may themselves be divided on the basis of the conjunctive errors they contain into four families. Family 1 consists of Tana 9, which dates from the first half of the fifteenth century and is the oldest manuscript of Ezekiel known to me, and two manuscripts from Gunda Gunde, EMMML 26 (fifteenth century) and EMMML 25 (early sixteenth century). The age of Tana 9 gives its text a particular significance, but it does contain numerous mistakes and idiosyncratic readings that are not present in EMMML 26 and EMMML 25. It is interesting to observe that although the text of Ezekiel in the bilingual edition of the prophets published in Asmara (1977 E.C.) does for the most part follow the later

type of text, it does have some readings that reveal the influence of a text like that in family 1.

Family 2 consists of Berlin Petermann II, Nachtr. 42, BL Or. 501 (both from the fifteenth century), EMMML 2080 (perhaps from about 1500) and EMMML 2082 (sixteenth or seventeenth century). It will be apparent that this type of text was in circulation at approximately the same time as family 1, and it is difficult to determine the precise relationship between the two families, which both probably have their origins in the fourteenth century in the literary revival that began during the reign of ʿAmda Ṣeyon and is associated with the traditions about Abbā Salāmā ‘the translator’. Family 1 does contain a number of double readings, which in some cases reflect influence from a Syriac-based Arabic text, and these are generally not present in family 2. However, in terms of agreements with the Greek it does appear that family 1 is the older.

The manuscripts belonging to family 3, Abbadianus 55, EMMML 1768 and a manuscript from Aksum Ṣeyon, all dating from around 1500, contain a text that has been revised in comparison with the other older manuscripts. The changes seem in part intended to provide a smoother text, but may in some cases already reflect influence from the Hebrew, although other explanations are possible (cf. Löfgren 1927: xlii).

Family 4 consists only of Cambridge Add. 1570, which is dated to 1588/1589 and, as already noted, bridges the older and the younger group of manuscripts. Inasmuch as it belongs with the older group, its text frequently agrees with that of family 2 and is in particular apparently related to that of Berlin Petermann II, Nachtr. 42. However in this case there is no question but that throughout the book its text reflects influence from the Hebrew and in chapters 40–48 is closely based on the Hebrew. The readings based on the Hebrew sometimes, but by no means always, correspond with those that occur in the younger group of manuscripts.

The younger group (Eth II) consists of manuscripts that date from the seventeenth century onwards. Manuscripts from this period almost without exception have a text that has been extensively revised against the Masoretic text and represent what is commonly known as the academic recension. This type of text has many readings in common with family 3 and can be seen to be based on, and to represent a further development of, that text. In contrast to the situation in the older group of manuscripts, there is relatively little textual variation in the younger group, but there are some striking differences between the two manuscripts I collated as representative of the seventeenth century text, Abbadianus 35 and BL Add. 24,991, and the two I collated as representative of the eighteenth century text, BL Or. 502 and BL Or. 504. Abbadi-

anus 35 and BL Add. 24,991 contain numerous interlinear and marginal corrections and additions that reflect an ongoing comparison of the Ethiopic text with the Hebrew, and there are also marginal glosses and comments, in one case including a word written in Hebrew, in BL Add. 24,991. There is nothing like this in BL Or. 502 and 504.

The completion of the edition of Ezekiel raised a number of questions concerning the other prophetic books in the Ethiopic Old Testament, and in the remainder of this paper I would like to take up three main issues relating respectively to the older group of manuscripts, to the younger group, and to aspects of the scribal character of the manuscripts.

First, the manuscripts that I used contained, in addition to the text of Ezekiel, the texts of some or all of the other prophets, and this raised the question of how far my conclusions concerning the textual history of Ezekiel might apply in the case of the other prophetic texts. Trying to answer that question properly would obviously be a major enterprise, and here I can only make a few comments in relation to the manuscripts that I have used and to the comments and views expressed by Schäfers in his preliminary study of the Ethiopic text of Jeremiah (Schäfers 1912) and by Löfgren in his edition of the Ethiopic Daniel (Löfgren 1927), both of whom made use of some of the same manuscripts as I did.

Schäfers argued that the Ethiopic translation of Jeremiah existed in three different recensions, the Old Ethiopic, the vulgar and the academic, and he provided the text of three specimen passages (chapters 23, 40 (MT 33) and 52) of all three recensions in parallel columns (Schäfers 1912: 27–71). He used two manuscripts for each recension, for the Old Ethiopic Abbadianus 55 and Berlin or. Fol. 3067, for the vulgar Berlin Petermann II, Nachtr. 42 and Cambridge Add. 1570, and for the academic Berlin or. Quart. 986 and Bodleian MS Bruce 75, but he noted that more manuscripts were available for the last two recensions. Schäfers was easily able to demonstrate that the text of his vulgar recension of Jeremiah had undergone extensive revision on the basis of a Syriac-based Arabic text, and that it contained many additions and even double renderings of entire verses in comparison with his Old Ethiopic. Löfgren too identified a recension of the text of Daniel in which there is a similar extensive influence from a Syro-Arabic text, and which is represented by Vienna Cod. Aeth 16 (e.g. the double translations of 3:23, 46) and by the addition in Oxford MS Bruce 74 and Paris MS Éth. 114 of a second translation of 11:14–45, a passage that is substantially abbreviated in manuscripts of the vulgar text. Löfgren also noted, however, that there was a much weaker and only sporadic influence from the Syro-Arabic in the other manuscripts that contained the vulgar text, and he suggested that the text with very strong



influence from the Syro-Arabic did not have the same wide circulation in the case of Daniel as it did in the case of Jeremiah (Löfgren 1927: xxxix-xl, xliii-xlv).

My own conclusions in relation to the manuscript evidence for Ezekiel differ somewhat from these findings. Thus there does not appear to be evidence in the case of Ezekiel in Berlin Petermann II, Nachtr. 42 of very strong influence from a Syro-Arabic text of the kind noted by Schäfers in the case of Jeremiah and by Löfgren in the case of the three manuscripts of Daniel, but rather evidence of a much weaker and more sporadic influence. The same is true of all the manuscripts of Ezekiel I have studied. But the differences between the text of Jeremiah and that of Ezekiel in Berlin Petermann II, Nachtr. 42 suggest that we need to check carefully the degree of influence from the Syro-Arabic from book to book even in the same manuscript. Again, in Ezekiel EML 2080 is grouped with Berlin Petermann II, Nachtr. 42 in family 2, but in Jeremiah EML 2080 does not have the extensive additions from the Syro-Arabic present in the Berlin manuscript, and the sequence of chapters follows the Septuagint order, not the Hebrew order found in the Berlin manuscript. The text of Jeremiah in EML 2080 seems rather to be closer to that of the manuscripts assigned by Schäfers to his Old Ethiopic, but the numerous marginal additions and corrections to the text of Jeremiah in EML 2080 incorporate readings from the academic recension. On the other hand, Schäfers' linking of the Berlin manuscript with Cambridge Add. 1570 in Jeremiah would support the evidence I have adduced that the latter manuscript is related to the former in Ezekiel.

Abbadianus 55 and Berlin or. Fol. 3067, dating respectively from around 1500 (cf. Löfgren 1927: xxvii) and from the seventeenth century (Hammerschmidt and Six 1983: 276–277), are assigned by Schäfers to the Old Ethiopic of Jeremiah, and in a similar way Abbadianus 55 is assigned by Löfgren to the Old Ethiopic of Daniel as being the manuscript to which his base text, Paris MS Éth. 11 of the fourteenth century, is most closely related. However, if what is meant by 'Old Ethiopic' is an unrevised text, then the assignment of Abbadianus 55 to the Old Ethiopic seems surprising. It is certainly true that the date of a manuscript and the date of the text-type it contains are not necessarily the same, but at least in Ezekiel the cumulative evidence suggests that there is some relationship between the two. In Ezekiel Abbadianus 55 belongs very clearly with EML 1768 and the Aksum Şeyon manuscript, and all three, grouped by me as family 3, date from around 1500. They contain a text that appears to have been revised in comparison with other older manuscripts and in any case formed the text on which the academic recension was based. In the case of Daniel, Löfgren himself noted the connections

between Abbadianus 35 and BL Add. 24,991, which belong to the academic recension, on the one hand and the Paris manuscript and, particularly, Abbadianus 55 on the other (Löfgren 1927: xli-xlii), and he argued that the revision that produced the academic recension was based on a manuscript closely related to the Paris manuscript and Abbadianus 55 (Löfgren 1927: xlvi). Perhaps there needs to be further consideration of what it is that distinguishes the Old Ethiopic from the vulgar text in other older manuscripts, which, incidentally, in the case of Daniel include Tana 9.

What conclusions may be drawn from these rather random remarks? Firstly, it would appear that no one model would work even across prophetic texts, that conclusions about manuscripts and their relation in one prophetic text cannot necessarily be applied in another despite the existence of some similarities. Instead the picture is confused and complex, and is made all the more so by the fact that there remains much about the relationship of manuscripts and the stages of revision that they presuppose that we cannot explain. Second, it would be very helpful if the precise nature—whether strong or weaker and only sporadic—of influence from the Syriac-based Arabic version in particular manuscripts and texts could be clarified, and with this in mind, it would be very helpful if editions of the Syriac-based Arabic texts of the prophets were available. Finally, there needs to be greater clarity in our understanding of what is meant by ‘Old Ethiopic’.

Turning, very briefly, to the manuscripts whose text has been revised against the Hebrew, the existence of two different texts—that in Cambridge Add. 1570 and that in the Eth II manuscripts—immediately raises the question of the nature of their relationship. It is difficult, although not absolutely impossible, to think there is no relationship because quite often they have the same text. But there are also major differences in vocabulary (for example መጠነ ፡ / ሰፈረ ፡; ቀዳሚያት ፡ / መባእ ፡ for Hebrew מִקְדָּמָה; ርስት ፡ / መክጎዝ ፡ for Hebrew מִקְדָּשׁ) and construction between the two, particularly in chapters 42–48. In answering the question of their relationship it would be helpful to know what kind of circulation the text of Cambridge Add. 1570 had, and whether it is to be found in other manuscripts. The text of the Cambridge manuscript is a little shorter than the Eth II text and contains some omissions and errors, but our perception of this text might be different if we had more copies of it. A judgement on the possible relationships between the two texts—for example, that the Eth II text was intended as a more accurate version of the text present in the Cambridge manuscript—requires a detailed study of the differences and the similarities.

To come, finally, to my third topic, I tried in my edition to devote some attention to aspects of the scribal character of the manuscripts, to their decora-

tion, section and chapter divisions, and marginal comments, rather than just to their date and textual character, but I am conscious that it would be worth doing much more on these features for the sake of the information they may reveal—to stand alongside the increasing amount of attention that has been paid in recent years to the material construction of Ethiopic manuscripts. Marginal notes and comments of all kinds are important for the light they may cast on the way the biblical text was used and interpreted. Thus there are four rubrics above the text of Ezekiel in Tana 9 indicating the occasions on which the passage was to be read, for example በምህላ ፡ ዮሐንስ ፡ (at the supplication day of John (the Baptist)) above Ezek. 14, or በሕፃብተ ፡ እግር ፡ (at the Washing of the Feet) above Ezek. 36:25–29, which is one of the passages prescribed in *Gebrä Hemāmāt* for the Washing of the Feet. The numerous glosses in Abbadianus 35 and BL Add. 24,991—including the occurrence of a Hebrew word in the latter manuscript—provide evidence of the ongoing engagement with the Hebrew text, while marginal comments of the kind in BL Add. 24,991 deserve more attention for the information they may provide about the interpretation put upon the book. Again, any information about where manuscripts were copied and/or where they were subsequently located is of considerable interest because of what this may reveal about the diffusion of particular text-types.

In his catalogue of the Berlin manuscripts, Dillmann observed that in Berlin Petermann II, Nachtr. 42 the text is divided into sections by the use of rubrication for the initial lines of each section (Dillmann 1878: 2; the rubricated lines normally coincide with the use of the formula ወነበረ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወይቤሊኒ ፡). The sections are not numbered, but in total there are fifty-four. More or less the same system, with the same text-divisions, occurs in BL Or. 501 and, in an abbreviated form, in EMMML 2082; all three are members of family 2. In Tana 9, in contrast, the text of Ezekiel is divided into 108 sections by marginal numerals, and more or less the same sections, again marked by marginal numerals, occurs in the other members of family 1, that is EMMML 26 and EMMML 25. I have wondered whether this is purely fortuitous, or whether rather the way a text is divided provides an additional indication of the relationship of manuscripts. However, it should be said that a division into sections that overlaps with and extends that in family 1 is marked within the text of Cambridge Add. 1570, whose connections are with the Berlin manuscript.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Dillmann, A. 1865, *Lexicon linguae aethiopicae*, Lipsiae: T.O. Weigel.
- Dillmann, A. 1878, *Die Handschriftenverzeichnisse der Königlichen Bibliothek zu Berlin. Dritter Band: Verzeichniss der Abessinischen Handschriften*, Berlin: Buchdruckerei der Königl. Akademie der Wissenschaften (G. Vogt).
- Hammerschmidt, E. – V. Six, 1983, *Äthiopische Handschriften 1: Die Handschriften der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz* = Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XX 4, Wiesbaden: Franz Steiner Verlag.
- Knibb, M.A. in press, *The Ethiopic Text of the Book of Ezekiel. A Critical Edition*, Oxford: Oxford University Press.
- Löfgren, O. 1927, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Daniel*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner.
- መጽሐፈ ፡ ትንቢተ ፡ ነቢያት ፡ 1977 E.C., Asmarā: Taḥatma bate'eyenta 'Asmarā baKokaba Šebāḥ Bēta Māḥtam zaMāḥbara Ḥawāryāt Fe. Hā.
- Schäfers, J. 1912, *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias*, Freiburg im Breisgau: Herder.

Michael A. Knibb  
 Emeritus, King's College London  
 mknibb@btinternet.com



PAOLO LA SPISA

**À propos de l'*Apocalypse de Pierre arabe*  
ou *Livre des Révélation*s (*Kitāb al-Mağāl*)\***

Introduction

En 2008, Paolo Marrassini me demanda d'entamer une recherche sur les sources arabes de l'ancienne *Apocalypse de Pierre* (AP) dont il était en train de préparer l'édition critique de la version éthiopienne.<sup>1</sup> Il avait en effet démontré, en 1994, que l'AP éthiopienne a une *Vorlage* arabe,<sup>2</sup> dont le texte original demeure toutefois jusqu'à nos jours inconnu. Néanmoins, sous le nom d'AP on rencontre en arabe plusieurs textes que la tradition manuscrite a intitulés de diverses manières. Il ne s'agit pas en effet de l'ancienne AP qui nous a été transmise en grec et en éthiopien, ni même de l'*Apocalypse gnostique de Pierre* transmise en copte,<sup>3</sup> mais d'un autre dossier (LR = *Livre des Révélation*s ou *Livre des Rouleaux*), toujours de nature apocalyptique, transmis en plusieurs recensions. À l'heure actuelle, il nous est seulement possible

---

\* Je dédie ces quelques réflexions à la mémoire de celui qui m'a encouragé dans l'étude des littératures de l'Orient chrétien, dans le respect dû à la rigueur philologique de la critique textuelle. C'est grâce à ma collaboration avec le professeur Paolo Marrassini que j'ai pu étudier les différents dossiers de la littérature arabe chrétienne, abordés dans la perspective des différentes traditions écrites et des rapports entre les recensions et traductions. Je pense notamment aux versions arabes du *Martyrium Arethae*, dont j'ai commencé l'étude dans le cadre d'un projet intitulé «Letteratura agiografica e intertestamentaria di Siria e Palestina in lingua araba», qui a été initié à l'université de Florence en 2006 sous la direction de Paolo Marrassini. Enfin, je remercie Marcel Pirard pour sa relecture et ses précieuses suggestions.

1 La version éthiopienne a été déjà éditée pour la première fois par Grébaut (1907–1910) d'après un manuscrit relativement lacunaire.

2 Marrassini 1994.

3 Cfr. Robinson 1990: 372–378; Schneemelcher–Wilson 1992: 700–712.

de tenter à déterminer les influences, si elles existent, que l'*AP* et les autres textes transmis par la tradition manuscrite éthiopienne immédiatement après l'*AP* elle-même, ont exercées sur d'autres ouvrages arabes plus récents, toujours de nature apocalyptique et auxquelles nous avons aujourd'hui accès. Il va sans dire qu'une véritable édition critique, au moins de l'une des recensions du *LR* repérées par Graf, reste un *desideratum* des plus urgents.

Le *LR* arabe fait partie de la littérature pseudo-clémentine; il s'agit d'un ouvrage constitué par un matériel assez hétérogène qui a été inséré dans le cadre des révélations de Jésus à Pierre au Mont des Oliviers, et que ce dernier à révélé à son disciple Clément qui, selon la tradition, aurait été évêque de Rome (92–101 ap. J. Ch.). Pour s'en faire une idée, il suffit de citer ici les œuvres qui ont été remaniées et qui ont chacune, à différent titre, inspiré le *LR* arabe dans ses trois recensions: le *Testament d'Adam*, la *Caverne des Trésors*<sup>4</sup> et les *Actes de Pierre* sont les textes qui ont été insérés, chacun de manière différente, dans le *LR*. La présentation la plus détaillée du *LR* arabe reste encore jusqu'à nos jours celle de Georg Graf qui a procédé à un premier sondage des sources manuscrites afin d'en déterminer les différentes recensions. Voici ce qu'il écrit à propos des rapports entre l'*AP* et le *LR* :

Von der alten Petrusapokalypse ist nur eine Anleihe in einem viel jüngeren und umfangreicheren Werke gemacht, das in der Überlieferung neben dem Titel „Buch der Rollen“ und anderen Überschriften auch als „Offenbarung des Petrus“ an seinen Schuler Klemens bezeichnet wird.<sup>5</sup>

Cette affirmation laisse supposer qu'il doit exister une relation textuelle entre les deux ouvrages,<sup>6</sup> mais seule l'édition critique du *LR* et de l'*AP* an-

4 Pour un aperçu de l'histoire de ces deux textes et leurs versions respectives dans les langues orientales, voir Su-Min Ri 1990; une première édition du texte syriaque et arabe a été réalisée par Bezold 1888; une édition de deux recensions syriaques de la *Caverne des Trésors* se trouve dans Su-Min Ri 1987. Pour un commentaire du même ouvrage avec une histoire de la tradition manuscrite, voir toujours Su-Min Ri 2000. La version arabe de la première partie du *LR*, qui doit constituer la version arabe de *La Caverne des Trésors*, a été éditée pour la première fois par Gibson 1901; pour une version italienne du texte édité par Gibson, voir Battista–Bagatti 1979.

5 Graf 1944 : 271–272.

6 Quoique les textes de l'*AP* et du *LR* appartiennent à deux dossiers différents, comme cela a également été souligné par Bauckham (1988: 4717), il est toujours intéressant de poser la question des relations généalogiques entre les deux apocalypses. Sur cette même question revient aussi Bausi (2003: 21 note 31) où l'on lit: «Non si può inoltre escludere che il testo dell'*Apocalisse di Pietro araba*, in qualche sua recensione, possa nascondere la *Vorlage*

cienne permettra de trancher la question. Le *LR*, n'a pour l'instant fait l'objet que des éditions diplomatiques de quelques manuscrits. Ce qui est proposé ici est une introduction générale du contenu du *LR*, avec un tableau d'ensemble des ses recensions existantes, tout en utilisant la liste dressée par Graf en 1944 augmentée de quelques manuscrits qui n'ont pas été recensés par l'orientaliste allemand. Suivra une description du *Vat. Ar. 165*.

#### Le contenu et l'importance du «Livre des révélations»

Le manuscrit le plus ancien édité en 1901<sup>7</sup> est intitulée *Kitāb al-Mağāl*, que Gibson a traduit «Book of the Rolls» (le livre des Rouleaux), tout en entendant le mot *mağāl* comme *mağāl* (pluriel de *mağallah*). En y regardant de plus près, le sens donné par Gibson de ce titre reste à notre avis discutable. En revanche, Battista–Bagatti<sup>8</sup> publient en 1979 le même texte que celui édité par Gibson, accompagné d'une traduction italienne, et ils l'intitulent *Libro delle Rivelazioni*.<sup>9</sup> Le texte appartient au genre historico-apocalyptique et son thème principal concerne la domination musulmane de l'empire byzantin. Il est de notoriété générale que l'historiographie byzantine interprète cet événement comme un fléau envoyé par Dieu pour inciter les pécheurs au repentir<sup>10</sup>. Cet ouvrage vise notamment à mettre en évidence la différence de la foi musulmane par rapport à la foi chrétienne et, par voie de conséquence, il

---

della versione etiopica della *Apocalisse di Pietro greca*, dato che l'etiopico è certamente una traduzione dall'arabo».

7 Gibson 1901.

8 Battista–Bagatti 1979.

9 Battista–Bagatti 1979: 37. Graf (1944: 283 note 4) fut le premier qui discuta sur ce titre: «„Rolle“ im Sinne von Geschlechter – oder Stämme-Register, nach dem syrischen yūbah šarbāthā „Reihe der Genealogien“; siehe P. De Lagarde, *Mitteilungen* III 57. [...] Die Erklärung W. Riedels mit liber Jubilaeorum auf Grund der Wurzel ḡl̄ und mit Bezug auf das apokryphe Jubiläenbuch in *Göttingische Gelehrte Anzeigen* 164 (1902) 358 ist nicht überzeugend». La traduction *Livre des Rouleaux*, donnée par Gibson, implique une *šaddah* sur le *lām* (*mağāl*), ce qui équivaut à un pluriel interne du mot *mağallah* (comme dans *maḥallat*<sup>m</sup> pl. *maḥāl*<sup>m</sup>, cfr. Wright 1862: 227 § 305). De son côté, Nau (1907) donne la traduction suivante: «feuilles pleins de mystères», qui ne contribue pas à trancher la question. Cela dit, on peut traduire *Livre des Révélations* si on suppose la racine *ḡāl/yaḡlū* «découvrir, manifester»; on écrira dès lors *Kitāb al-mağāl* (*al-mağālī* en arabe classique), sans redoubler le *lām*. D'ailleurs, les mots *ḡilliyān*, ou *tagliya* (= apocalypse, révélation) appartiennent à la même racine. Sur la même question, voir aussi Toepel 2006: 10 note 11, et La Spisa 2012: 215–216.

10 A ce propos voir, entre autres, Khoury 1969 et Ducellier 1996.



s'attache à régir la conduite des chrétiens à l'égard des musulmans: ainsi, le Christ interdit de donner aux chrétiens un nom musulman, le mariage entre chrétiens et musulmans est défendu et les femmes chrétiennes ne peuvent se teindre les mains avec du henné. Il s'agit d'un texte composite et hétérogène, qui se présente comme si plusieurs textes apocalyptiques avaient été juxtaposés dans une tentative de répondre à la grande question de savoir quand et comment les chrétiens seront libérés de la domination musulmane.<sup>11</sup>

On y rencontre différentes versions de *la Caverne des Trésors* et du *Testament d'Adam*, des prophéties sur les premiers empereurs byzantins à partir d'Héraclès (610–641), une liste des hérésies chrétiennes, les prophéties du Christ sur l'apparition de l'Islam, des descriptions détaillées de l'enfer et du paradis, un discours sur l'Antéchrist, une explication des péchés cardinaux, une révélation sur la caducité de la loi mosaïque. Comme il s'agit de différentes versions ou recensions, tous les manuscrits ne renferment pas le même contenu, mais toutes les sources présentent le même cadre narratif du Christ qui révèle à Pierre les secrets du Paradis sur le Mont des Oliviers, révélations que Pierre transmet ensuite à Clément. Vers la fin du texte, on trouve un long récit de Clément sur sa rencontre avec Pierre et la vie de ce dernier à Rome, ce qui n'est pas sans ressemblance avec les *Recognitiones* et les homélies pseudo-clémentines. L'auteur (ou les auteurs) essaie de démontrer que la domination musulmane en Orient constitue un phénomène passager, dont la chute sera annoncée par des signes précurseurs. Bref, le texte veut expliquer aux lecteurs, dans une perspective chrétienne, pourquoi l'Islam est apparu et comment il disparaîtra. Dans cette perspective, Muḥammad est identifié avec l'Antéchrist, il est décrit comme le destructeur de soi et de ses partisans, disciple du Fils de la Perdition, coureur de femmes, menteur et corrupteur.

Des spécialistes ont supposé une origine égyptienne de l'ouvrage: Mingana, par exemple, a estimé que la doctrine du texte contrastait avec celle des Eglises syriaques, soit monophysites, soit nestoriennes, soit melchites;<sup>12</sup> il est vrai, comme on va le voir, que des manuscrits d'origine copte-arabe qui renferment cet ouvrage, nous poussent dans cette direction. Cependant, à y regarder de plus près, on rencontre des extraits de textes qui proviennent de la tradition syriaque comme, on l'a déjà mentionné, *la Caverne des Trésors* et le *Testament d'Adam*; en outre, l'origine syrienne du manuscrit *Par. ar. 76* est évidente: il s'agit d'un manuscrit copte-arabe, mais son colophon nous informe que sa *Vorlage* provient d'Alep et remonte au XII<sup>e</sup> siècle. La question

11 Cfr. Roggema 2007, Grypeou 2007.

12 Mingana 1931: 214–215.

du milieu de la rédaction reste donc pour le moment ouverte.<sup>13</sup> La richesse de la tradition manuscrite ainsi que la diversité des recensions arabes sont la principale raison pour laquelle une édition critique de ce texte important de la littérature apocalyptique en langue arabe se fait encore désirer.<sup>14</sup>

### Les sources manuscrites

La liste des sources manuscrites qui, jusqu'à nos jours, semble la plus complète est celle dressée par Graf (1944: 289–291). D'après lui, il existe au moins trois recensions principales du *LR*. Une première difficulté de classification est due à la variété des titres à l'intérieur de chaque recension. Examinons les manuscrits des trois recensions, tels que Graf les a décrits:

- a) Dans le premier et plus ancien noyau textuel, le texte se présente sans divisions en chapitres et avec le titre complet suivant: « Ceci est le livre des livres cachés de Saint Clément, apôtre et disciple de Siméon Pierre, que Saint Clément ordonna de garder cachés aux laïcs. Il est appelé Livre des Révélation. Il renferme la grandeur des généalogies et d'autres choses secrètes que notre Dieu et notre Sauveur Jésus Christ a confiées à ses disciples Siméon et Jacques : ce qui se passera à la fin des temps, comment arrivera la deuxième venue du Christ notre Seigneur, du ciel dans le monde, ce qui arrivera aux pécheurs et d'autres choses encore ». D'après Graf, ce résumé présent dans le titre lui-même, dépasse amplement le contenu du texte édité par Gibson, ce qui démontre que le *Kitāb al-Mağāl*, qui connaît aussi plusieurs recensions syriaques intitulées *Caverne des Trésors*, représente seulement une partie d'un ouvrage beaucoup plus vaste qui a dû exister bien avant la copie du codex sinaïtique. Voici la liste des manuscrits, avec une mise à jour des cotes des manuscrits égyptiens:

1. **Sin. Ar. 508** (X<sup>e</sup> siècle) ff. 89v-141v (incomplet).

13 Cfr. Roggema 2007: 136–137.

14 Sur la difficulté de réaliser une édition critique de ce texte, dont la tradition est «fluide» ou, pour utiliser une expression de Vårvaro (1970), «active», Mingana (1931: 95–96) s'était déjà exprimé: «To edit all the above MSS. in a single publication is almost an impossibility, because their texts are often as divergent and remote from each other [...]. I tried to combine the texts of two of them only, but after many days of labour, to my great regret I found myself beaten by the joined forces of reckless copyists and careless authors who, conscious that they were not dealing with any scriptural and inspired matter, vied with each other in their attempts to add to, or to subtract from, the book which they were transcribing or composing».

2. **Par. Ar. 76** (ancien fond 54, la copie remonte à l'an 1336/7, son antigraphe est de 1288, dont la *Vorlage* remonte à 1176/7). Même si le texte n'est pas agencé en paragraphes, Troupeau a dressé dans son catalogue la table des matières suivante:  
وصية ادم (f. 8v), الجزء الثالث ابتدا الانساب (f. 34); ابتدا السراير التي كشفها الاب بطرس لاقليمس تلميذه (f. 39v); معاني الثالوث المقدس (f. 41); الجزء الرابع بيان ما يكون في اخر الزمان (f. 50); ذكر الملوك واحد بعد واحد (f. 53); الجزء الخامس (f. 77v).<sup>15</sup>
  3. **Patriarcat Copte du Caire: Théologie 114** (1658, la même *Vorlage* de 1288); Graf (1934): *Caire 518*.
  4. **Musée Copte du Caire: Liturgie 2** (XIII<sup>e</sup> siècle); Graf (1934): *Caire 19*.
  5. **Par. Ar. 77** (1665 ap. J. Ch.) divisé en 91 chapitres.<sup>16</sup>
  6. **Par. Ar. 78** (XIV<sup>e</sup> s.), son texte est identique à celui du Par. Ar. 77; tous deux portent cet ajout : « caché et retrouvé à Nicosie ». <sup>17</sup>
  7. **Par. Ar. 79** (XV<sup>e</sup> s.), texte divisé en 91 chapitres.<sup>18</sup>
  8. **Cambridge Add. 306** (n. 913, XIII<sup>e</sup> s.).
- b) Texte divisé en chapitres; le titre est soit *Livre des Révélations*, soit *Livre de la Perfection* (Kitāb al-Kamāl):
1. **Bodl. Ar. Chr. Uri 99**, 89 chapitres, dont les 24 premiers correspondent au début du ms. Sin. Ar. 508.
  2. **Bodl. Ar. Nicoll 48**, (89 chapitres). D'après Graf, il s'agit d'une copie de *Uri 99*.
  3. **Patriarcat Copte du Caire: Théologie 150** (1895 ap. J. Ch.). Graf (1934): *Caire 322*. Titre: «Livre que Saint Clément ordonna de cacher aux laïcs et qui a été nommé *Livre de la Perfection* (Kitāb al-Kamāl) [...] il s'agit du livre qui a été dissimulé à Nicosie sur l'île de Chypre à l'époque des Apôtres et qui a été conservé comme un trésor».

---

15 Troupeau 1972: 58.

16 Troupeau 1972: 59.

17 Troupeau 1972: 59–60.

18 Troupeau 1972: 60. Troupeau signale que les mss. 77, 78 et 79 ont le même texte ; ils ont donc soit utilisé le même modèle, soit l'un est une copie de l'autre.

4. **Patriarcat Copte du Caire: Théologie 115** (20 Août 1738): 91 chapitres. Graf (1934): *Caire* 352.
  5. **Vat. Syr. 159** (1628 ap. J. Ch.), ff. 360v-443r, 90 chapitres.
  6. **Par. Syr. 63** (XVI<sup>e</sup> s.), ff. 1r-194r. Titres: *Livre des Révélation ou de la Perfection*. 89 ou 90 chapitres.
  7. **Par. Syr. 232** (XVI<sup>e</sup> s.) ff. 347r-434r.
  8. **Berl. Syr. 243** (1653 ap. J. Ch.) avec une introduction en syriaque. 90 chapitres. *Desinit*: «Moi, Clément, j'ai conservé huit livres à Rome dans une caverne appelée 'caverne de la vie'».
- c) Texte divisé en huit parties. Dans cette recension, on lit les titres suivants : *Livre des Utilités et des Révélation, Livre des secrets*:
1. **Vat. Ar. 165** (1477 ap. J. Ch.). On y trouve plusieurs titres; au début: *Livre des Utilités, Révélation* (taḡliya) *du livre de Saint Clément*; à la fin de la première partie, il y a le titre suivant: *Livre des Révélation*. La fin de la huitième partie est manquante. Bezold a publié le *Testament d'Adam* d'après ce manuscrit.<sup>19</sup>
  2. **Vat. Ar. 83** (XV<sup>e</sup> s.). Il renferme seulement le fragment de la 5e partie.
  3. **Mingana Syr. 441** (1556 ap. J. Ch.): ff. 1r-124r. Titre: *Livre des Utilités*. En écriture *karšūnī*.
  4. **Mingana Ar. Christ. 143** (XIV<sup>e</sup> s.).
  5. **Mingana Syr. 70** (XVIII<sup>e</sup> s.) ff. 1r-194r. Titres: *Livre des Révélation, Livre des Utilités et des Secrets*. Il s'agit du ms. de base utilisé par Mingana dans son édition. En écriture *karšūnī*.<sup>20</sup>
  6. **Mingana Syr. 555** (1754 ap. J. Ch.). En écriture *karšūnī*.
  7. **Mingana Ar. Christ. 60** (1771 ap. J. Ch.) ff. 141v-147v. Il renferme un résumé des «Huit livres des Secrets que Pierre a remis à son disciple Clément» qui fait partie du *Livre de l'abeille* du patriarche melkite d'Antioche Macaire III Ibn al-Za'im (m. 1672).<sup>21</sup>

---

19 Bezold 1888: v.

20 Mingana 1931.

21 Graf 1949: 98; Nasrallah 1979: 90-91.

- d) A ces trois premiers groupes, que Graf considère comme les principaux, il faut ajouter des collections épitomées et des résumés remaniés qui sont attestés dans les sources suivantes.

Textes sans caractéristiques particulières sauf les titres:

1. **Par. Ar. 5015** (XV<sup>e</sup> s.) texte identique à celui du ms. *Par. Ar. 79*.<sup>22</sup>
2. **Sbath 125** (1440 ap. J. Ch.) n. 11. Titre: *Les secrets qui ont été révélés à Pierre qui à son tour les révéla à son disciple Clément*.
3. **Sbath Fihrist 214** (1872 ap. J. Ch.). Toutefois Sbath ne mentionne qu'un seul traité de théologie dogmatique sans aucunement se référer à notre ouvrage.<sup>23</sup>
4. **Sarfeh Syr. 18/3** (1714 ap. J. Ch.). Titre: *Livre de Clément en écriture karšūnī*.
5. **Sin. Ar. 269** (XIIe-XIIIe s.). Titre: *Livre de Clément*.
6. **Sin. Ar. 441** (1196 ap. J. Ch.). Titre: *Livre des Secrets révélés par le Christ*.
7. **Dyrbakir 146** (XVIIIe s.). Titre: *Révélation de Pierre*, en écriture *karšūnī*.
8. **Berl. Syr. 242** (1556 ap. J. Ch.). Fragmentaire.

Résumées et extraits en écriture *karšūnī*:

9. **Brit. Mus. Karš. 7** (XVIe s.). Titre: *Révélation de Pierre*.
10. **Cambridge Dd. 10.10** (1561 ap. J. Ch.) ff. 319v-324r. Titre: *Apocalypse (ḡalayān) de Sim'ūn al-Ṣafā' que le Christ lui a révélée sur le Mont des Oliviers*.
11. **Bodl. Syr. 151** (avant 1555 ap. J. Ch.) ff. 2r-131r. Titre: *Sur la Création de Dieu en six jours, d'après les mots de Clément*.
12. **Mingana Syr. 106** (1677 ap. J. Ch.) ff. 32v-35r.
13. **Mingana Syr. 138** (1600 ap. J. Ch.) ff. 172r-182r. Titre: *D'après les mots de Clément, disciple de Pierre*. Il renferme au début le *Testament d'Adam* en cinq chapitres.
14. **Mingana Syr. 225** (XVe sec.), ff. 63r-75r.
15. **Mingana Syr. 369** (1474 ap. J. Ch.), ff. 30r-32r.
16. **Mingana Syr. 411** (1864 ap. J. Ch.) ff. 17r-32v.
17. **Mingana Syr. 446** (XVIIIe sec.), ff. 84r-102v. Titre: *Livre des secrets*.

22 Troupeau 1974: 74.

23 Sbath 1928: 107.

La liste dressée par Graf ne comprend pas les deux manuscrits suivants:

18. **Par. Ar. 5072** (1715 ap. J. Ch.) ff 58v-77r. Titre: *Révélation* (ik-tiṣāf) *de Simon Pierre*. On ne sait pas exactement à quelle recension il appartient, mais Troupeau affirme qu'il s'agit d'une autre rédaction partielle du soi-disant *Livre des Rouleaux* dans la recension divisée en 91 chapitres (cfr. *Par. Ar.* 77, 78, 79).<sup>24</sup> Du catalogue de Troupeau on peut tout au moins citer l'incipit<sup>25</sup>:

قال شمعوام اسمع يا ابني اقليمس ان لما اخذني سيدنا يسوع  
المسيح ابن الله الحي واصعدني الى جبل الزيتون في وقت صعوده  
للسماء ...

*Siméon a dit: écoute mon fils Clément, que lorsque Notre Seigneur Jésus Christ le Fils du Dieu vivant, m'a pris avec lui et m'a fait monter sur le Mont des Oliviers au moment de son ascension au ciel ...*

19. **Par. Ar. 68** (1339 ap. J. Ch.) ff. 2r-10v. Il s'agit de la recension longue du *Testament d'Adam*, qui a été publiée par Troupeau (1988).<sup>26</sup>

#### Pour un bilan conclusif

En vue de dresser un bilan des données documentaires du *LR*, on a recensé jusqu'à ce jour au moins 42 manuscrits, qui se regroupent en 3 recensions principales (23 mss.) et 2 groupes de textes épitomés, de collections mélangées et de textes fragmentaires (19 mss.).

Il reste donc à poursuivre les deux tâches suivantes, après une collation minutieuse de toutes les sources disponibles :

1. Déterminer les rapports de dépendance réciproque entre les recensions et, s'ils existent, entre ceux-ci et l'ancienne *AP*. A ce jour, j'ai eu l'occasion de relever une légère analogie entre l'ancienne *AP* et le *LR*. Dans le manuscrit *Par. Ar* 76 (ff. 86v-95v) et dans l'édition de Mingana (1931: 142-152), on trouve une description du paradis et de

<sup>24</sup> Troupeau 1993: 76-77.

<sup>25</sup> Troupeau 1974: 75.

<sup>26</sup> Pour un compte rendu de l'édition de Troupeau, voir Contini 1989 ; d'ailleurs le manuscrit avait été déjà catalogué par Troupeau lui-même (1972: 45), où l'on donne l'incipit.

l'enfer. Il s'agit d'une peine infligée aux pécheurs apostats qui sont devenus musulmans: ils sont suspendus par la langue au-dessus d'un feu inextinguible (*Par. Ar.* 76, f. 102v). Dans l'ancienne *AP*, la même peine est réservée à ceux qui ont blasphémé contre la vie de la justice.<sup>27</sup>

2. La deuxième tâche est d'établir les rapports de dépendance éventuels entre ce dossier et les deux traités qui, dans les manuscrits *Paris D'Abbadie* 51 (XV<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> s.) et *Ṭānāsee* 35 (XVIII<sup>e</sup> s.), suivent immédiatement l'*AP* éthiopienne, à savoir le *Dagem meṣ'atu läkrastos wätənśa'e mawətan* (ዳገም ፡ ምጽአቱ ፡ ለክርስቶስ ፡ ወትንሣኤ ፡ ምውታን ፡ «Deuxième venue de Christ et Résurrection des morts») et le *Nägärä məstir... bā'əntä k'ənnäne ḥaṭə'an* (ነገረ ፡ ምሥጢር ፡ ... በእንተ ፡ ኩነኔ ፡ ኃጥኣን ፡ «Discours sur le mystère du jugement des pécheurs»),<sup>28</sup> traités dont le professeur Marrassini avait déjà réalisé une traduction italienne et qu'il a eu l'amabilité de mettre à ma disposition pour l'achèvement de mes recherches.

### Appendice

#### Le manuscrit *Vatican Arabe* 165

Puisque le ms. *Vat. Ar.* 165 (1477 ap. J. Ch.) renferme «der übersichtlicheren achteiligen Ordnung», il a été utilisé par Graf dans le but de décrire la structure narrative du *LR*.<sup>29</sup>

En raison de son importance, il a donc été choisi ici pour en donner une description plus précise.

Description matérielle: papier; dimensions: 270 × 180 mm; surface d'écriture: 220 × 140 mm; 24 lignes par *folio*; 101 ff. La numérotation des folios remonte à l'époque de la restauration du volume (XVII<sup>e</sup> s. environ). Encre noire avec titres des paragraphes rubriqués. Le texte arabe renferme ci et là des expressions en écriture *karšūnī* et des mots en syriaque.

On a relevé plusieurs espaces vides où la rubrication aurait dû être effectuée après la rédaction du texte lui-même<sup>30</sup>; il s'agit souvent des noms de rois ou de personnages bibliques. Colophon daté au f. 84v en rouge:

27 Marrassini 1994: 225.

28 Marrassini 2009: 135.

29 Graf 1944: 285–288.

30 En réalité, il s'agit d'une pratique assez commune pour la confection des manuscrits médiévaux, voir Géhin 2005: 113.

تم السرير الاله الذي كشفها المسيح الناصري لتلميذه بطرس وذلك في شهر المبارك تشرين الثاني سنة الف وسبعماية وتسعة وثمانين يونانية 1789 عريا 883 غفر الله لكاتبه المسكين ابراهيم علي يدي الضعيف الغارق في بحر الخطا شماس ابراهيم ابن قس نكري ابن قس يوسف رحم الله من ترحم عليه وعليه والله وعلي جميع المومنين امين

*Il a achevé les secrets [...] que le Christ le nazaréen a révélés à son disciple Pierre pendant le mois béni de novembre en l'an grec mille sept-cents quatre-vingt neuf<sup>31</sup>. Que Dieu pardonne celui qui l'a écrit, le misérable Ibrāhīm à la main faible, qui sombre dans la mer du péché; le diacre Ibrāhīm Ibn Quss Nakrī Ibn Quss Yūsuf, que Dieu ait pitié de celui qui Lui a demandé la miséricorde pour lui et pour moi, à Dieu et à tous les croyants. Amen.*

De ce colophon on peut déduire la date d'achèvement de la copie du ms.: 1789 des Grecs (d'Alexandre) = 883 H. = 1477/78 ap. J. Ch.

Description du contenu:

Incipit (f. 1r):

بسم الله الحي المحيي الازلي الابدني  
[الجز الاول]

نكتب بتأييد الله وحسن توفقه تجلية كتاب الاب الفاضل العالم الطاهر القديس الماهر المعروف باقليميس تلميذ الاب الكبير ابو الابا وريس الروسا صاحب مفاتيح مقاليد السماء مار فطروس عليه من كافة اولاد ابنا المعموديه

*Première partie: nous écrivons, avec l'aide de Dieu et sa bienveillante assistance, la Révélation du livre du père vertueux, savant, pur, saint, capable, connu comme Clément, le disciple du père le grand, père des pères, chef des chefs, le détenteur des clés des verrous du ciel, Saint Pierre, sur lui [repose] la totalité des enfants des fils du baptême.*

f. 13r:

الجز الثاني: من ادم الى محي الطوفان الفى سنة كما فسروا لنا المفسرين السبعين قضاة موسى فلما عاش لامك سبعماية وتسعين سنه من قبل الطوفان باربع سنين في احد وع. يوما من ايلول يوم الخميس...

31 Dans la marge externe droite, toujours en encre rouge, on trouve la note suivante : « 1789 qui correspond à la date arabe 833 ».



*Deuxième partie : d'Adam jusqu'à la venue du Ṭawfān, deux mille ans, comme les soixante-dix commentateurs les juges de Moïse nous ont expliqué, lorsque Lāmik a vécu sept cents quatre-vingt-dix ans, avant le Ṭawfān de quatre ans dans le vingt et unième jour de septembre, le jeudi ...*

[f. 15r: mention du déluge universel, de la tour de Babel et de la naissance des langues].

f. 18v:

الجز الثالث: وفي ايام ادوع جعلوا المصريين عليهم اول ملكا اسمه فونفس وحكم عليهم [...] ثمان وستين سنة وبعده تولا ملكا في سبا ...

*Troisième partie: pendant les jours de Adwa<sup>c</sup>, les Egyptiens ont désigné leur premier roi qui s'appelait Fūnfos, qui les a gouvernés soixante-huit ans. Après lui, un roi de Saba a accédé au pouvoir ...*

[y figurent les histoires des rois qui sont succédés depuis la création du monde jusqu'à Abraham].

f. 26r:

الجز الرابع يذكر فيه نسبة المسيح

*Quatrième partie : généalogie de Jésus Christ.*

f. 31v:

[الجز الخامس]

هذه السرير التي كشفها بطروس لاقليمس  
واعلم انه لما كمل اربعين يوما من قيامة مخلصنا يسوع المسيح من بين الاموات اراد الصعود الي السماء والرجوع الى سبحة ومجده البهي فرقديني معه الي طور زينا المقدس واخذني انا بطروس ويوحنا الحبيب ويعقوب ابن ربي ومارت مريم الطاهرة ...

*Cinquième partie: Ces sont les mystères que Pierre a révélés à Clément. Sache que quand se sont achevés quarante jours après la résurrection de notre Sauveur Jésus Christ d'entre les morts, il a voulu s'élever au ciel et retourner à son exaltation et sa gloire resplendissante, puis il m'a fait reposer avec lui sur le saint mont du Sinäi, il m'a pris moi Pierre, Jean le bien-aimé, Jacques Fils de Zébédée et Sainte Marie la pure ...*

[f. 37v: Testament d'Adam]

f. 51v:

الجز السادس من كتاب اقليمس

قال المخلص يا بطروس تكذب علي شعبك ولا يكفروا بي وقت حلول الاحزان فأنهما تتضاعف علي المومنين واعلمهم ان من يصبر متهمة علي السيّف في طاعتي يحيا عندي في اليوم الاخر واورثته ملكوت السما التي لا تفنا ...

*Sixième partie du livre de Clément*

*Le Sauveur a dit: ô Pierre, applique-toi auprès de ton peuple afin qu'ils ne me renient pas au moment des afflictions, car elles seront doublées pour les croyants; informe les que celui qui supportera l'épée en m'obéissant, il vivra avec moi le dernier jour et je lui donnerai en héritage le Royaume du ciel qui n'a point de fin ...*

f. 66v.:

**الجزو السابع** من كتاب اقليميس فقال لي السيد المخلص يسوع المسيح نعم يا بطروس ان هذا اللعين يولد من سبط دان والثعبان الرابض في الطريق ...

*Septième partie du livre de Clément*

*Le Seigneur et Sauveur Jésus Christ m'a dit: Oui, ô Pierre, en réalité ce maudit est né de la tribu de Daan et Ta'bān qui est aux aguets sur le chemin ...*

f. 86r.

**الجزو الثامن** من كتاب اقليميس

ان بطروس المعلم اجتاز ببعض سواحل البحر وكان معه اندراس ويوحنا وفليفس/86ظ/ وجماعه من السبعين وانا اقليميس واقف على ساحل ابكي لما قد نالني من المحن فقالت الاخوة للمعلم بطروس يجب ان تعلم قصة هذا الغلام فاقبل اليّ معلمي بطروس فقال لي ما يتكلم (sic) ايها الغلام ومن انت ومن ابوك ومن هي امك وكان لي كلامه بكلام اهل روميه فقلت له فمن انت يا شيخخي فما رايت احدا منذ خرجت من روميه بلدي بلسانها سواك ولي ثلث ايام وافق في هذا الموضوع لم يسليني احد عن حري(?) غيرك لانه لم يختار احد يفعل ما اكلمه به ولا اغفل انا ايضا ما يكلمني به ايضا فقال لي المعلم انا بطروس ريس تلاميذ المسيح ...

*Huitième partie du livre de Clément*

*Le maître Pierre traversa quelques rivages de mer avec André, Jean, Philippe et la communauté des soixante-dix; alors moi, Clément, j'étais debout en bord de mer et je pleurais lorsque les épreuves me gagnaient, alors les frères dirent au maître Pierre: «il faut que tu sache l'histoire de ce garçon», alors mon maître Pierre s'approcha de moi et me dit: «Ô jeune homme ne soit pas craintif, qui es-tu? Qui est ton père et qui ta mère?»; il parlait comme les gens*

*de Rome; alors je lui dit: «Ô mon vieillard, qui es-tu? Dès que je suis sorti de Rome, mon pays, je n'ai vu personne qui parle ma langue sauf toi, je me trouve en ce lieu depuis trois jours et personne m'a interrogé sur mon [?] sauf toi, car personne n'a choisi de faire ce que j'ai dit de faire, et moi non plus je n'ai pas négligé ce dont il m'a parlé», alors le maître me dit : «Je suis Pierre, le chef des disciples du Christ ...».*

## BIBLIOGRAPHIE

- Battista, A. – B. Bagatti (a c.) 1979, *La Caverna dei Tesori. Testo arabo con traduzione italiana e commento*, Jerusalem: Franciscan Printing Press.
- Bauckham, R.J. 1988, "The Apocalypse of Peter: An Account of Research", in: W. Haase – H. Temporini (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, XV.6, Berlin – New York: Walter de Gruyter, pp. 4712–4750.
- Bausi, A. 1992, *Il Qalēmenṯos etiopico. La rivelazione di Pietro a Clemente. I libri 3–7* = Studi Africanistici Serie Etiopica 2, Napoli: Istituto Universitario Orientale, Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi.
- Bausi, A. 2003, "San Clemente e le tradizioni clementine nella letteratura etiopica canonico-liturgica", in: Ph. Luisier (ed.), *Studi su Clemente romano. Atti degli incontri di Roma, 29 marzo e 22 novembre 2001* = *Orientalia Christiana Analecta* 268, pp. 13–55.
- Bezold, C. 1888, *Die Schatzhöhle nach dem syrischen Texte der Handschriften zu Berlin, London, und Rom, nebst einer arabischen Version nach den Handschriften zu Rom, Paris und Oxford*, Leipzig: J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung.
- Contini, R. 1989, *Compte rendu de: R.G. Coquin – E. Lucchesi – G. Troupeau (éds), Mélanges Antoine Guillaumont. Contribution à l'étude des christianismes orientaux, avec une bibliographie du dédicataire* = *Cahiers d'orientalisme* 20, Genève: Patrick Cramer, 1988, in: *Rivista degli Studi Orientali* 63, pp. 331–339.
- Ducellier, A. 1996, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age. VII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle*, Paris: Armand Colin.
- Géhin, P. (ed.) 2005, *Lire le manuscrit médiéval. Observer et décrire*, Paris: Armand Colin.
- Gibson, M. D. 1901, *Apocrypha Arabica. 1. Kitāb al-Mağall, or the Book of the Rolls. 2. The Story of Aphikia. 3. Cyprian and Justa, in Arabic. 4. Cyprian and Justa, in Greek* = *Studia Sinaitica* 8, London: C.J. Clay and Sons.
- Graf, G. 1934, *Catalogue des manuscrits arabes conservés au Caire* = Studi e Testi 63, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Graf, G. 1944, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, I = Studi e Testi 118, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Graf, G. 1949, *Geschichte der christlichen arabischen Literatur*, III = Studi e Testi 146, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Grébaut, S. 1907–1910, "Littérature éthiopienne pseudo-clémentine", *Revue de l'Orient Chrétien* 12 (1907), pp. 139–151; "Texte et traduction du mystère du jugement des pécheurs", pp. 285–297, 380–392; 13 (1908), pp. 166–180, 314–320; "Texte et traduction du traité: La seconde venue du Christ et la résurrection des morts", 15 (1910), pp. 198–214, 307–323, 425–439.

- Grypeou, E. 2007, "The Re-written Bible in Arabic: the Paradise Story and its Exegesis in the Arabic *Apocalypse of Peter*", in: D. Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity = The History of Christian-Muslim Relations* 6, Leiden – Boston: Brill, pp. 113–129.
- Khoury, Th. 1969, *Les Théologiens byzantins et l'Islam. Textes et auteurs VIII<sup>e</sup>-XIII<sup>e</sup> s.*, Beyrouth – Louvain: Éditions "Nauwelaerts".
- La Spisa, P. 2012, "L'œuvre théologique de Sulaymān al-Ġazzī: un autre exemple de moyen arabe standard?", in: L. Bettini – P. La Spisa (éds), *Au-delà de l'arabe standard. Moyen arabe et arabe mixte dans les sources médiévales, modernes et contemporaines* = *Quaderni di Semitistica* 28, Firenze: Dipartimento di Scienze dell'Antichità, Medioevo e Rinascimento e Linguistica, pp. 209–225.
- Marrassini, P. 1994, "L'apocalisse di Pietro", in: Yaqob Beyene – R. Fattovich – P. Marrassini – A. Triulzi (a c.), *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci* = *Studi Africanistici Serie Etiopica* 1, Napoli: Istituto Universitario – Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi, pp. 171–232.
- Marrassini, P. 2010, "Peter, Apocalypse of", in: S. Uhlig (ed. in cooperation with Alessandro Bausi), *Encyclopedia Aethiopica*, Volume 4: O-X, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 135–137.
- Mingana, A. 1931, "Apocalypse of Peeter", in: *Woodbrooke Studies. Christian Documents in Syriac, Arabic and Garshūni*, Edited and Translated with a Critical Apparatus, III, Cambridge: W. Heffer & Sons limited, pp. 93–449.
- Nasrallah, J. 1979, *Histoire du mouvement littéraire dans l'Eglise melchite du V<sup>e</sup> au XX<sup>e</sup> siècle. Contribution à l'étude de la littérature arabe chrétienne*, IV: *Période ottomane 1516–1900*, Tome I: 1516–1724, Louvain: Peeters.
- Nau, F. 1907, "Clémentins (Apocryphes)", in: *Dictionnaire de Théologie Catholique*, III, coll. 201–223.
- Robinson, J. M. (ed) 1990, *The Nag Hammadi Library in English*, San Francisco: Harper Collins.
- Roggema, B. 2007, "Biblical Exegesis and Interreligious Polemics in the Arabic *Apocalypse of Peter – the Book of the Rools*", in: D. Thomas (ed.), *The Bible in Arab Christianity = The History of Christian-Muslim Relations* 6, Leiden – Boston: Brill, pp. 131–150.
- Sbath, P. 1928, *Bibliothèque des manuscrits Paul Sbath*, I, Cairo: H. Friedrich et Co.
- Schneemelcher, W. – R. McL. Wilson (eds) 1992, *New Testament Apocrypha: Writings Relating to the Apostles Apocalypses and Related Subjects*, Louisville: John Knox Press.
- Su-Min Ri, A. 1987, *La Caverne des Trésors, les deux recensions syriaques* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 486, *Scriptores Syri* 207, Lovanii: In aedibus Peeters.
- Su-Min Ri, A. 1990, "La caverne des Trésors et le Testament d'Adam", in: R. Lavenant (ed.), *V Symposium syriacum 1988 (Katholieke Universiteit, Leuven, 29–31 août 1988)* = *Orientalia Christiana Analecta* 236, pp. 111–122.
- Su-Min Ri, A. 2000, *Commentaire de la Caverne des trésors. Étude sur l'histoire du texte et des sources* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 581, *Subsidia* 103, Lovanii: In aedibus Peeters.
- Toepel, A. 2006, *Die Adam-und Seth-Legenden im syrischen Buch der Schatzhöhle. Eine Quellenkritische Untersuchung* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 618, *Subsidia* 119, Lovanii: In aedibus Peeters.
- Troupeau, G. 1972, *Catalogue des manuscrits arabes, Première partie: manuscrits chrétiens I: N<sup>os</sup> 1–323*, Paris: Bibliothèque Nationale.
- Troupeau, G. 1974, *Catalogue des manuscrits arabes. Première partie: manuscrits chrétiens II: manuscrits dispersés entre les N<sup>os</sup> 780 et 6933*, Paris: Bibliothèque Nationale.

- Troupeau, G. 1988, "Une version arabe du « Testament d'Adam » ", in: R. G. Coquin – E. Lucchesi – G. Troupeau (éds), *Mélanges Antoine Guillaumont. Contribution à l'étude des christianismes orientaux, avec une bibliographie du dédicataire* = Cahiers d'orientalisme 20, Genève: Patrick Cramer.
- Troupeau, G. 1993, "De quelques apocalypses conservées dans des manuscrits arabes de Paris", *Parole de l'Orient* 18, pp. 75–87.
- Vàrvaro, A. 1970, "Critica dei testi classica e romanza", *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia Lettere e Belle Arti di Napoli* 45, pp. 73–117.
- Wright, W. 1862, *A Grammar of Arabic Language*, I, Cambridge: Cambridge University Press.

Paolo La Spisa  
Università di Genova  
paolo.laspisa@unige.it

GIANFRANCESCO LUSINI

### **Una fonte per la storia eritrea medievale: il *Gädlä Āndāryas***

Non è superfluo ricordare in questa occasione che l'edizione critica del *Gädlä Yoḥannəs Məsraqawi* (Marrassini 1981) ha dato un contributo decisivo al progresso degli studi sull'Etiopia classica, perché – com'è stato autorevolmente riconosciuto – grazie a quel saggio filologico e letterario l'etiopistica si è aperta a metodologie d'indagine fino ad allora non sufficientemente conosciute e praticate (Contini 1990: 66). Si può ben dire, quindi, che grazie a Paolo Marrassini lo studio della letteratura agiografica in lingua gə'əz ha assunto un rilievo, e quasi una posizione d'avanguardia, anche rispetto ad altri ambiti disciplinari tipologicamente affini, e la stessa indagine scientifica sull'agiografia etiopica ha oltrepassato gli steccati angusti imposti da una tradizione accademica erudita, ma incapace di riconoscere la piena dignità e il valore assoluto dei propri oggetti di ricerca. Dedicando alla memoria del maestro questo saggio d'interpretazione dell'inedito e semisconosciuto *Gädlä Āndāryas* si vuole rendere omaggio anche allo studioso che più d'ogni altro ha contribuito a rendere la letteratura agiografica etiopica il terreno di un dibattito alto e fecondo, una solida sponda per moderne analisi interculturali di carattere comparativo (Marrassini 1994).

Tra le numerose pubblicazioni di Paolo Marrassini successive all'uscita del volume dedicato a Yoḥannəs *l'Orientale* si segnala il lungo articolo contenente l'edizione e lo studio della *Vita* di Matyas di ʿAddəqe o Šəmagəlle (Marrassini 1983), monaco “eritreo” vissuto a cavallo dei secc. XIV–XV e seguace della regola di Ewostatewos di Däbrä Šärabi (1273–1352). Oggi come allora, di questo testo agiografico si conosce in Europa un solo testimone: Roma, Acc. Naz. dei Lincei, Fondo Conti Rossini nr. 84 (Strelcyn 1976: 216–220). Sebbene si tratti, dunque, di un documento al momento insostituibile per la tradizione del testo, il manoscritto non è pregevole di fattura, perché è costituito da un quaderno a righe di produzione europea, di quelli che Carlo Conti Rossini usava, negli anni del suo soggiorno asmarino (1899–1903), per

farvi copiare *gädlät* e altri documenti letterari e storici custoditi in località diverse, chiese o conventi, dell'allora Colonia Eritrea.

Malgrado questo metodo non impeccabile di acquisizione dei testi, che risente delle oggettive difficoltà che condizionarono una fase "pionieristica" degli studi, resta il fatto che quei manoscritti forniscono ad oggi i soli esemplari utilizzabili di un certo numero di opere della letteratura agiografica in lingua gə'əz. In particolare, Acc. Naz. dei Lincei, Fondo Conti Rossini nr. 84 è un manoscritto miscelaneo, risultato della rilegatura di tre diversi fascicoli di fogli a righe, vergati da altrettante mani, su ciascuno dei quali è stato trascritto per intero un solo testo. Il secondo fascicolo (ff. 20–39), consistente in un unico blocco di fogli a righe, è quello che contiene la già citata *Vita* di Matyas di ʿAddəqe o Šəmagəlle, comprensiva di un ciclo di *Miracoli* e di un *mälkäʾ* del santo (ff. 20<sup>r</sup>–35<sup>v</sup>). Il *Gädlä Gäbrä Krəstos* (ff. 40<sup>r</sup>–55<sup>v</sup>), ovvero la versione etiopica della vita di Sant'Alessio, occupa il terzo fascicolo del manoscritto (ff. 40–57), costituito anch'esso da un blocco di fogli a righe blu raccolti da un bifoglio "esterno", in realtà un semplice foglio protocollo del "Provveditorato generale dello stato" (f. 40 e f. 57), su cui è riportato il titolo dell'opera.

Anche il primo fascicolo (ff. 1–19) consta di un bifoglio "di guardia" dello stesso tipo del precedente (f. 1 e f. 19), che riporta al f. 1<sup>r</sup> il titolo dell'opera, *gädl zäʾabunä əndəryas zäsäffəʾa* (*Vita del padre nostro Əndəryas del Säffəʾa*), e più in basso il sigillo «donazione Conti Rossini Carlo». All'interno c'è il blocco di fogli a righe blu (ff. 2–18) contenenti il testo agiografico (ff. 2<sup>r</sup>–13<sup>v</sup>), inedito e fino ad oggi mai analizzato né studiato. Basti considerare che la bibliografia sul *Gädlä Əndəryas* si limita alla schematica notizia fornita dal repertorio di Kinefe-Rigb Zelleke, nel quale si dichiara l'esistenza, oltre al manoscritto linceo, di altri tre testimoni del *gädl*, tutti conservati in chiese e conventi eritrei (Kinefe-Rigb Zelleke 1975: 69, nr. 44). Pertanto, sulla base del testo trasmesso dall'unico manoscritto attualmente disponibile dell'opera, daremo qui una prima illustrazione del suo contenuto. Un brevissimo proemio dichiara l'oggetto del *gädl* (testo in Strelcyn 1976: 216):

(f. 2<sup>r</sup>, ll. 1–4) «O santo Trino, santo Padre, Figlio e Spirito Santo, apri la mia bocca e illumina gli occhi del mio cuore, parla sopra di me e profondi il tuo spirito nella mia lingua, sì che io possa raccontare la lotta spirituale e parlare della nascita del beato Əndəryas, eletto del Signore, del paese di Etiopia (*zäbəherä agʾazit*), stella che sorse dal sud».

Il personaggio cui è dedicata l'opera, Əndəryas del Säffəʾa, è tra i meno conosciuti dell'agiografia etiopica. Il toponimo Säffəʾa, riportato – come si è detto – al f. 1<sup>r</sup> (*gädl zäʾabunä əndəryas zäsäffəʾa*), si riferisce a un noto distretto eritreo (Pollera 1935: 119) nel quale si trova il monastero che la tradi-

zione vuole fondato dal santo. Eppure, esso non ricorre mai nel testo, forse perché è entrato nell'uso in epoca posteriore a quella in cui fu composto il *gädl*. Al santo, dunque, è attribuita la fondazione del convento detto oggi Enda Abba Īndäryas (Bausi–Lusini 1992: 16–17), ovvero Däbrä Īndäryas, noto anche col nome di Däbrä Šəyon,<sup>1</sup> luogo venerato e oggi sede di un centro monastico autorevole<sup>2</sup> nel distretto del Säffə'a, a ovest di Dəbarwa. Circa l'epoca in cui il santo visse e quella in cui il *gädl* fu composto non possediamo informazioni,<sup>3</sup> e quindi solo la lettura del *gädl* può offrire qualche maggiore ragguaglio, permettendo di restituire alla figura di Īndäryas il suo spessore storico.

La narrazione vera e propria, secondo un irrinunciabile *topos* del genere letterario, esordisce con la storia dei genitori del santo, nobili e ricchi, giusti e religiosi.

(f. 2<sup>r</sup>, ll. 4–8) «C'era un uomo, prodigo di doni (*ba'alä gada*), della nobile famiglia dei governatori del paese, di nome Zä'amanu'el, molto ricco. Egli aveva una moglie fedele, dei notabili del paese, di nome Amätä Mämfäs Qəddus. Entrambi erano giusti e Zä'amanu'el non conosceva altre donne, né lei altri uomini. Vivevano in un matrimonio amoroso e concorde e lo onoravano assai».

Secondo un altro inderogabile *topos* agiografico, i genitori del santo, veri e propri “giusti sofferenti”, sono rattristati dalla propria sterilità, e per questo sono rappresentati nell'atto di cercare conforto, ascolto e intercessione davanti a un'immagine della Madonna.

(f. 2<sup>r</sup>, ll. 25–29) «C'era una chiesa dedicata a Nostra Signora Maria. Vi si recarono di prima mattina, si misero davanti all'immagine della regina del mondo intero, la supplicarono e fecero voto al Signore e alla Vergine Madre e le dissero: O Nostra Signora, dacci un figlio maschio, che dia buoni frutti che piacciono a te e al tuo Figlio diletto».

1 Denominazioni cui si deve forse aggiungere quella riportata da Voigt (1999: 191), che riferendosi al convento lo chiama inspiegabilmente «Gädam Däbrä Šəge Abunä Īndäryas».

2 Secondo i dati riportati in Bausi–Lusini (1992: 16), sebbene sia appena menzionato e ridotto al rango di «piccolo convento senza notevoli vicende e senza notevoli feudi» in Conti Rossini (1916: 410).

3 Priva di riscontro documentario appare la notizia per cui Īndäryas sarebbe stato contemporaneo del re Zär'a Ya'əqob (1434–68), come riportato da Kinefe-Rigb Zelleke (1975: 69, n. 44) e da O. Raineri “Īndäryas of Säffə'a”, *EAE* 2 (2005), p. 301.



Il loro zelo religioso viene ricompensato da un'apparizione della Vergine, la cui descrizione ricalca puntualmente il modello iconografico delle *Madonne* dipinte sulle icone e sulle pareti dei *mäqdäs* delle chiese etiopiche.

(f. 2<sup>v</sup>, ll. 2–6) «E mentre pregavano stando in piedi, una notte di domenica, come loro abitudine, venne Nostra Signora col volto che le risplendeva diecimila volte più del sole. Michele alla sua destra e Gabriele alla sua sinistra insieme la supplicavano, mentre i Cherubini la coronavano con le loro ali di fuoco e mentre i Serafini la riparavano con ali lampeggianti».

La Vergine parla ai due annunciando loro la nascita di un figlio santo. L'apparizione si chiude con la menzione di un ignoto Ṣəge Haymanot (f. 2<sup>v</sup>, l. 31), apparentemente l'autore del testo, come sembra emergere dal racconto finale del *gädl*, relativo a eventi occorsi dopo la morte del santo (f. 13<sup>v</sup>, ll. 7–8).

La narrazione riprende con il racconto del concepimento e della nascita del santo, accompagnata da opere prodigiose, rivelazioni profetiche e dal tentativo demoniaco di sopprimere il bambino, vanificato dall'intervento di una voce celeste che lo dichiara sotto la protezione divina. Mäharännä Ḑgzi<sup>o</sup> è il nome che gli viene imposto, con riferimento alla misericordia di Gesù Cristo verso i suoi genitori. Secondo tutte le prescrizioni, Mäharännä Ḑgzi<sup>o</sup> viene circonciso all'ottavo giorno e nel quarantesimo è battezzato nella stessa chiesa dove i genitori avevano assistito all'apparizione della Vergine, alla presenza del metropolita che lo benedice. In occasione del battesimo i genitori organizzano un festeggiamento con canti sacri e musiche, distribuendo ai numerosi presenti cibo in quantità.

La narrazione della miracolosa infanzia di Mäharännä Ḑgzi<sup>o</sup> – e della non meno prodigiosa adolescenza – culmina con il racconto-chiave della vocazione monastica, avvenuta all'età di dodici anni. Il bambino si reca da un anacoreta di nome Gäbrä Krəstos, il cui eremo è detto trovarsi nella località di Säloda (f. 5<sup>r</sup>, ll. 26–29). Il monaco riconosce prontamente le doti di santità di Mäharännä Ḑgzi<sup>o</sup> e accetta di farne un proprio discepolo.

(f. 5<sup>v</sup>, ll. 13–15) «Quando Mäharännä Ḑgzi<sup>o</sup> ebbe parlato, *abba* Gäbrä Krəstos lo benedisse, lo baciò e gli dette lo scapolare dei monaci con il segno della croce, lo rivestì dell'abito monastico e lo chiamò Ḑndəryas».

Ordinato diacono e sacerdote (ff. 6<sup>r</sup>, l. 26–6<sup>v</sup>, l. 7), Ḑndəryas concepisce il desiderio di recarsi in pellegrinaggio a Gerusalemme, ma un'apparizione divina gli annuncia che il suo compito è di restare e completare in Etiopia la sua ascesi (ff. 7<sup>r</sup>, l. 21–7<sup>v</sup>, l. 11). Ḑndəryas intraprende un cammino alla ricerca di luoghi isolati e si avventura nella “terra dei Bogos” (f. 7<sup>v</sup>, ll. 11–12: *mədrä bogos*). Qui incontra un credente di nome Tə'amänä Ḑgzi<sup>o</sup>, al quale impartisce insegnamenti spirituali, in particolare l'osservanza del sabato (f.

7<sup>v</sup>, ll. 12–28). ʾEndäryas riprende il proprio preregrinare e giunge dapprima nella terra di G<sup>w</sup>əb(b)ar (f. 7<sup>v</sup>, l. 28: *mədrä g<sup>w</sup>əb[b]ar*), poi in un eremo presso Ḥabäla (f. 7<sup>v</sup>, ll. 28–29: *gädam zämängälä ḥabäla*). L’orizzonte geografico di questi spostamenti appare ben definito e riconoscibile, e può essere senz’altro identificato con i territori del Ḥamasen a sud-ovest di Asmara, nei distretti storici del Loggo Čəwa e del Säffə’a, le cui tradizioni tigrine registrano entrambi i toponimi Ḥabäla e Ḥabäla-G<sup>w</sup>əbbor (Kolmodin 1912: 22–23, 1915: 18 [§ 23: 7]).<sup>4</sup>

Riguardo alla “terra dei Bogos”, è evidente il riferimento dell’agiografo ai Bilin, gruppo linguistico e culturale di origini agäw che abita oggi la media valle del fiume ʿAnsäba, tra il distretto di Kärän e la regione del Ḥalḥal. La loro secolare presenza nel Sänḥit è registrata da un altro, fondamentale testo agiografico dallo spiccato “orizzonte eritreo”, ovvero il *Gädlä Ewostatewos*, il cui autore – a cavallo tra XIV e XV sec. (Lusini 1993: 51–53) – riferisce del passaggio del santo nella “terra dei Bogos” (Lusini 1993: 61–62), e successivamente nel paese dei “due Marya”, all’inizio dell’*iter* attraverso la Nubia e l’Egitto, con destinazione Alessandria e Gerusalemme (G. Fiaccadori, “Ewostatewos”, *EAE* 2 [2005], pp. 470–471). Ma la testimonianza del *Gädlä ʾEndäryas* è ancor più preziosa, perché conferma che in passato i Bilin occupavano un territorio assai più vasto del Sänḥit, estendentesi a sud fino a comprendere i distretti, oggi integralmente tigrinofoni, del Loggo Čəwa e del Säffə’a. Le tradizioni orali sono unanimi nel ricordare l’immigrazione in questa parte del Ḥamasen di genti provenienti dal Q<sup>w</sup>ara, quindi di lingua e cultura agäw (Kolmodin 1912: 23, 1915: 18 [§ 24: 1]; Conti Rossini 1942: 162, 188 [§ 12]), cui – su base linguistica – si può ascrivere la fondazione di villaggi quali Bambəqo nel Säffə’a e Wägäriqo nel Liban, interpretabili come “villaggio del sicomoro” e “villaggio dell’olivo” proprio grazie a elementi del vocabolario agäw (Conti Rossini 1938: 786; G. Lusini, “Loggo Čəwa”, *EAE* 3 [2007], pp. 593–594). Se questa espansione cuscitica dal Tigray meridionale o dal Lasta è collocata con qualche incertezza nel IX–X sec., l’assimilazione linguistica dei Bilin di tutto l’altopiano eritreo, ovvero la “terra dei Bogos”, e la loro riduzione al territorio che essi attualmente occupano, è datata con buoni argomenti al XIV–XV sec., come risultato dell’affermazione sul Ḥamasen della signoria degli Adkämä Mäl(əg)ga’ (Conti Rossini 1912a; Schneider

4 Pertanto, la forma G<sup>w</sup>əb(b)ar, riportata dal ms. linceo del *Gädlä ʾEndäryas*, potrebbe essere semplice frutto di confusione grafica tra i segni *bo* e *ba*, oppure il risultato di una diversa articolazione, o ancora una variante – verosimilmente più antica – della forma G<sup>w</sup>əbbor, ascoltata e riportata dal Kolmodin.

1994; W. Smidt, “Adkämä Məlga”, *E Ae* 1 [2003], pp. 96–97). Conseguentemente, possiamo usare questo elemento per datare i fatti narrati nel *Gädlä Āndäryas* a epoca antecedente la tigrinizzazione di questi territori, quando aveva ancora un senso definire “terra dei Bogos”, cioè dei Bilin, un territorio che successivamente ha perso ogni caratterizzazione culturale e linguistica agäw.

Una nuova apparizione della Vergine impone a Āndäryas di cercare una chiesa dove prendere la comunione. Da questo momento, l’agiografo colloca al fianco di Āndäryas un altro personaggio, che evidentemente condivideva con lui l’eremo di Ḥabäla.

(f. 8<sup>r</sup>, ll. 15–17) «Con lui c’era *abba* Ewostatewos. Egli era piccolo quanto alla sua nascita, ma grande nella grazia del Signore. Si levarono e andarono nella chiesa di Nostra Signora Maria che è chiamata Asmära (*wästä betä krästiyan zä’əgzä’ətanä maryam zätəssämmäy asmära*) per prendere la comunione».

La presenza di Ewostatewos di Däbrä Šärabī (1273–1354) fornisce un altro elemento di datazione delle tradizioni contenute nel *Gädlä Āndäryas*, considerando che il celebre, rigoroso asceta tigrino, originario dello Šära’ e morto in Armenia, lasciò l’Etiopia – al più tardi – intorno al 1338, dopo aver divulgato l’osservanza del “doppio sabato” e aver dato impulso alla fondazione di numerosi centri monastici nel Ḥamasen e nel Sära’e.

Il passo testé citato sembra contenere un chiaro riferimento alla più antica chiesa della capitale eritrea, dedicata proprio alla Vergine Maria, quel monumento dell’arte religiosa cristiana (G. Fiaccadori, “Ānda Maryam”, *E Ae* [2005], pp. 289–290; 2006), risalente certamente ad età aksumita (von Lüpke 1913; Gallo 1920), che sotto la regia delle autorità coloniali, tra il 1916 e il 1919, fu abbattuto e rimpiazzato da un nuovo luogo di culto, suscitando, se non deplorazione, almeno rammarico anche da parte di osservatori e studiosi italiani («la vecchia chiesa d’Asmara, veramente notevole ne’ riguardi archeologici, e che fu grande peccato non conservare», Conti Rossini 1928: 227).

L’espressione dell’agiografo (*wästä betä krästiyan zä’əgzä’ətanä maryam zätəssämmäy asmära* «nella chiesa di Nostra Signora Maria che è chiamata Asmära») non è di immediata comprensione e perciò si presta a più di una interpretazione. Se s’intende la frase relativa collegata al nome divino (*maryam zätəssämmäy asmära* «Maria che è chiamata Asmära»), si deve pensare a una variante “analitica” delle formazioni onomastiche “sintetiche” con cui tradizionalmente vengono indicate le chiese d’Eritrea e d’Etiopia, ovvero tramite accostamento in successione di un nome divino e di un toponimo (*maryam asmära* «[la chiesa di] Maria [di] Asmära»).

Tuttavia, questa ricostruzione sintattica non soddisfa del tutto e sembra più corretto stabilire un collegamento tra la frase relativa e il complemento di luogo (*wəstā betä krəstīyan (...) zätəssämmäy asmära* «nella chiesa (...) che è chiamata Asmära»). In tal caso l'indicazione – oltre che singolare – è preziosa, perché permette di formulare un'ipotesi circa l'etimologia del nome della capitale eritrea. Infatti, se – come reso plausibile dalla testimonianza del *Gädlä ʾEndäryas* – l'edificio religioso dedicato alla Vergine era noto con il nome di Asmära, potrebbe trattarsi di una forma abbreviata a partire da “Asmära (lāMaryam)”, da cui facilmente “Asmära (Maryam), cioè “è cara (a Maria)”, con il nome divino sottinteso. Successivamente, tale forma abbreviata Asmära, inizialmente riferita solo alla chiesa, sarebbe passata a indicare anche la comunità che nel tempo le si costituì intorno, ovvero il villaggio a partire dal quale si è formata l'attuale capitale eritrea.

Sul rapporto tra ʾEndäryas e Ewostatewos l'agiografo torna a più riprese, dispensando informazioni di un certo interesse. I due, trascorso ancora del tempo insieme nell'eremo di Ḥabāla (f. 8<sup>v</sup>, ll. 3–7), si spostano nella terra di Zabyat (f. 8<sup>v</sup>, l. 7: *mədrä zabyat*), e qui si separano (f. 8<sup>v</sup>, ll. 7–9). Diverse fonti agiografiche del “ciclo eustaziano” documentano la presenza in Zabyat di Ewostatewos (Lusini 1993: 54, 86, 113), instancabile predicatore, già bandito dal Tigray ed esule in Eritrea, che con le sue dottrine metteva in agitazione la cristianità etiopica di allora. E che ʾEndäryas condividesse una certa sensibilità per i precetti di Ewostatewos (pur non essendo stato suo discepolo diretto) era già emerso in occasione dell'episodio dell'incontro con Tāʾamānā ʾĒgziʾ, che ʾEndäryas aveva istruito proprio nell'osservanza del sabato (f. 7<sup>v</sup>, ll. 12–28). Se questo insieme di elementi è coerente, i due santi saranno stati più o meno contemporanei e il loro incontro dev'essere avvenuto non molto prima del 1338, anno in cui Ewostatewos fu costretto ad abbandonare definitivamente l'Etiopia.

ʾEndäryas prosegue la sua ascesi in un antro della località detta Mayä Məṣīqā (f. 8<sup>v</sup>, ll. 9–10). Con lui è rimasto il devoto Tāʾamānā ʾĒgziʾ.

(f. 8<sup>v</sup>, ll. 13–16) «Mentre stava così, in purezza e santità, Tāʾamānā ʾĒgziʾ, il credente, uscì per cacciare animali selvatici, giunse presso Ṣidarwa e per volontà del Signore salì su un monte».

La menzione di Ṣidarwa fornisce un inedito esempio di un tipo di formazione toponomastica su cui è stata più volte richiamata l'attenzione. L'elemento *arwa*, infatti, appartiene senz'altro al vocabolario delle lingue agāw col significato di “pianura”, e del suo uso come componente di nomi di luogo si conoscono diverse attestazioni (Conti Rossini 1912b: 170).

In Ṣidarwa, Tāʾamānā ʾĒgziʾ vede un antro sulla cima di una montagna, e subito vi riconosce un luogo provvisto d'acqua e adatto a dimorarvi (f. 8<sup>v</sup>, ll.

15–19). Ne riferisce al maestro, e insieme vi si stabiliscono (ff. 8<sup>v</sup>, l. 19–9r, l. 5). Qui una folla di discepoli prende a riunirsi intorno al santo, ed egli con loro costruisce una chiesa e fonda un convento (f. 9<sup>r</sup>, ll. 11–15). Tra i monaci del convento spicca la personalità di un certo Zākaryas, che sarà il primo successore di ʿĒndāryas nella guida della comunità. Il luogo è periodicamente afflitto da siccità e carestia e il santo intercede spesso in favore di confratelli, ottenendo la discesa miracolosa dal cielo di pioggia e cibo. Il convento è chiamato Dābrā Šəyon (f. 12r, l. 9).

Nell'economia del racconto il nucleo ideologico è costituito dall'apparizione di Gesù Cristo che annunciando a ʿĒndāryas l'approssimarsi della fine gli concede il "patto" (*kidān*): la remissione dei peccati per chi avrà fede nell'intercessione della preghiera del santo e celebrerà la sua "commemorazione" (*tāzkar*), ma anche per chi scriverà o farà scrivere il suo *gädl* (ff. 12<sup>r</sup>, l. 20–12v, l. 8). L'ultimo atto terreno di ʿĒndāryas è l'imposizione delle mani e la consegna dello scapolare al discepolo Zākaryas, in segno di carismatica trasmissione dell'autorità sul convento e sui confratelli (ff. 13<sup>r</sup>, ll. 9–10). Poi, Gesù Cristo, seguito da un corteo celeste, scende ad accogliere l'anima di ʿĒndāryas.

L'ultima pagina del *gädl* contiene la dichiarazione della paternità dell'opera da parte del già menzionato Šəge Haymanot.

(f. 13<sup>v</sup>, ll. 5–8) «La forza della sua preghiera ci protegga come uno scudo magnifico, insieme al figlio suo Šəge Haymanot, per i secoli dei secoli. Amen. Quando lo Spirito Santo incitò Mālkā Šedeq a scrivere la vita di *abba* ʿĒndāryas, Gäbrä Sellase, mio confratello, mi disse: Scrivi tu la vita di *mar* ʿĒndāryas».

La chiusa del testo conserva anche il nome di un amanuense, senza che sia dato di poter stabilire in quale punto della tradizione egli debba essere collocato.

(f. 13<sup>v</sup>, ll. 22–27) «Il giorno del suo trapasso fu il primo del mese di *me-ker* in siriano (*bänägärä suräsäq*, da correggere in *suräsät*), di *nə'emāryos* in latino (*bänägärä rome*), di *sobaṭ* in ebraico (*bə'əbrayəsṭi*), cioè *yākkatit*. La sua preghiera e la sua benedizione siano con il suo servo Šəge Haymanot, per i secoli dei secoli. Amen. Non dimenticatevi di colui che ha scritto. Nella vostra santa preghiera ho riposto la mia fiducia, io, negligente e peccatore, dalla lingua balzubiente e mendace, io, il vostro servo Tānsə'a Krəstos, per i secoli dei secoli. Amen».

Dunque, malgrado l'esiguità dei dati fattuali e la sua brevità<sup>5</sup>, il *Gädlä Āndāryas* contiene – come si è visto – elementi interessanti per lo storico dell'Eritrea medievale.

Al termine del testo agiografico, nell'ultima pagina del fascicolo (f. 14<sup>r</sup>, ll. 1–10), una breve genealogia monastica (testo in Strelcyn 1976: 217), vergata da mano diversa<sup>6</sup>, enumera i fondatori del monachesimo egiziano (Antonio, Macario, Palemone, Arsenio, Onorio e Pacomio), e a seguire le figure di Arāgawi, Täklä Haymanot, Mādhaninā Ēgzi<sup>9</sup> e Samu<sup>9</sup>el di Qoyāša. Quest'ultimo avrebbe ordinato Gäbrä Krastos di Säloda, maestro di Āndāryas di Šidarwa. I dati forniti da questo breve elenco non hanno riscontro nelle tradizioni esposte dal *gädl*, ma di certo tradiscono la volontà di collegare Gäbrä Krastos e Āndāryas a una linea monastica "tigrina", dunque nobile e prestigiosa (Colin 2010: 524, 525 [§ 194]), anche se – probabilmente – la ricostruzione di questi rapporti è tarda e poco credibile, allo stato delle nostre attuali conoscenze intorno alle tradizioni agiografiche eritree.

#### BIBLIOGRAFIA

- Bausi, A. – G. Lusini 1992, "Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei", *Rassegna di Studi Etiopici* 36, pp. 5–36.
- Colin, G. 2010, *Vie et Miracles de Madhanina Egzi. Texte éthiopien et traduction*, Turnhout, Brepols (Patrologia Orientalis 51/4 [229], pp. 393–582).
- Conti Rossini, C. 1900, "Il Gadla Filpos e il Gadla Yohannes di Dabra Bizan", *Atti della R. Accademia dei Lincei - Memorie ser. 5<sup>a</sup>*, 8, pp. 61–170.
- Conti Rossini, C. 1912a, "Studi su popolazioni dell'Etiopia: II. La seconda migrazione agau dell'Eritrea (Zaguà e Adchemé Melgà)", *Rivista degli Studi Orientali* 4, pp. 599–651.
- Conti Rossini, C. 1912b, *La langue des Kemant en Abyssinie* = *Sprachenkommission der kaiserl. Akademie der Wissenschaften* 4, Wien: Kaiserliche Akademie der Wissenschaften.
- Conti Rossini, C. 1916, *Principi di diritto consuetudinario dell'Eritrea* = Manuali coloniali pubblicati a cura del Ministero delle Colonie, Roma: Tipografia dell'Unione Editrice.

5 Non è da escludere un accorciamento intenzionale del testo, da imputare al copista (Tänsa<sup>9</sup>a Krastos?) che produsse la copia commissionata dal Conti Rossini, come nel caso del manoscritto lineo del *Gädlä Yohannäs* di Däbra Bizän, Fondo Conti Rossini n. 10 (Strelcyn 1976: 31–32), che contiene un testo palesemente abbreviato rispetto a quello edito sulla base di un perduto testimone integro (Conti Rossini 1900; cf. Lusini 1993: 107).

6 La trascrizione della genealogia è stata cominciata dapprima al f. 13<sup>v</sup>, ll. 27–29, subito dopo le ultime parole del *gädl*, interrotta dopo il nome di Pacomio, in coincidenza con la fine della pagina, e ripresa daccapo all'inizio del f. 14<sup>r</sup>.

- Conti Rossini, C. 1928, *Storia d'Etiopia. Parte prima. Dalle origini all'avvento della dinastia salomonide* = "Africa Italiana". Collezione di monografie a cura del Ministero delle Colonie 3, Bergamo: Istituto Italiano d'Arti Grafiche.
- Conti Rossini, C. 1938, "Saggio sulla toponomastica dell'Eritrea tigrina", *Bollettino della Reale Società Geografica Italiana* ser. 7<sup>a</sup>, 3, 10 (LXXIII), pp. 785–816.
- Conti Rossini, C. 1942, *Proverbi, tradizioni e canzoni tigrine* = Collezione scientifica e documentaria dell'Africa Italiana 5, Verbania: Airoidi.
- Contini, G. 1990, *Breviario di ecdotica*, Torino: Einaudi.
- EAE = S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, 1: A–C; 2: D–Ha; 3: He–N; Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 2005, 2007.
- Fiaccadori, G. 2006, "Die alte Kirche in Asmara", in: S. Wenig (hrsg.) *In kaiserlichem Auftrag. Die Deutsche Aksum-Expedition 1906 unter Enno Littmann, Band 1: Die Akteure und die wissenschaftlichen Unternehmungen der DAE in Eritrea*, Aichwald, Linden Soft, pp. 297–310.
- Gallo, E. 1920, "La vecchia chiesa copta in Asmara", *Erythraea* I/2, pp. 28–31.
- Kinefe-Rigb Zelleke, 1975, "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions", *Journal of Ethiopian Studies* 13/2, 57–102.
- Kolmodin, Jo. 1912, *Traditions des Tsazzege et Hazzege. Textes Tigrigna* = Archives d'Études Orientales 5/1, Rome: Casa Editrice Italiana di Carlo De Luigi.
- Kolmodin, Jo. 1915, *Traditions des Tsazzege et Hazzege. Traduction française* = Archives d'Études Orientales 5/2, Upsal: Imprimerie K.W. Appelberg.
- von Lüpke, Th. 1913, "Die alte Kirche zu Asmara", in: D. Krencker – Th. von Lüpke (hrsg.), *Deutsche Aksum-Expedition, II: Ältere Denkmäler Nordabessiniens*, Berlin: G. Reimer, pp. 195–198.
- Lusini, G. 1993, *Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV–XV)* = Studi africanistici Serie etiopica 3, Napoli, Istituto Universitario Orientale.
- Marrassini, P. 1981, *Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Yohannes l'Orientale. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata* = Quaderni di Semitistica 10, Firenze: Università di Firenze. Istituto di linguistica e di lingue orientali.
- Marrassini, P. 1983, "Il Gadla Matyas", *Egitto e Vicino Oriente* 6, 247–291.
- Marrassini, P. 1994, "Un caso africano: la dinastia zague in Etiopia", in: S. Bertelli – P. Clemente (a c. di), *Tracce dei vinti*, Firenze: Ponte alle Grazie, pp. 200–229.
- Pollera, A. 1935, *Le popolazioni indigene dell'Eritrea* = Manuali coloniali sotto gli auspici del Ministero delle Colonie 2, Bologna: Cappelli Editore.
- Schneider, R. 1994, "Une page d'histoire des Adkama de la province du Seraé en Erythrée", in: Yaqob Beyene – R. Fattovich – P. Marrassini – A. Triulzi (a c. di) *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci* = Studi africanistici Serie etiopica 1, Napoli, Istituto Universitario Orientale, pp. 245–254.
- Strelcyn, S. 1976, *Catalogue des manuscrits éthiopiens de l'Accademia Nazionale dei Lincei. Fonds Conti Rossini et Fonds Caetani* 209, 375, 376, 377, 378 = Indici e sussidi bibliografici della biblioteca 9, Roma, Accademia nazionale dei Lincei.
- Voigt, R. 1999, "Die Erythräisch-Orthodoxe Kirche", *Oriens Christianus* 83, pp. 187–192.

Gianfrancesco Lusini  
 Università di Napoli "L'Orientale"  
 gianfrancescolusini@yahoo.it

ALBERTO NOCENTINI

**L'agglutinazione dell'articolo negli arabismi iberoromanzi:  
un caso esemplare di *code mixing***

“y este nombre *albogues* es morisco, como lo son todos  
aquellos que en nuestra lengua castellana comienzan en *al...*”  
Cervantes, *Don Quijote*, Parte II, cap. LXVII

I tentativi di spiegazione

Dal momento in cui W. von Wartburg (1931: 226–227) richiamò l'attenzione sul fatto che gli arabismi dello spagnolo presentano l'agglutinazione dell'articolo determinativo a differenza di quelli dell'italiano, si contano numerosi i contributi degli studiosi, quasi sempre romanisti, che si sono impegnati a darne una giustificazione. L'aspetto più singolare della questione è che, nella successione dei vari tentativi, non solo sono stati introdotti argomenti opposti, ma gli stessi argomenti sono stati impiegati per sostenere tesi opposte.

La prima via ad essere tentata è stata quella più ovvia dell'ipodifferenziazione morfologica ossia del fatto che nella ricezione del prestito arabo da parte dell'iberoromanzo il determinativo non è stato riconosciuto, ma è stato percepito come un segmento fonetico iniziale ricorrente; fatto che J. Melander (1932–1933: 102) ha attribuito all'assenza dell'articolo romanzo nelle fasi iniziali del contatto. Contro questa spiegazione, subito confutata, restano tre argomenti fondamentali:

- (a) la formazione dell'articolo in iberoromanzo e in particolare nello spagnolo non può essere ritardata al periodo finale del Medioevo, come dimostra la sua presenza incontestabile nelle Glosse emiliane del X secolo;
- (b) l'articolo arabo è tipologicamente simile a quello romanzo in quanto formato da un elemento monosillabico preposto al sostantivo e la



somiglianza è casualmente accentuata dalla presenza di [l] come consonante caratteristica;

- (c) nella lingua di contatto creatasi nei territori della dominazione araba (*al-Andalus*), cioè nell'arabo-ibero-romanico descritto da F. Corriente, l'articolo determinativo presenta una forma-base costante *al-*, non soggetta ad elisione vocalica dopo preposizione o in altri contesti tipici, che alterna con *a-* secondo la regola morfonologica che oppone consonanti iniziali "solari" (cioè coronali) con assimilazione di [l] a consonanti "lunari" (non-coronali) prive di assimilazione; in ogni caso l'articolo mantiene la propria riconoscibilità (Corriente 1977: 85).

La via della duplice trasmissione è stata tentata in un primo momento da A. Steiger (1948–1949: 12), che distingue fra arabismi articolati trasmessi per via dotta, per lo più attraverso i documenti scritti e le opere di traduzione, e arabismi privi di articolo trasmessi per via orale diretta. Gli fa eco H. Kuen (1950: 120–121, n. 1), che attribuisce proprio al contatto diretto quotidiano (in un contesto linguistico arabo) la presenza dell'articolo agglutinato a differenza di quel che sarebbe avvenuto in Sicilia, dove gli scambi in un contesto linguistico romanzo avrebbero determinato la sostituzione dell'articolo arabo col suo equivalente italo-romanzo. A proposito della spiegazione di Kuen val la pena di notare che G. Caracausi (1983: 48–52) sostiene la tesi diametralmente opposta: in Spagna il contesto linguistico in cui si sono introdotti i prestiti era mozarabico e quindi romanzo, mentre in Sicilia era arabo, perché la scarsa consistenza dell'elemento italo-romanzo non era in grado di imporsi.

La questione si complica coll'intervento di W. Elcock (1960: 293), che introduce il berbero come intermediario degli arabismi iberoromanzi in considerazione della massiccia presenza di Berberi nella colonizzazione della Spagna moresca, argomento pienamente sviluppato da H. Lüdtke (1968), il quale, sulla base della distribuzione geografica degli arabismi con agglutinazione dell'articolo in Spagna e nel Nord-Africa, stabilisce un'equazione e quindi un rapporto di causa ed effetto fra la presenza berbera e l'agglutinazione dell'articolo; l'equazione sarebbe confermata in negativo dall'assenza del fenomeno nelle lingue che hanno avuto un intenso contatto coll'arabo, come il persiano e il turco, ma al di fuori della presenza e quindi della mediazione del berbero. Il difetto più evidente di quest'ipotesi è quello di prendere in considerazione una sola variabile, trascurandone altre non meno importanti, come la durata e l'intensità del contatto (il berbero e lo spagnolo dell'Andalusia sono stati esposti ad una dominazione araba diretta di lunga durata rispetto al resto del mondo islamizzato) e la presenza dell'articolo, prefissato in berbero come in arabo, ma assente in persiano come in turco. In

ogni caso l'argomento non varrebbe nel caso della Sicilia, dove è testimoniata una significativa presenza berbera.

In un secondo intervento sulla questione A. Steiger (1967: 109) propone una spiegazione diversa, che va nel senso dell'iperdifferenziazione morfologica: l'articolo arabo ha un valore "presentativo" (cioè generale), che ne fa un accessorio indispensabile del sostantivo e quindi un elemento inseparabile. La spiegazione è stata perfezionata da J.M. Solà-Solé (1967-1968), il quale sostiene che un sostantivo arabo nella sua forma di citazione astratta da qualsiasi contesto discorsivo mantiene l'articolo determinativo, che viene recepito come parte integrante del sostantivo nel caso dei prestiti lessicali. Anche in questo caso vale la pena di notare, anticipando quanto vedremo fra poco, che un argomento simile è usato da G.B. Pellegrini proprio per giustificare l'assenza dell'articolo negli arabismi italiani.

Allineato sulle posizioni di Solà-Solé per quel che riguarda gli arabismi dello spagnolo, ma decisamente fuori dal coro per gli arabismi del siciliano è il contributo di S.C. Sgroi (1986), la cui preoccupazione è non tanto quella di giustificare l'agglutinazione iberoromanza, quanto quella di spiegare la sua assenza nel siciliano. Accettata dunque per lo spagnolo la ricorrenza costante del determinativo per il suo valore "presentativo" e la sua coalescenza col sostantivo favorita dai noti fenomeni di sandhi davanti a consonante "solare", si tratta di stabilire le condizioni morfonologiche che nel siciliano hanno favorito un esito diverso. Come primo passo lo Sgroi assume che nell'arabo di Sicilia, a differenza di quello di Spagna, fosse comune la variazione nella realizzazione della *a-* come [e-/ i-/ o-] secondo l'ambiente consonantico, cioè [e-/ i-] in un contesto anteriore (l' *ʔimāla* dei grammatici arabi) e [o] in un contesto posteriore (il *tafḥīm* dei grammatici arabi), come in parte è confermato dalle trascrizioni coeve in alfabeto greco e latino. Il passo successivo è rappresentato dalla reazione del siciliano, che non possedendo nel proprio repertorio lessimi con [e-, i-, o-] iniziali, le ha eliminate all'inizio di parola e, nei casi di [l] conservata davanti a consonante "lunare", l'ha ulteriormente eliminata per evitare un nesso iniziale [l + C].

A questa ingegnosa e laboriosa spiegazione G.B. Pellegrini (1989: 49-50) muove una sola obiezione: l'assenza dell'articolo caratterizza anche gli arabismi entrati negli altri dialetti italiani, che non presentano le condizioni peculiari del siciliano e per i quali è necessario fornire una diversa spiegazione. Il Pellegrini la trova nella diversità del contesto comunicativo in cui il prestito è stato introdotto: l'arabismo non è il risultato di una comunicazione bilingue, ma della mutuaione isolata di "parole-cartellino", usate per indicare merci, manufatti, costumi e istituzioni proprie della cultura musulmana.

Sull'argomento è tornato S.C. Sgroi (1992) per rispondere all'obiezione del Pellegrini ed estendere la spiegazione di natura morfonologica anche agli altri dialetti italiani, in sostanza quelli delle tre principali repubbliche marinare, interessati dal contatto coll'arabo: nel veneziano, come nel pisano, come nello spezzino l'articolo romanzo *el/er* è facilmente assimilabile all'articolo arabo con *imela* e quindi identificabile ed eliminabile. Si noterà come lo Sgroi abbia abilmente evitato di chiamare in causa il genovese, che è invece un interlocutore inevitabile, dove l'articolo *o/a* non risponde alle condizioni morfonologiche richieste.

Concludiamo questa sintetica rassegna col contributo di V. Noll (1996), che dà una valutazione equilibrata degli studi precedenti, mettendo a fuoco i punti nodali della questione: rispetto alla Sicilia e al resto del dominio romanzo, la Spagna ha vissuto la situazione singolare di un prolungato bilinguismo arabo-romanzo (sette secoli se si tien conto della sopravvivenza del Regno di Granada), che avuto la sua massima intensità nel XIII secolo, frutto di un sincretismo culturale e di una stratificazione sociale per più aspetti unica. A queste condizioni sociolinguistiche si aggiunge l'evidenza morfologica dell'articolo iniziale *al-* (perlomeno nei casi di consonante iniziale "lunare"), che ha assunto, sia nei prestiti di trasmissione dotta che in quelli di trasmissione popolare, la funzione di una sorta di sigillo del prestigio culturale arabo.

Da queste considerazioni derivano implicitamente due punti fermi da mantenere come presupposti indiscutibili della questione: il primo è che l'articolo agglutinato dei prestiti arabi non è passato inosservato né è stato reinterpretato come un elemento fonetico *a-* casualmente ricorrente all'inizio di parola; il secondo è che ciò che necessita di una spiegazione è la sua presenza nei prestiti iberoromanzi e non la sua mancanza negli altri casi, che invece rispecchia le condizioni di trasmissione "non-marcata" proprie dei prestiti in generale.

#### Peculiarità del contatto arabo-andaluso

Un bilancio degli arabismi entrati nello spagnolo fino alla fine del XIII secolo, acme del predominio arabo sulla Penisola Iberica, è stato tracciato da J.M. Solà-Solé (1967–1968: 283) ed è riassumibile nella tabella seguente:

sostantivi con agglutinazione di <i>al-/a-</i>	255	67,5%
aggettivi, avverbi, elementi e composti grammaticali privi di articolo	55	14,5%
unità di misura e di monetazione e altri sostantivi seguiti da specificazione	21	5,5%

---

altri sostantivi privi di articolo	47	12,5%
totale degli arabismi	378	100,0%

Dunque dei 378 prestiti arabi registrati, la maggioranza pari al 67,5% è stata adottata col determinativo agglutinato; per altri 76 prestiti, pari al 20%, sono mancate le condizioni di ricorrenza dell'articolo o perché non si tratta di sostantivi o perché sono sostantivi ricorrenti con un complemento di specificazione che non richiede la presenza dell'articolo; resta in sostanza soltanto un'esigua minoranza (12,5%) di casi che richiede una spiegazione supplementare.

La ragione della differenza va ricercata, come insiste buona parte degli studiosi, nelle condizioni peculiari del contatto ispano-arabo e quindi nel composito *milieu* in cui si è realizzato. Nella complessa stratificazione della società che popolava la Penisola Iberica, divisa e contesa fra la dominazione araba e quella cristiana, s'individuano almeno quattro classi che conviene tenere presenti:

- i *mozárabes*, cristiani che vivevano sotto la dominazione araba;
- i *muladíes*, cristiani convertiti all'islam;
- i *mudéjares*, musulmani che vivevano sotto la dominazione cristiana;
- i *moriscos*, musulmani convertiti dopo la caduta del Regno di Granada.

da.

Di queste, la classe più consistente e dinamica è la prima, che ha giocato un ruolo determinante nel sincretismo culturale della penisola non soltanto durante e dopo le successive fasi della *Reconquista*, ma anche nel periodo del predominio arabo grazie ai flussi migratori che seguirono i vari momenti di recrudescenza dell'integralismo islamico e dei suoi conflitti interni, alimentati dalle dinastie berbere degli Almoravidi e degli Almohadi. La varietà mozarabica, che gli Arabi chiamavano *lisān al-ʿağam* o *ʿağamīya* 'lingua dei barbari', è a buon diritto considerata il veicolo principale per l'introduzione dei prestiti arabi diretti.

Ma ai tre interlocutori citati finora, cioè Arabi, Berberi e Cristiani, se ne deve aggiungere un quarto, che ebbe un ruolo di primo piano nella realizzazione di questo sincretismo culturale per più aspetti irripetibile, gli Ebrei. Determinante fu il loro apporto nella traduzione dei testi scientifici, che travasarono nell'Occidente cristiano il patrimonio accumulato in seguito alla conquista dell'Oriente, introducendo un cospicuo gruzzolo di arabismi dotti, spesso latinizzati, parte dei quali sopravvivono nel lessico delle lingue europee e per i quali ci contentiamo di rimandare alle sintesi di G.B. Pellegrini (1972: 76–86) e M. Mancini (1992: 63–87).

Autori ebrei ebbero un ruolo significativo anche nella produzione letteraria tipica di *al-Andalus* e i nomi di Mošē ibn ʿEzra e Yehūdā Halevī, vissuti entrambi fra l’XI e il XII secolo, spiccano fra gli autori di quel genere lirico proprio della poesia andalusina che va sotto il nome di *muwaššah*, un componimento dotato di una peculiarità molto utile e pertinente alla questione che stiamo trattando. Il segmento (*qufl*) finale dell’ultima strofa è costituito infatti da una ‘uscita’ (*ḥarḡah*), che rappresenta una caduta stilistica dal registro serio e convenzionale della letteratura ufficiale verso un registro più leggero e scherzoso, vicino al gusto della poesia popolare. Alla variazione stilistica della *ḥarḡah* corrisponde una variazione linguistica, che comporta l’uso dell’arabo colloquiale andalusino oppure, in una minoranza di casi, del volgare romanzoso ossia del mozarabico.

A questo proposito Mancini osserva quasi di sfuggita come “un attento esame delle *muwaššahāt* con *ḥarḡah* (‘uscita’ nell’ultima volta) romanza è, a nostro avviso, un buon terreno d’indagine per scoprire le possibili condizioni di *code-mixing* in bocca mozaraba e per delineare, di conseguenza, le possibili restrizioni che presiedevano all’assunzione di “prestiti” arabi nella trama morfosintattica spagnola” (Mancini 1992: 78, n. 36). Ed è proprio questo suggerimento che intendiamo sviluppare nel paragrafo seguente.

#### Fenomeni di *code-switching* nelle *ḥaraḡāt* andaluse

Dopo la “scoperta” delle *ḥaraḡāt* nei poeti giudeo-ispatici ad opera di S.M. Stern (1948) e l’edizione di un primo contingente di *ḥaraḡāt* in redazione araba ad opera di E. García Gómez (1952), si sono avute tre edizioni con progressione di completezza ed impegno esegetico da parte di K. Heger (1960), di nuovo E. García Gómez (1965) e J.M. Solà-Solé (1973); tutte da considerare provvisorie e quindi superate perché anteriori all’accurata e fino ad oggi definitiva revisione paleografica di A. Jones (1988). Conviene perciò rifarsi alla più recente edizione di F. Corriente (1997a) e nel presente contributo i dati saranno citati da una sintesi successiva dello stesso Corriente (2009), che si presta più agevolmente ad una citazione immediata. Il *corpus* è costituito da 43 *ḥaraḡāt* in redazione araba, citate colla lettera A e il numero progressivo, e da 26 *ḥaraḡāt* in redazione ebraica, citate colla lettera H e il numero progressivo.

Ai fini della nostra ricerca ci siamo concentrati sui sostantivi e in particolare sui sostantivi arabi che ricorrono in un contesto romanzoso. In generale possiamo anticipare che il codice prevalente è quello mozarabico, ma solo in rari casi ricorre in maniera esclusiva e quindi la normalità è rappresentata da fenomeni di *code-switching*, a volte complessi, di cui cercheremo di descrive-

re la casistica ogni volta che si rivelerà utile per la nostra questione. Diamo qui di seguito la lista dei sostantivi arabi secondo l'ordine della loro (prima) occorrenza in base al repertorio dato da Corriente (2009: 120–127) col contesto necessario alla loro comprensione e con un breve commento esplicativo; nei casi in cui i dizionari dell'arabo standard non sono sufficienti è implicito il riferimento al dizionario arabo andaluso dello stesso Corriente (1997b):

*alġāiba* 'absence' – A2: *kan lebarey d-alġāiba* 'quanto dovrò sopportare l'assenza?...'; lett. 'quanto sopporterò dell'assenza', con preposizione articolata mista *d(e)+al*; H20: *ki potrad lebar alġāiba?* 'chi potrà sopportare la (tua) assenza?';

*alʿašīqa* 'woman in love' – A2: *yā wāya-s de alʿašīqa* 'oh, quanti lamenti da parte di questa innamorata!...'; lett. 'oh, lamenti dell'innamorata!', con plurale romanzo;

*almūḍi* 'abuser' – A4: *almūḍi*, *mew doledore*, 'tu che mi offendi e mi tormenti'; lett. 'mio ingiuriatore, mio tormentatore', participio sostantivato di *ḍy* 'nuocere, offendere';

*arraḡibe* 'the guardian' – A4: *pesed al arraḡibe* 'malgrado il guardiano', con preposizione articolata e quindi articolo ridondante *al-raḡib*, più vocale paragogica *-e*; A28: *sew arraḡibe* 'il suo guardiano', con possessivo romanzo, articolo e vocale paragogica;

*amīri* 'my prince' – A4: *es tu sta nokhte amīri* 'sii tu questa notte il mio principe', con possessivo di prima persona e quindi senza articolo; A43: *ayn alamīre?* 'dov'è il principe?', con articolo e vocale paragogica;

*amāne* 'mercy' – A5: *amāne amāne* 'misericordia misericordia!', senza articolo in quanto invocazione, ma con vocale paragogica; A25: *amāne, ya ḡabībi!* 'misericordia, o mio amato!';

*ya lmalīḥ* 'oh beautiful one!' – *amāne amāne ya lmalīḥ* 'misericordia misericordia, oh il bello!', dove (*a*)*l-malīḥ* è aggettivo sostantivato e quindi determinato;

*assaʿāma* 'ennui' – A6: *assaʿāma min ḡāli* 'la noia del mio caro';

*ya saḡḡāra* 'you witch' – A7: *bay, ya saḡḡāra* 'vai, o strega' senza articolo in quanto vocativo;

*alḡabīb* 'lover' – A8: *mew alḡabīb enfermo de mew amar* 'il mio amato, malato del mio amore' con articolo nonostante il possessivo romanzo; *ay ḡabībe* – A14: *mamma, ay ḡabībe!* 'mamma, che amore, che caro!', senza articolo in quanto esclamativo, ma con vocale paragogica; *alḡabībe* – A21: *ya mamma, mew alḡabībe* 'o mamma, il mio amato', con possessivo romanzo, articolo e vocale paragogica; *ḡabībi* – A25: *amāne, ya ḡabībi!* 'misericordia, o mio amato!', al vocativo e quindi senza articolo e col possessivo arabo;

A36: *beyjame*, **ḥabībī** ‘baciarmi, mio amato’, come il precedente; A40: **ḥabībī**, *non tem talya de mibe* ‘mio amato, non rompere con me’, come il precedente; *ḥabībē* – H2: *mew ḥabībē isḥaq* ‘il mio amato Isacco’, con possessivo romanzo e quindi senza articolo, ma con vocale paragogica; *alḥabīb* – H4: *sin alḥabīb non bibreyo* ‘senza l’amato non vivrò’; *lalḥabīb* – H9: *tan mal me doled lalḥabīb* ‘tanto dolore provo per il mio amato’, traduzione da preferire a ‘my darling is hurting me so badly’ secondo il Corriente, che presuppone un verbo *doler* transitivo e interpreta il segmento iniziale *l-* come un articolo romanzo ridondante, mentre appare più ovvio intenderlo come la preposizione *li* con elisione davanti all’articolo *lal-*; H14: *mew alḥabīb est ad yana* ‘il mio amato è alla porta’, con possessivo romanzo e articolo; H15: *est alḥabīb* ‘questo amato’, con dimostrativo romanzo e articolo; H20: *ki potrad lebar alḡāiba, ḥabībī?* ‘chi potrà sopportare la (tua) assenza, o mio amato?’, al vocativo e col possessivo arabo e quindi senza articolo;

*arraqī*<sup>c</sup> ‘rogue’ – A10: *est arraqī*<sup>c</sup> ‘questo impudente’, dove *raqī*<sup>c</sup> è articolato e accompagnato dal dimostrativo romanzo, ma secondo l’uso sintattico arabo;

*alḥarakī* ‘troublemaker’ – A10: *est alḥarakī* ‘questo disturbatore’, dove *ḥarakī* è articolato e accompagnato dal dimostrativo come il precedente;

*alfalake* ‘stars’ – A10: *en bedo ew alfalake* ‘vi vedo io stelle’, dove *falak* (sing.) ha l’articolo e la vocale paragogica;

*annaḡme* ‘necklace’ – A11: *beyjame e d-annaḡme duk* ‘baciarmi e conducimi per la collana’, con preposizione articolata mista *d(e)+an-* e vocale paragogica;

*ḥallello* ‘little thief (of hearts)’ – A13: *non kero bono ḥallello* ‘non desidero un bel ladruncolo, un piccolo rubacuori’, dove *ḥallāl* è senza articolo in quanto indeterminato, ma con suffisso diminutivo romanzo;

*assamrello* ‘the little dark-skinned one’ – A13: (seguito del precedente) *illā assamrello* ‘ma il moretto’, dove l’aggettivo sostantivato prende il suffisso diminutivo romanzo sulla base del femm. *samrā*, invece del maschile, perché sentita come più adatta a esprimere un valore vezzeggiativo;

*lḡummella* ‘lovely hair’ – A14: *so-lḡummella šaqrella* ‘sotto il riccioletto biondo’, con preposizione articolata mista *so+(a)l* e sia il sostantivo *ḡumma* ‘ricciolo, chioma’ che l’aggettivo *šaqrā* ‘bionda’ prendono il suffisso diminutivo;

*al’anṣara* ‘solstice’ – A22: *diya d-al’anṣara ḥaqqa* ‘il giorno del solstizio d’estate’, con preposizione articolata mista *d(e)+al*;

*almudabbāḡ* ‘brocated suit’ – A22: *bestirey mew almudabbāḡ* ‘vestirò il mio broccato’, con articolo e possessivo romanzo;

*alwahša* 'grieve' – A25: *alwahša men faras!* 'mi farai dispiacere, mi renderai malinconica', dove *wahša* esprime la pena della solitudine; H10: *qegrad bos d-alwahša* 'che siate fiaccato dalla pena della solitudine', con preposizione articolata mista *d(e)+al*;

*aḍḍammas* 'embracing' – A26: *d-aḍḍammas* 'dagli abbracci', con preposizione articolata mista *d(e)+aḍ-* e desinenza plurale romanza;

*aššamas* 'beauty spots' – A26: (seguito del precedente) *kon aššamas* 'con i nei', in quanto segni di bellezza, con desinenza plurale romanza;

*allazmas* 'marks from biting' – A26: (seguito del precedente) *morda yes kom allazmas* 'tu mordi con i segni', con desinenza plurale romanza;

*allančas* 'spears' – A26: (seguito del precedente) *aqutas kom allančas* 'penetranti come le lance', dove la ricorrenza dell'articolo arabo andrà intesa come segnale del fatto che *lanča* era sentito come un prestito romanzo nell'arabo andaluso;

*alwa'd* 'promises' – A31: *tanto lebo d-alwa'd* 'ho sopportato tanto di promesse', con preposizione articolata mista *d(e)+al*;

*alhuḡaḡ* 'excuses' – A31: (seguito del precedente) *e-d-alhuḡaḡ* 'e di scuse pretestuose', con preposizione articolata mista *d(e)+al*;

*al'iqde* 'necklace' – A36: *bokellat al'iqde* 'boccuccia come collana', dove *bokella* è marcato colla desinenza del femminile arabo; H11: *pennor tened al'iqde* 'tenete per me la collana';

*aššuhde* 'honey' – A36: *dolče kom aššuhde* 'dolce come il miele', dove *šuhd* ha l'articolo e la vocale paragogica;

*alḡulām* 'boy' – A38: *est alḡulām* 'questo ragazzo', dove *ḡulām* è articolato e accompagnato dal dimostrativo romanzo secondo l'uso sintattico arabo;

*sidi* 'my lord' – A39: *ki mew sidi* 'chi è il mio signore', con duplice possessivo, arabo e romanzo, e senza articolo; H1: *ben, sidi, bene* 'vieni, mio signore, vieni' al vocativo; H3: *des kando mew sidello benid* 'da quando il mio signorino è venuto', con possessivo e diminutivo romanzo; H11: *kollo albo kered ber mew sidi* 'un collo bianco vuol vedere il mio signore', con duplice possessivo, arabo e romanzo, e senza articolo;

*lbišara* 'tidings' – H3: *tan bona lbišara!* 'così buona notizia!', con elisione fonotattica di (*a*)l;

*alḡallāq* 'thieving dove' – H6: *kom bibreyo kon este alḡallāq?* 'come vivrò con questo colombo ladro?', cioè un colombo che attira gli altri nella propria piccionaia;

*alḡuli* 'jewelry' – H11: *mew sidi non kered alḡuli* 'il mio signore non vuole i gioielli', dove *ḡuli* ha valore collettivo;

*aššabāḡ* 'morning' – H17: *aššabāḡ bono* 'buongiorno', con aggettivo posposto secondo la sintassi dell'arabo;



*anniyya* ‘devotion’ – H19: *ke non me tenes anniyya* ‘ché non hai buoni propositi verso di me’.

Dei 35 sostantivi elencati e commentati solo due ricorrono costantemente senza l’articolo: uno è *amāne* ‘misericordia’ (con vocale paragogica), usato come invocazione e noto nella forma *amán* come grido di resa dei Mori, e l’altro è *sidi* ‘mio signore’ (che darà il nome all’eroe simbolo dell’epopea anti-islamica), corredato sempre di possessivo al punto di permettere la ridondanza *mew sidi*. Altri due sostantivi ricorrono senza l’articolo, ma solo se usati al vocativo e provvisti di possessivo arabo: *amīr* ‘principe’ e *ḥabīb* ‘amato’, parola-chiave di questo genere letterario, che con una dozzina di occorrenze ci permette di formulare qualche regola sul comportamento morfo-sintattico dei prestiti arabi nel mozarabico andaluso.

La presenza del possessivo arabo (*ḥabībi*) esclude l’occorrenza dell’articolo in maniera più restrittiva del vocativo, che in alcuni casi la permette. L’articolo è invece compatibile col possessivo romanzo, come lo è col dimostrativo, secondo i campioni *mew alḥabīb* e *est alḥabīb*; il secondo caso è spiegabile come calco sintattico dall’arabo, dove il determinativo è obbligatorio dopo il dimostrativo, mentre il primo può essere esemplato sul secondo, data l’equivalenza funzionale del dimostrativo e del possessivo.

La *-e* finale di *amāne*, *amīre* e *ḥabībe*, che abbiamo convenzionalmente definito “paragogica” e che nel testo è utilizzata a fini prosodici, non sembra rispondere ad una necessità di ordine fonologico, poiché nello spagnolo le consonanti *-n* e *-r* ricorrono comunemente in posizione finale e nel mozarabico anche la *-b* può ricorrere in questa posizione, p.es. nei pronomi personali obliqui *mib* e *tib*; essa risponde piuttosto alla necessità di ordine morfologico di caratterizzare come sostantivi i prestiti arabi mediante la marca *-e* del genere comune, come è avvenuto in molti prestiti provenienti dall’arabo (*aceite*, *alcaide*, *almanaque*, *jaque*, *jeque* ecc.) come da altre lingue (*coche*, *jefe*, *tomate* e via dicendo).

Il morfema derivativo o più esattamente alterativo romanzo *-ello/-ella* ricorre più di una volta come modificatore di sostantivi arabi: *ḥallemello*, *assamrello*, *lḡummella*, *sidello*, e nel caso di *bokellat* il vezzeggiativo romanzo è marcato colla desinenza femminile araba. Quando si tratta di morfemi flessivi, legati al lessema secondo il tipo fusionale, il fenomeno del *code-mixing* è in genere inibito, ma può attuarsi quando i morfemi, in particolare le desinenze, risultano facilmente segmentabili, come la *-s* del plurale spagnolo (*wāyas*, *aḏḏammas*, *aššamas*) o la *-at* del femminile arabo appena vista. Frequente è invece la combinazione di una preposizione romana coll’articolo arabo, co-

me *d(e)+al*, favorita dal fatto che le preposizioni articolate esistono in entrambi i codici a contatto.

### Osservazioni conclusive

Il contatto arabo-andaluso ha avuto nella Penisola Iberica un'intensità e una durata sconosciute al resto del dominio romanzo: cinque secoli di *al-Andalus* più due del Regno di Granada, durante i quali si è formata una vasta classe di parlanti bilingui in grado di usare quotidianamente le due lingue in contatto coi fenomeni conseguenti di *code-mixing* e *code-shifting*. Un campionario di questi fenomeni ci è offerto da quei prodotti letterari peculiari noti come *haraġāt*, in cui numerosi sostantivi arabi ricorrono in un contesto prevalentemente romanzo.

A queste condizioni esterne si sommano le condizioni interne dovute alle affinità tipologiche delle due lingue in contatto relativamente alla struttura morfologica del sostantivo. In entrambe le lingue il sostantivo presenta le categorie di genere (maschile e femminile), numero e determinativo, le prime due realizzate per mezzo di morfemi finali obbligatori di tipo fusionale (le desinenze) e la terza mediante un morfema iniziale, che in spagnolo è rappresentato da un morfema libero dotato a sua volta di flessione secondo genere e numero, mentre in arabo è costituito da un morfema privo di flessione e di tipo agglutinante, soggetto a variazione morfonologica, ma comunque segmentabile come *al-/aC-*, dove *C* sta per consonante coronale. Va da sé che nell'arabo colloquiale la categoria nominale del caso non è più rappresentata e che, quando si parla di numero, ci si riferisce al cosiddetto plurale sano e non al plurale fratto, la cui tipologia introflessiva non è conforme al plurale romanzo.

I contesti documentati nelle *haraġāt* mostrano come i sostantivi arabi ricorrono costantemente col proprio determinativo anche in presenza di un dimostrativo, di un possessivo o di una preposizione romanza e in quest'ultimo caso la preposizione si combina col determinativo arabo generando una preposizione articolata mista. Si sottraggono a quest'uso obbligatorio del determinativo i sostantivi usati come appellativi o come invocazioni, cioè con funzione allocutiva. Da questi dati si può concludere che nel mozarabico di *al-Andalus* i sostantivi arabi stabilmente accettati come prestiti venissero usati col proprio determinativo originario colla consapevolezza che si trattava di forme articolate. Quel che abbiamo appena detto è coerente coi dati sugli arabismi forniti dalla tabella al § 2, dove il caso marcato e quindi da spiegare è quello del sostantivo privo di articolo.

L'ultima fase si è compiuta quando dal mozarabico i prestiti arabi sono passati nelle lingue iberoromanze (spagnolo, portoghese, catalano), che non si trovavano in una situazione di contatto bilingue quotidiano coll'arabo: in questo nuovo contesto il determinativo iniziale è stato reinterpretato come un segmento fonologico tipico degli arabismi, proprio come dichiara Cervantes per bocca di Don Chisciotte nella citazione posta all'inizio di questo intervento.

## BIBLIOGRAFIA

- Caracausi, G. 1983, *Arabismi medievali di Sicilia* = Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Supplemento 5, Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani.
- Corriente, F. 1977, *A Grammatical Sketch of the Spanish Arabic Dialect Bundle*, Madrid: Instituto Hispano-Árabe de Cultura.
- Corriente, F. 1997a, *Poesia dialectal árabe y romance en Alandalús* = Biblioteca románica hispánica. II. Estudios y ensayos, 407, Madrid: Gredos.
- Corriente, F. 1997b, *A Dictionary of Andalusí Arabic* = Handbuch der Orientalistik, Leiden – New York – Köln: Brill.
- Corriente, F. 2009, "The *kharjas*: an updated survey of theories, texts and their interpretation", *Romance Philology* 63, pp. 109–129.
- Elcock, W.D. 1960, *The Romance Languages*, London: Faber & Faber.
- García Gómez, E. 1952, "Veinticuatro *jarýas* romances en *muwaššahs* árabes (Ms. G.S. Colin)", *Al-Andalus* 17, pp. 57–127.
- García Gómez, E. 1965, *Las jarchas romances de la serie árabe en su marco: edición en caracteres latinos, versión española en calco rítmico y estudio de 43 moaxajas andalusas*, Madrid: Sociedad de Estudios y Publicaciones.
- Heger, K. 1960, *Die bisher veröffentlichten Hargas und ihre Deutungen* = Zeitschrift für romanische Philologie, Beiheft 101, Tübingen: Niemeyer.
- Jones, A. 1988, *Romance kharjas In Andalusian Arabic Muwaššah Poetry: A Palaeographical Analysis* = Oxford Oriental Institute Monographs 9, Oxford: Ithaca Press for the Board of the Faculty of Oriental Studies, Oxford University.
- Kuen, H. 1950, "Die sprachlichen Verhältnisse auf der Pyrenäenhalbinsel", *Zeitschrift für romanische Philologie* 66, pp. 95–125.
- Lüdtke, H. 1968, "El beréber y la lingüística románica", in: A. Quilis (ed.), *Actas del XI Congreso internacional de lingüística y filología románicas (Madrid, 1–9/09/1965)*, II, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 467–471.
- Mancini, M. 1992, *L'esotismo nel lessico italiano*, Viterbo: Università degli Studi della Tuscia. Istituto di Studi Romanzi.
- Melander, J. 1932–1933, "Les mots d'emprunt orientaux en français", *Studia Neophilologica* 5, pp. 89–102.
- Noll, V. 1996, "Der arabisches Artikel *al* und das Iberomanische", in: J. Lüdtke (ed.), *Romania Arabica. Festschrift für Reinhold Kontzi zum 70. Geburtstag*, Tübingen: Narr, pp. 299–313.
- Pellegrini, G.B. 1972, *Gli arabismi nelle lingue neolatine con speciale riguardo all'Italia*, Brescia: Paideia.

- Pellegrini, G.B. 1989, *Ricerche sugli arabismi italiani con speciale riguardo alla Sicilia* = Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani, Supplemento 10, Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani.
- Sgroi, S.C. 1986, *Interferenze fonologiche, morfo-sintattiche e lessicali fra l'arabo e il siciliano* = Biblioteca del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani 7, Palermo: Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani.
- Sgroi, S.C. 1992, "Arabo e dialetti italiani a contatto: il caso della deglutinazione dell'articolo determinativo", in: A.G. Mocciano – G. Soravia (edd.), *L'Europa linguistica: contatti, contrasti e affinità di lingue. Atti del XXI Congresso internazionale di studi della Società di Linguistica Italiana (Catania, 10–12 settembre 1987)*, Roma: Bulzoni, pp. 247–257.
- Solà-Solé, J.M. 1967–1968, "El artículo al- en los arabismos del iberorrománico", *Romance Philology* 21, pp. 275–285.
- Solà-Solé, J.M. 1973, *Corpus de poesia mozàrabe*, Barcelona & Mallorca: Ediciones Hispam.
- Steiger, A. 1948–1949, "Aufmarschstraßen des morgenländischen Sprachgutes", *Vox Romanica* 10, pp. 1–62.
- Steiger, A. 1967, "Arabismos", in: Enciclopedia lingüística hispánica. 2.1: Elementos constitutivos: fuentes, Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, pp. 93–126.
- Stern, S.M. 1948, "Les vers finaux en espagnol dans les *muwaššahs* hispanohebraïques: une contribution à l'histoire du *muwaššah* et à l'étude du vieux dialecte espagnol 'mozarabe', *Al-Andalus* 13, pp. 299–346.
- von Wartburg, W. 1931, "Grundfragen der etymologischen Forschung", *Neue Jahrbücher für Wissenschaft und Jugendbildung* 7, pp. 222–235.

Alberto Nocentini  
Università di Firenze  
alberto.nocentini@unifi.it



DENIS NOSNITSIN – MARIA BULAKH

**A Fragment of an Ancient Four Gospels Book (Lk 6:35–7:7):  
A Short Analysis\***

The current publication continues a string of essays evaluating the material collected by the project Ethio-SPaRe in Ethiopia, in 2010–14. The presence of an interesting manuscript collection in the church of Dabra Māṣṣo Yoḥannəs (Gulo Makadā, East Təgray) has been reported, and a few of its books have been already analyzed.<sup>1</sup> Here below is a short study of one of the most remarkable pieces of the material originating from the site.<sup>2</sup> It is represented by a parchment leaf containing Lk 6:35–7:7 (most probably a remnant of a Four Gospels manuscript) which appears to be quite valuable on account of its ancient age, definitely prior to the mid-14<sup>th</sup> cent. The leaf has been included as flyleaf in one of the manuscripts of the collection to which the project signature MY-002 has been assigned. The manuscript was photographed in May 2010, briefly inspected in May 2011 and again in November 2012.<sup>3</sup> Later it was described in the analytical database of the project.

---

\* The research was conducted for the project “Ethio-SPaRe: Cultural Heritage of Christian Ethiopia, Salvation, Preservation, Research”, funded by the European Research Council within the EU 7<sup>th</sup> Framework Programme IDEAS; <http://www1.uni-hamburg.de/ethiostudies/ETHIOSPARE>. Maria Bulakh expresses her gratitude to the Russian Foundation for Humanities (RFH/РГНФ) for financial support (grant #12-04-00092a).

1 Nosnitsin 2011; 2012; 2013a: 24–30; 2013b. In addition, one can refer to one more source hinting to certain importance and historical fame of the site. In chapter viii of the Təgrāññā “History of Ethiopia”, the author Fəṣṣəḥa Giyorgis (d. 1931) speaks about Dabra Māṣṣo as one of the peculiarities of the region and describes clearly identifiable features of its landscape (s. Fesseḥa Giyorgis 1987).

2 First mentioned in Nosnitsin 2011: 26–27, fig. 10.

3 On that occasion, the condition of the manuscript was checked by specialists in book conservation and found satisfactory; after minor conservation measures, the manuscript was

## I. Manuscript MY-002

Here is a cumulative description of MY-002, since this information may be also helpful for the evaluation of the ancient fragment in question.

Manuscript MY-002 is a codex measuring 30.0 (height) x 22.0 (width) x 10.0 (thickness), consisting of 150 folia (numbered 1–149 + 148a), gathered in 14 quires.

The codex is bound on two wooden boards; the sewing is executed on two pairs of sewing stations. Currently, there is no leather cover on the boards but their inner sides show some discoloration which may be suggestive of a former covering. The codex bears traces of crude interventions: each quire has been reinforced by a parchment guard which is attached to the leaves so tightly that the inner structure of quires cannot be established. The damaged sewing has been crudely repaired with recent threads<sup>4</sup>.

The text is laid out in two columns, each accommodating some 29 lines. The written area has the following dimensions: 22.0 cm (height) x 14 cm (width). The margins are: top 2.5 cm; bottom 5.0 cm; left 1.0 cm; right 4.5 cm; intercolumn 1.0 cm.

In some quires, and especially starting from fol. 130r, the scribe extended the written area; he was increasing the number of written lines to more than 35 (up to 39) and reducing the letter size, probably struggling to finish the work with the limited amount of parchment.

The pricking and ruling are well visible; the shape of prick holes is irregular (partly round holes, mostly slits). The upper written line is placed below the upper ruled line.

Rubrication seems to have been executed in the main hand only, according to three pattern: 1) up to ten lines in a homily incipit are rubricated (fols. 2ra, 7ra, 14ra, 92ra, 94va, 98ra, 100vb); 2) three lines in a homily incipit are rubricated, alternating with black lines; 3) three lines in both columns are rubricated on an incipit page (fols. 65va, 82r). The rubrication of the elements of punctuations signs (five dots in the nine dot asterisks) has been carried out only on a smaller number of the folia. The names of the feasts written in the top margin in the main hand are consistently rubricated. *Nomina sacra* and other names, *crux ansata* and *coronis* signs are not rubricated.

---

placed in an archival box and returned to the owning church. However, the difficult location of the site (on the isolated flat-top mountain) makes the item today hardly accessible.

4 The lower back board has an additional set of holes just above sewing station 1 and below sewing station 4, which might be original, but now are disused.

The codex MY-002 is a homiliary; it contains a collection of homilies which is similar to that of Ms. British Library, Orient. 770. However, the sequence of the texts is different, partly because the original order might be not exactly the same as in Orient. 770, and partly because the codex MY-002 was disturbed; some quires and leaves have been misplaced, some might be missing.<sup>5</sup> The homiliary MY-002 contains 30 texts:

- 1) Fols. 2ra–7ra: Homily by John Chrysostom on the Nativity of Our Lord (cp. Orient. 774, no. 4)
- 2) Fols. 7ra–10va, fol. 13: Homily by Theophilus of Constantinople on St. Stephen the Protomartyr (Orient. 774, no. 5)
- 3) Fols. 10va–12v, 14ra–va: Homily [by John Chrysostom] on Passion of Our Lord (Orient. 774, no. 20)
- 4) Fols. 14va–15ra: Homily by Ephrem on fasting, repentance and prayer (Orient. 774, no. 11)
- 5) Fols. 15ra–22ra: Homily by anonymous author (“one of the holy fathers”) on the man who was born blind (Orient. 774, no. 12), incomplete
- 6) Fols. 22ra–25vb: Homily by Ephrem on Passion of Our Lord and on the thief on the right hand (Orient. 774, no. 17)
- 7) Fols. 25vb–32ra: Homily by Jacob of Serug on the angel and the thief (Orient. 774, no. 18)
- 8) Fols. 32ra–35rb: Homily by Ephrem on Palm Sunday (i) (Orient. 774, no. 13)
- 9) Fols. 35rb–39va: Homily by Ephrem on Palm Sunday (ii) (Orient. 774, no. 14)
- 10) Fols. 39va–43vb: Homily by John Chrysostom on Palm Sunday (Orient. 774, no. 15)
- 11) Fols. 44ra–51rb: Homily by Ephrem on Satan and death (Orient. 774, no. 16)
- 12) Fols. 51rb–64rb: Homily by ?Anəṣṭāsyō[s] of Dabra Sinā on the burial of Our Lord (Orient. 774, no. 19), possibly incomplete

---

5 Wright 1877: 227–229, no. cccxl; three initial texts of Orient. 770 are missing in MY-002: no. 1, Homily by Jacob of Serug on the Annunciation; no. 2, Homily by Jacob of Serug on the Visit of Mary to Elizabeth; no. 3, Homily by Jacob on Serug on the Vision of Joseph.



- 13) Fols. 65va–69vb: Homily by the Orthodox on the holy spiritual Easter (Orient. 774, no. 27)
- 14) Fols. 69vb–73va: Homily by John Chrysostom on Easter Sunday (Orient. 774, no. 21)
- 15) Fols. 73va–81vb: Homily by John Theologus on Easter Sunday (cp. Orient. 774, no. 22)
- 16) Fols. 82ra–87ra: Homily by Jacob of Serug on the Apostle Thomas (Orient. 774, no. 23)
- 17) Fols. 87ra–89va: Homily by John Chrysostom on Lazarus (Orient. 774, no. 24)
- 18) Fols. 89va–91vb: Homily by John Chrysostom on the Samaritan woman (Orient. 774, no. 25)
- 19) Fol. 92ra–94va: Homily by John Chrysostom on the Baptism of Our Lord (i) (Orient. 774, no. 6)
- 20) Fols. 94va–98va: Homily by John Chrysostom on the wedding feast at Cana (Orient. 774, no. 8)
- 21) Fols. 98ra–100va: Homily by John Chrysostom on the Baptism of Our Lord (ii) (Orient. 774, no. 7)
- 22) Fols. 100va–111ra: Homily by John Chrysostom on the sinful woman who anointed the feet of Our Lord with ointment (Orient. 774, no. 9)
- 23) Fols. 111ra–117rb: Homily by Jacob of Serug on Simeon the priest who received Jesus in the temple (Orient. 774, no. 10)
- 24) Fols. 117rb–120vb: Homily by John Chrysostom on the pharisee and the publican (Orient. 774, no. 26)
- 25) Fols. 121ra–124ra: Homily by John Chrysostom on the Apostle Thomas (Orient. 774, no. 28)
- 26) Fols. 124ra–125vb; 127ra–130rb: Homily by John Chrysostom on the Ten Virgins (Orient. 774, no. 31)
- 27) Fols. 130rb–135vb: Homily by ?Anəštāsyos of Dabra Sinā on the Transfiguration (Orient. 771, no. 32)

28) Fols. 135vb–138ra: Homily by Jacob [of Serug] on the Annunciation to Zacharias of the birth of John the Baptist (Orient. 774, no. 33)

29) Fols. 138ra–143rb: Homily [by John Chrysostom] on repentance (Orient. 774, no. 29)

30) Fols. 143rb–144vb, 126r–v, 145ra–vb: The Story of John of Rome who acquired the “Golden Gospel” (Orient. 774, no. 30).<sup>6</sup>

The manuscript accommodates also a few additional notes:

1) Fol. 2r, upper margin: Short ownership note in the hand of a 17<sup>th</sup>-cent. local ecclesiastic Zabana Krastos.<sup>7</sup>

2) Fol. 142: Prayer (?), poorly understandable, written in an old, very crude hand.

3) Fol. 147va-b: Hymn to St. Mary,<sup>8</sup> written in a 16<sup>th</sup> or 17<sup>th</sup>-cent. hand.

4) Fol. 147(a)r: Note concerning the tributes for Dabra Māṣṣo Yoḥannās, for the feast (*taskār*, sic) of St. John the Baptist, written in an old, very crude hand.

5) Fol. 147(a)v: Extensive donation note by the commissioner *ṣāqābe saṣāt* Tasabka Madḥən, written in the main hand. According to the note, he endowed the church with the book and holy utensils during the reign of King Dāwit II (r. 1379/80–1413 A.D.).<sup>9</sup> Also palaeographic features of MY-002 point to the second half of the 14<sup>th</sup> or early 15<sup>th</sup> cent. as the production time of the manuscript.

6 As to the last text, cp. also EMMML no. 1844 from Ḥayk ʾƏstifānos, a 16<sup>th</sup>-cent. manuscript containing the collection *Gadla Samāṣtat*, this version including the Story about John of Rome “who acquired the Golden Gospel” (fols. 203v–205v), for the 17<sup>th</sup> of *Gənbət* (a translated hagiographical account about John Calybites, cp. Orlandi 1991). The corresponding entry in the Ethiopic Synaxarion exists under 16<sup>th</sup> *Ḥamle* (= 23 July, s. Guidi 1909: 340–344). The Story about John in MY-002 presents an early attestation of the Ethiopic term for “Golden Gospel”, *wangel za-wark* (cp. A. Bausi, “Wängelä Wärq”, *EAE* 4 [2010], pp. 1130–1132).

7 Cp. Nosnitsin 2011: 27.

8 Cp. Chaîne 1913: 196, no. 92.

9 Since the cases of extensive old notes are rare, here it is transcribed in full: (fol. 148v) በአከብተተ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ዘወሀብኩ ፡ ዛቲ ፡ መጽሐፍ ፡ አነ ፡ ዓቀቤ ፡ ሰዐት ፡ ተሰብከ ፡ መድኅን ፡ ለደብረ ፡ ማዕጸ ፡ ለዮሐንስ ፡ ዘወሃብኩ ፡ አፈወርቅ ፡ ወጳውስ ፡ ወማዕጣንት ፡ ወወሰተይ ፡ ሶባ ፡ ተለቀሕኩ ፡ ግምዛሁ ፡ ለዮሐንስ ፡ ፋሎተ ፡ ብእሲትየ ፡ ዘፈደይኩ ፡ አነ ፡ ተሰብከ ፡ መድኅን ፡ ነሥየ ፡ እዘ ፡ ዐቃቤ ፡ ሰዓት ፡ ወሥደምሂ ፡ አቡሁ ፡ ሀሎ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወበዓልቴሂ ፡ አስምዑ ፡ ወንጉሥሂ ፡ ዳዊት ፡ ወልደ ፡ ሴፋርዓድ ፡ ፡

## II. Dabra Māṣṣo fragment (Lk 6:35–7:7)

The fragment of the ancient Four Gospels (foliated as fol. 1, in the following: Dabra Māṣṣo fragment; s. figs 1–2) was added into the first quire of MY-002 as a flyleaf, according to the common practice of the Ethiopian bookmakers. The project team found no other remains of the old Four Gospels or comparable manuscripts at the site. The local people did not have any further information about the provenance of the leaf. We can tentatively assume that the Dabra Māṣṣo fragment may represent the most ancient layer of the local manuscript collection.<sup>10</sup>

The original size of the Dabra Māṣṣo fragment is difficult to estimate since the outer margin is crumbled, and the bottom margin has been cut. Now the leaf is approximately of the size of MY-002 regular text leaf, but originally it must have been bigger. Despite the loss, and also the fact that the ink has been abraded or flaked off at some places, and the parchment is in poor condition at the margins, the text of the fragment is still in good condition.

The text is laid out in two columns, each accommodating 25 written lines. In the current condition, the size of the written area is ca. 26.0 cm (height) x 18.5 cm (width). The sizes of the margins are: top 2.0 cm; bottom 1.5 cm; left 1.0 cm; right (?); intercolumn 2.0 cm. A regular written line accommodates 10–12 signs (each 6–8 mm high).

The pricking is not visible as the pricks were on the part of the leaf that has been lost. The recto side of the leaf is flesh, the verso is hair. The ruling

ወመኩንንሂ : አርኒምስ : መግእከል : በሕርሂ : ዘአማኑኤል : ዘሂደ : ወዘተአገለ : ዘሂጠ : ወዘ : ተሠዩጣ : ዘለቀሓ : ወዘተለቀሓ : ለህቲ : መጽሐፍ : ውጉዘ : ይኩን : እመሂ : ቀሲስ : ወእመሂ : ሥዩም : ወእመሂ : ዘኮነ : ከዊኖ : በአፈ : ዐሠርቲ : ውጎምስቲ : ነቢያት : ወበአፈ : ፈ : ዓሠርቲ : ወክልኤቲ : ሐዋርያት : ወበአፈ : ሰብዓ : ወክልኤቲ : አርድእት : ወበአፈ : ሠለስቲ : ምእት : ዓሠርቲ : ወሰማንቲ : ርቱዓነ : ሃይማኖት : በአፈ : አብ : ወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ወበአፋሁ : ለእግዚእትነ : ማርያም : ውጉዘ : ለይኩን : ወለእመ : ቦዘሐከከ : ውጉዘ : ይኩን : ለዓለመ : ዓለም : አሜን ። Note such mistaken forms as እውስ for እውሎስ, ማዐማንት for ማዕጠንት, ነሥዩ for ነሥእዩ, እዘ for እንዘ; *fālot* being possibly a plural form for *fālo* (Leslau 1987: 158b, “wallet, purse, basket”). The form *wasutāy* does not appear in any dictionary of Gəʿəz, but in the context it may refer to “chalice” (probably derived from the root *s-t-y* “to drink”, originally built with prefix *ma-* or *mə-*, cp. *maste* in Leslau 1987: 518).

10 The church of Dabra Māṣṣo Yoḥannēs possesses two more Four Gospels books: one (MY-008) written in the same hand as the Homiliary MY-002 (cp. Nosnitsin 2012; 2013a: 30), and another one (MY-006), a 19<sup>th</sup>-cent. (?) codex donated by the local lord *ras* Səbhāt ʔAragāwi (1844–1914).

was impressed on the recto (flesh) side. The upper written line is placed under the upper ruled line.

Black and red inks have been used for the text of the Dabra Māṣṣo fragment.<sup>11</sup> The numbers referring to the columns of the Eusebian Canon tables (with one exception on fol. 1r), the Chi-Ro sign, the “title” and number (18) of the chapter in the upper margin (fol. 1v), have been rubricated (cp. fig. 3).

The Dabra Māṣṣo fragment is obviously older than the Homiliary MY-002. So far, no critical edition of the Gospel of Luke has been published. As one can see from the recent edition of the Gospel of John, no new ancient witnesses were incorporated into the group of the manuscripts used consequently for the editions of three Gospels books (Mark, Matthew, John).<sup>12</sup> The current issue is aimed at presenting one more previously unknown ancient Ethiopian Four Gospel manuscript, which, even though survived only in a fragment, can be later useful for various type of research, including text-critical study of the Gospel of Luke.<sup>13</sup>

#### *Palaeographical features*

Some palaeographical features reveal a considerable age of the Dabra Māṣṣo fragment, which fall into the so-called period of the “monumental script” or “period I”,<sup>14</sup> even though no more tangible dating can be proposed for the moment. As a general feature defining the appearance of the script, a number of letters (such as *ṣā*, *ṣi*, *ṣe*, *mā*, *mi*, *mə*, *wə*, *wo*, *śə*, *śā*, *tā*, *qā* etc.) are set up close to or at the ruled line (equivalent to the “base line”). Their vowel markers (directed downwards), are fairly short and in some cases are not well distinguishable (e.g., *tā*, *qā*); they tend to transgress the “base line”. Here are examples of some individual graphic shapes:


11 The black ink is of remarkably light brown tone, distinctively different from the black colour of the inks of the MY-002 main text. Also the red ink of the Dabra Māṣṣo fragment is not the common vivid red, but shows a light brown tone.


12 Cp. Wechsler 2005: ix–xi.

13 Linguistic issues emerging from the text of the Dabra Māṣṣo fragment are discussed in another essay of the current volume (M. Bulakh).


14 Uhlig 1988: 73–176; S. Uhlig – A. Bausi, “Palaeography”, *E Ae* 4 (2010), pp. 101–104; cp. also graphic shapes from the early period in Davies 1987; Sergew Hable-Selassie 1987–88 (for the ancient homiliary Ms. EMMML no. 8509).


1) The 4<sup>th</sup> and 5<sup>th</sup> vowel order markers of *ʕ* are set up in the middle of the letter's body.<sup>15</sup>

*ʕā*: fol. 1ra l. 25 (fig. 4a): 


*ʕe*: fol. 1vb l. 13 (fig. 4b): 

2) The 2<sup>nd</sup> and the 3<sup>rd</sup> orders of *d* have typical ancient shapes: *du* is marked through an extension at the foot of the letter and additional stroke downwards; and *di* is made with one more additional horizontal stroke below.<sup>16</sup>

*du*: fol. 1vb l. 4 (fig. 4c): 

*di*: fol. 1va l. 12 (fig. 4d): 

3) The 4<sup>th</sup> order of *l*, *ʔ* and *k* is marked in the archaic way; the vowel marker is an additional linestroke at the letter's right leg.<sup>17</sup>

*lā*: fol. 1rb l. 21 (fig. 4e): 

*ʔā*: fol. 1rb l. 23 (fig. 4f): 

*kā*: fol. 1rb l. 20 (fig. 4g): 

15 Cp. Uhlig 1988: 98; similar but not the same shape for the 5<sup>th</sup> order in Sergew Hable-Selassie 1987–88: 26.

16 Uhlig 1988: 98, widely attested in old manuscripts; cp. Davies 1987: 291, the shape seems to be somewhat different in Sergew Hable-Selassie 1987–88: 26.

17 Sergew Hable-Selassie 1978–88: 26. Examples of the 4<sup>th</sup> order of *h* are missing in the Dabra Māṣṣo fragment.

4) The 7<sup>th</sup> order of *s*, *b* and *k* is marked in the way which is somewhat difficult to discern, the vowel marker being a slightly bent extension of the sign's left leg.<sup>18</sup>

*so*: fol. 1va l. 24 (fig. 4h):



*bo*: fol. 1rb l. 13, or vb l. 2 (fig. 4j):



*ko*: fol. 1va l. 24 (fig. 4k):



5) The 7<sup>th</sup> order of *h* is marked though a small stroke set at the left leg of the letter and directed downwards.<sup>19</sup>

*ho*: fol. 1vb l. 3, fig. 4l:



6) The 4<sup>th</sup> order of *h* is marked by a small stroke similar to that of 5), at the stem of the letter.

*hā*: fol. 1va l. 7 (fig. 4m):



7) The 6<sup>th</sup> order of *s* is clearly marked by a horizontal stroke (ending with a dot) directed to the left, set at the short vertical stroke.<sup>20</sup>

*sə*: fol. 1ra l. 13 (fig. 4n):



18 Cp. Sergew Hable-Selassie 1978–88: 26.

19 Cp. Sergew Hable-Selassie 1987–88: 26.

20 Not explicitly defined in Uhlig 1988, but surely an old feature, cp. Sergew Hable-Selassie 1987–88: 26, cp. Nosnitsin 2014 (in print).

8) The basic shape (1<sup>st</sup> order) of *m* is composed of two elongated loops of the same length, the right one set upon the left one (both downstrokes being nearly parallel).<sup>21</sup>

9) The 5<sup>th</sup> order marker of *m* has a peculiar shape; it is a semi-circle built up at the right loop of the letter, with no linking line.

*me*: fol. 1rb l. 21 (fig. 4o):



This shape correlates with *mi*, for which the 3<sup>rd</sup> order marker is set up directly at the right “half” of the sign.<sup>22</sup>

*mi*: fol. 1vb l. 8 (fig. 4p):



10) The basic shape (1<sup>st</sup> order) of *s* is built in the way similar to *m* (s. above).<sup>23</sup>

11) The distinction between the 2<sup>nd</sup> and 6<sup>th</sup> orders of *w* (which has an ellipsoid, strongly slanted shape) appears to be different in comparison to the later period; the marker of the 2<sup>nd</sup> order is set up in the middle of the letter’s body, and that of the 6<sup>th</sup> order is placed at its top.<sup>24</sup>

*wu*: fol. 1ra l. 8 (fig. 4q):



*wə*: fol. 1ra l. 4 (fig. 4r):



21 No similar examples appear in Uhlig 1988 (yet it is mentioned for a later palaeographic period, *ibid.* 207); however, this is the form registered in Sergew Hable-Selassie 1987–88: 26 and Davies 1987: 289.

22 Cp. a somewhat similar shape in Uhlig 1988: 150 for ?Abbā Garimā III (cp. also Davies 1987: 289), and Sergew Hable-Selassie 1987–88: 26 (here the feature is less pronounced, and the sign has a very short linking stroke).

23 Similar to the shapes in Sergew Hable-Selassie 1987–88: 26 and Davies 1987: 289.

24 Cp. Uhlig 1988: 95, 97, occasionally appearing in various examples on pp. 118, 150; probably meant vice versa in the table, Sergew Hable-Selassie 1987–88: 26; cp. also Davies 1987: 291.

12) The punctuation signs are represented by colon and the sign composed of four dots with two dashes in between (with the paragraph sign in the left margin), with no rubricated elements.

The 7<sup>th</sup> order of *l* has the vowel marker (ring) set at a linking line. Only one numeral (“10” in the chapter number, upper margin) has “dashes”. As in the cases of some other ancient manuscripts, the script of the Dabra Māṣṣo fragment shows no elegance and uniformity; the letters are not upright but slanted to the right, downward strokes are bent (esp. in such letters as *b*, *s*, *h*, *k*, *z*). Probably representing an idiosyncrasy of the scribe, some letters’ elements are extended to the left by short lines, which sometimes makes the identification of a sign order more difficult.<sup>25</sup>

### *Transcription of the text*

The Dabra Māṣṣo fragment shows, apart from ancient palaeographic shapes, also cases of what can be called “irregular” or “unconventional” vocalization.<sup>26</sup> The good condition of the fragment and the possibility to check up the reading of the text gives us a better chance to evaluate the features’ distribution and employment. Below, the text of the fragment has been reproduced in both Ethiopic script and transcription (preserving the fragment’s irregular spelling).<sup>27</sup> The footnotes contain the corresponding forms according to Classical Gəṣəz (CG):

### *Fol. 1ra*

Line 1	ለ ፡ ጊራን ፡ ወለዕለ ፡ እኩ la ḥerān wa-laṣṣla ʔəkkū
Line 2	[ያ]ን ፡ = ፡ ወኩኑ ፡ መሐራ yān wa-kunu maḥarā
Line 3	[ያ]ን ፡ ከመ ፡ አቡካመ ፡

25 They look like “hairlines” which are otherwise attested, at least in the material collected by the project Ethio-SPaRe, only for much later hands.

26 A feature of ancient manuscripts which has been given insufficient attention in the recent years, cp. Nosnitsin 2014.

27 Reconstructed readings are placed in square brackets; the cases of uncertain reading are marked with the dot below the character.



Line 4	yān <sup>28</sup> kama ṭabukəmu <b>መሐሪ ፡ ውእቱ ፡ = ፡ ወ</b>
Line 5	maḥari wəṭətu wa- <b>[ኢ]ተከንኑ ፡ ወኢተተ</b>
Line 6	ṭitak <sup>w</sup> annənu <sup>29</sup> wa-ṭitata <b>ኳነኑ ፡ ወኢተግፍዑ ፡</b>
Line 7	k <sup>w</sup> ennanu <sup>30</sup> wa-ṭitagfəṣu <sup>31</sup> <b>ወኢይገፍዑክሙ ፡ አ</b>
Line 8	wa-ṭiyəgaffəṣukəmu ṭa <b>ሐይዉ ፡ ወያሐይዉክ</b>
Line 9	ḥayəwu wa-yāḥayyəwukə <b>ሙ ፡ ሃቡ ፡ ወይሁቡክ</b>
Line 10	mu hābu wa-yəhubukə <b>ሙ ፡ መሰፈርተ ፡ ሠናየ ፡</b>
Line 11	mu masafarta <sup>32</sup> šannāya <b>ወምለአ ፡ ወዝሐሐ ፡</b>
Line 12	wa-məluṭa wa-zəḥuḥa <b>ወንሐ[ኑ]ሐ ፡ ይሁቡክ</b>
Line 13	wa-nəḥanuḥa <sup>33</sup> yəhubukə <b>ሙ ፡ ውስተ ፡ ሐፅንክሙ ፡</b>
Line 14	mu wəsta ḥəṣnəkəmu <sup>34</sup> <b>ወበመሰፈርተ ፡ ሰፈር</b>
Line 15	wa-ba-masafarta <sup>35</sup> safar <b>ክሙ ፡ ይሰፈሩ ፡ ለክሙ ።</b>
Line 16	kəmu yəsaffaru <sup>36</sup> lakəmu <b>ወመሰለ ፡ ሎሙ ፡ ወይ</b>
Line 17	wa-masala lomu wayə <b>ቤሎሙ ፡ ይክልኑ ፡ ዕ</b>

28 CG *maḥārəyāna*.29 CG *wa-ṭitək<sup>w</sup>annənu*.30 CG *wa-ṭitəṭək<sup>w</sup>ennənu*.31 CG *wa-ṭitəgfəṣu*.32 CG *masfarta*.33 CG *wa-nəḥnuḥa*.34 CG *ḥəṣnəkəmu*.35 CG *masfarta*.36 CG *yəsaffəru*.

Line 18	belomu yəkəlnu ናፅ <b>ወ.ር : ለፅወ.ር : መሪሐ</b>
Line 19	wur la-ፍፅwur mariḥa <b>ቶ : አከኑ : ክልኢሆሙ</b>
Line 20	to <sup>37</sup> ገakkanu <sup>38</sup> kəlገehomu <b>ይወደቁ : ውስተ : ግብ ።</b>
Line 21	yəwaddaku <sup>39</sup> wəsta gəbb <b>አልቦ : ረድእ : ዘይኔይ</b>
Line 22	ገalbo radገ za-yəḥeyyā <b>ሰ : እምሊቁ : መጠ[ኑ : ] ለ</b>
Line 23	sa <sup>40</sup> ገəm-liḳu maṭānu la <b>ከሉ : ይኩን : ከመ : ሊቁ ።</b>
Line 24	kʷəllu yəkun kama liḳu <b>ምንተኑ : ተኔጽር : ሐሠ</b>
Line 25	məntānu taneššər <sup>41</sup> ḥaśa <b>ረ : ዘውስተ : ዓይን : ቢጽ</b>
	ra za-wəsta ፍāyn <sup>42</sup> biṣə

*Fol. 1rb*

Line 1	<b>ከ : ወኢተሬኢ : ሰር[ዌ : ]</b>
	ka wa-ገitareገi <sup>43</sup> sarwe
Line 2	<b>ዘውስተ : ዓይንከ : ወእ[ፎ]</b>
	za-wəsta ፍāynəka wa-ገəfo
Line 3	<b>ተክል : ብሂሎተ : ለቢ[ጽ]</b>
	takəl <sup>44</sup> bəhilota la-biṣə
Line 4	<b>ከ : ተዓገሰ : እኑየ : [አው]</b>
	ka taፍāggasa <sup>45</sup> ገəḥuya ገaw

37 CG *mariḥoto*.38 CG *ገakkonu*.39 CG *yəwad(d)əḳu*.40 CG *za-yəḥeyyās*.41 CG *təneššər*.42 CG *ፍāyna*.43 CG *ገitareገi*.44 CG *təkəl*.45 CG *taፍāggas*.

Line 5	<b>ዕእ ፡ ሐሠረ ፡ እም[ዓይን]</b> śəʔ haśara ʔəm-ṣāynə
Line 6	<b>ከ ፡ ወኢተፊኢ ፡ ሰርጭ[ ፡]</b> ka wa-ʔitareʔi <sup>46</sup> sarwe
Line 7	<b>ዘውሱተ ፡ ዓይንከ [ ፡= ፡]</b> za-wəsta ṣāynəka
Line 8	<b>መድልው ፡ አውዕእ ፡ [ቅ]</b> madləw ʔawśəʔ kə
Line 9	<b>ድም ፡ ሰርጭ ፡ እምዓ[ይ]</b> dəm sarwe ʔəmṣāy
Line 10	<b>ንከ ፡ ወእምከ ፡ ተኔጽር</b> nəka wa-ʔəmzə taneşşər <sup>47</sup>
Line 11	<b>ታውዕእ ፡ ሐሠረ ፡ እም</b> tāwśəʔ haśara ʔəm-
Line 12	<b>ዓይነ ፡ ቢጽከ ፡ [= ፡]</b> ṣāyna bişəka
Line 13	<b>እልቦ ፡ ዕፅ[ ፡] ሠናይ ፡ [ዘ]</b> ʔəlbo <sup>48</sup> ṣəş śannāy za-
Line 14	<b>ይፈሪ ፡ እኩይ ፡ ወእል[ቦ]</b> yəfarri ʔəkkuy <sup>49</sup> wa-ʔəlbo <sup>50</sup>
Line 15	<b>ዕፅ ፡ እኩይ ፡ ዘይፈ[ሪ]</b> ṣəş ʔəkkuy za-yəfarri
Line 16	<b>ሠናይ ፡ ኩሉ ፡ ዕፅ ፡ እም</b> śannāy <sup>51</sup> kʷəllu ṣəş ʔəm
Line 17	<b>ፍሬሁ ፡ ይተዓወቅ [ ፡= ፡]</b> fərehu yətaṣāwwak <sup>52</sup>
Line 18	<b>ወኢይኦርሩ ፡ በለሰ ፡ [እ]</b> wa-ʔiyəʔarrəru balasa ʔə
Line 19	<b>ምኦሥዋክ ፡ ወኢ[ይቀ]</b> m-ʔaśwāk wa-ʔiyəka

46 CG ʔitareʔi.

47 CG taneşşər.

48 CG ʔalbo.

49 CG ʔəkkuya.

50 CG wa-ʔalbo.

51 CG śannāya.

52 CG yətaṣāwwak.

Line 20	<b>ሥሙ ፡ አሰካለ ፡ [እምኣ]</b> śśəmu ʔasakāla <sup>53</sup> ʔəm-ʔa
Line 21	<b>ሜካላ ፡ = ፡ ጌር ፡ [ብእሲ]</b> mekalā her bəʔəsi
Line 22	<b>እምሠናይ ፡ መ[ዝገበ]</b> ʔəm-śannāy mazgaba
Line 23	<b>ልቡ ፡ ያወፅኦ ፡ ለ[ሠና]</b> ləbbu yāwaśśəʔā la-śannā
Line 24	<b>ይተ ፡ ወእኩይሰ ፡ ብእ[ሲ]</b> yta <sup>54</sup> wa-ʔəkkuy-əssa bəʔəsi
Line 25	<b>እምእኩይ ፡ መዝ[ገበ]</b> ʔəm-ʔəkkuy mazgaba

*Fol. 1va*

Line 1:	<b>[ል]ቡ ፡ ያወፅኦ ፡ ለእኩተ ፡</b> ləbbu yāwaśśəʔā <sup>55</sup> la-ʔəkkita <sup>56</sup>
Line 2:	<b>[እ]ሰሙ ፡ ዘአተረፈ ፡ ልብ</b> ʔəsama <sup>57</sup> za-ʔatarafa <sup>58</sup> ləbb
Line 3:	<b>[ይ]ነብብ ፡ አፍ ፡ = ፡ ለምንተ</b> yənabbəb ʔaf la-mənta <sup>59</sup>
Line 4:	<b>ተብሉኒ ፡ እግዚኣ ፡ እግ</b> tabəluni <sup>60</sup> ʔəgziʔa <sup>61</sup> ʔəg
Line 5:	<b>[ዚ]ኣ<sup>62</sup> ፡ ወኢተገብሩ ፡</b> ziʔa wa-ʔitagabbəru <sup>63</sup>
Line 6:	<b>ዘእቤለክሙ ።</b>

<sup>53</sup> CG ʔaskāla.<sup>54</sup> CG śannāyt.<sup>55</sup> CG yāwaśśəʔā.<sup>56</sup> CG la-ʔəkkit.<sup>57</sup> CG ʔəśma.<sup>58</sup> CG za-ʔatarafa.<sup>59</sup> CG la-mənt.<sup>60</sup> CG təbəluni.<sup>61</sup> CG ʔəgziʔo.<sup>62</sup> CG ʔəgziʔo.<sup>63</sup> CG wa-ʔitagabbəru.

	za-ʔəbelakkəmu
Line 7:	<b>ኩሉ ፡ ዘይመጽእ ፡ ኃቤየ ፡</b> k <sup>wə</sup> llu za-yəmaṣṣəʔ hābeya
Line 8:	<b>ወይሰምዓኒ ፡ ቃልየ ፡ አር</b> wa-yəsamməṣānni kāləya ʔar
Line 9:	<b>[ኢ]የክሙ ፡ ዘይመሰል ፡</b> ʔiyakkəmu za-yəmassal <sup>64</sup>
Line 10:	<b>ይመሰል ፡ ብእሲ ፡ ዘሐነጸ ፡</b> yəmassal <sup>65</sup> bəʔəsi za-ḥanaša
Line 11:	<b>በቶ ፡ ወከረየ ፡ ወአዕመ</b> bato <sup>66</sup> wa-karaya wa-ʔaṣma
Line 12:	<b>ቀ ፡ ወሰረረ ፡ መሰረተ ፡ ዲቤ</b> ka wa-sarara masarata dibe
Line 13:	<b>ኩኩሐ ፡ ወብዙኅ ፡ አፍ</b> k <sup>wə</sup> ak <sup>wə</sup> əḥa <sup>67</sup> wa-bəzuḥ ʔaf
Line 14:	<b>[ለ]ግ ፡ መጽእ ፡ ገፍዕዎ ፡ ለ</b> lag <sup>68</sup> maṣʔa gaṣṣəwwə la-
Line 15:	<b>[ው]እቲ ፡ ቤተ ፡ ወሰእንዎ ፡</b> wəʔətu beta <sup>69</sup> wa-saʔənəwwə <sup>70</sup>
Line 16:	<b>[አን]ቀልቀሎቶ ፡ እስመ ፡</b> ʔanḳalkəloto <sup>71</sup> ʔəsmā
Line 17:	<b>[ዲቤ] ፡ ኩኩሐ ፡ ተሰረረ ፡ ፡</b> dibe k <sup>wə</sup> ak <sup>wə</sup> əḥa <sup>72</sup> tasarara
Line 18:	<b>[ወዘሰ] ፡ ኢይሰምዓኒ ፡ ቃ</b> wa-za-ssa ʔiyəsamməṣānni kə
Line 19:	<b>ልየ ፡ ወኢይገብሮ ፡ ይመ</b> ləya wa-ʔiyəgabbəro yəma
Line 20:	<b>[ሰ]ል ፡ ብእሲ ፡ ዘሐነ[ጸ] ፡ ቤ</b>

64 CG za-yəmassəl.

65 CG yəmassəl.

66 CG beto.

67 CG k<sup>wə</sup>ak<sup>wə</sup>əḥ.

68 CG ʔaṣṣəlāg.

69 CG bet.

70 CG wa-səʔənəwwə.

71 CG ʔanḳalkəloto.

72 CG k<sup>wə</sup>ak<sup>wə</sup>əḥ.

Line 21:	ssal <sup>73</sup> bəʔəsi za-ḥanaša be ቆ : መለሰሉት : ምድር :
	to malaʕəlta mədr
Line 22:	[ዘ]እንበለ : መሰረተ : ወ
	za-ʔənbala masarata <sup>74</sup> wa-
Line 23:	[ገ]ፍዕዎ : ወሒዝ : ወወ
	gafʕəwwə wahiz wa-wa
Line 24:	[ድ]ቀ : ሶቤሃ : ወኮነ : ድቀ
	dḵa sobehā wa-kona dəḵa
Line 25:	[ቲ] : ማሲያ : = :
	tu ʕābiya

*Fol. 1vb*

Line in the margin	፲፰ : በእንተ : መሰፍን : = :
	18 ba-ʔənta masafən <sup>75</sup>
Line 1	ወፈሲሞ : ነጊሮቶሙ [ : ]
	wa-fašimo nagirotomu
Line 2	ቃሎ : ለሕዝብ : ቦአ : ቀ
	ḵālo la-ḥəzb boʔa ḵa
Line 3	ፍረናሐም : ወሃሎ : አ
	fəranāḥom <sup>76</sup> wa-hāllo ʔa
Line 4	ሐዱ : መሰፍን : ወገ
	ḥadu masafən <sup>77</sup> wa-ga
Line 5	ብሩ : ይደዊ : ወአልጸ
	bru yədawwi wa-ʔalša
Line 6	ቀ : ይሙታ : ወክቡር
	ḵa yəmutā <sup>78</sup> wa-kəbur
Line 7	ወእቲ : በኃቤሁ : ወ
	wəʔətu ba-ḥābehu wa-
Line 8	ሰሚያ : በእንተ : ኢያ

73 CG *yəmassəl*.74 CG *masarat*.75 CG *masfən*.76 CG *ḵəfəranāḥom*.77 CG *masfən*.78 CG *yəmut*.

Line 9	samišo ba-ʔənta ʔiya <b>ሱስ ፡ ለአከ ፡ ኃቤሁ ፡ ረ</b>
Line 10	sus laʔaka hābehu ra <b>በኖተ ፡ አይሁድ ፡ ወአሰ</b>
Line 11	bbanāta ʔayhud wa-ʔasa <b>ተብቀዕዎ ፡ ከመ ፡</b>
Line 12	tabkʷəʃəwwo <sup>79</sup> kama <b>[.] ፡ ይምጸእ ፡ ወያሐ</b>
Line 13	... yəmšaʔ <sup>80</sup> wa-yāḥa <b>ዩ ፡ ሎቲ ፡ ቀላዒሁ ፡ [= ፡]</b>
Line 14	yu <sup>81</sup> lottu kʷəlʃehu <b>ወመጽእ ፡ ኃቤ ፡ ኢየ</b>
Line 15	wa-maʃʔa hābe ʔiya <b>ሱስ ፡ ወአሰተብቀዕ</b>
Line 16	sus wa-ʔasatabkʷəʃə <b>ዎ ፡ ወይቤልዎ ፡ ፍጡ</b>
Line 17	wwo <sup>82</sup> wa-yəbeləwwo fəʔtu <b>ነ ፡ ረድ ፡ እስመ ፡ ይደል</b>
Line 18	na rad ʔəsmā yədallə <b>ዎ ፡ ዘገበርከ ፡ ሎቲ ፡ እ</b>
Line 19	wo za-gabarka lottu ʔə <b>ስመ ፡ ያፈቀር ፡ ሐዝ[ባነ]</b>
Line 20	sma yāfakkar <sup>83</sup> ḥəzbāna <sup>84</sup> <b>ወምኩራባኒ ፡ ውእ[ቲ ፡]</b>
Line 21	wa-məkʷərāba-ni wəʔətu <b>ሐነጸ ፡ ለነ ፡ = ፡ ወሐረ ፡ [ኢ.]</b>
Line 22	ḥanaša lana wa-ḥara <sup>85</sup> ʔi <b>የሱስ፡ መሰሌሆሙ ፡ ወ</b>
	yasus masalehomu <sup>86</sup> wa-

79 CG wa-astabkʷəʃəwwo.

80 CG yəmṣāʔ.

81 CG wa-yāḥyu.

82 CG yāfak(k)ər.

83 CG wa-astabkʷəʃəwwo.

84 CG ḥəzbāna.

85 CG ḥora.

86 CG məslehomu.

Line 23	<b>አልጸቆ ፡ ኃቤ ፡ ቤቱ ፡ ለ</b> ʔalsiḳo ḥābe betu la
Line 24	<b>እከ ፡ አዕርኩቲሁ ፡ ው</b> ʔaka ʔaʕrəktiḥu wə
Line 25	<b>እቲ ፡ መሰፍን ፡ ኃቤሁ</b> ʔətu masafən <sup>87</sup> ḥābehu

*Orthography: use of the 1<sup>st</sup> order*

The most remarkable of the orthographic peculiarities appearing in the fragment is the extensive use of the 1<sup>st</sup> order instead of the 6<sup>th</sup> order.

1) The 1<sup>st</sup> order of *t* seems to have been extensively employed instead of the 6<sup>th</sup> order (altogether 17 occasions):

- Fol. 1ra l. 5: ʔitak<sup>w</sup>annənu (cp. CG ʔi-tək<sup>w</sup>annənu),
  - Fol. 1ra l. 5–6: wa-ʔitatak<sup>w</sup>ennanu (cp. CG wa-ʔi-tətk<sup>w</sup>ennanu),
  - Fol. 1ra l. 6: wa-ʔitagfəṣu (cp. CG wa-ʔitəgfəṣu),
  - Fol. 1ra l. 24: taneşşər (cp. CG tənəşşər),
  - Fol. 1rb l. 1: wa-ʔitareʔi (cp. CG wa-ʔitəreʔi),
  - Fol. 1rb l. 3: takəl (cp. CG təkəl),
  - Fol. 1rb l. 6: wa-ʔitareʔi (cp. CG wa-ʔitəreʔi),
  - Fol. 1rb l. 10: taneşşər (cp. CG tənəşşər),
  - Fol. 1rb l. 17: yətaʕāwwaḳa (cp. CG yətʕawwəḳ),
  - Fol. 1rb ll. 23–24: la-šannāyta (cp. CG la-šannāyt),
  - Fol. 1va l. 1: la-ʔəkkita (cp. CG la-ʔəkkit),
  - Fol. 1va l. 2: za-ʔatarafa (cp. CG za-ʔatrafa),
  - Fol. 1va l. 3: la-mənta (cp. CG la-mənt),
  - Fol. 1va l. 4: tabəluni (cp. CG təbəluni),
  - Fol. 1va l. 5: wa-ʔitagabbəru (cp. CG wa-ʔitəgabbəru),
  - Fol. 1va l. 15: wəʔətu beta (cp. CG wəʔətu bet),
  - Fol. 1va l. 22: za-ʔənbala masarata (cp. CG za-ʔənbala masarat).
- No clear case of the 6<sup>th</sup> order of *t* has been attested in the fragment.

---

<sup>87</sup> CG masfən.



2) The 1<sup>st</sup> order of *k* appears to have been used instead of the 6<sup>th</sup> order in four cases:

Fol. 1rb l. 17: *yətaʕāwwaka* (cp. CG *yətaʕawwak*) (uncertain),

Fol. 1vb l. 3: *kaʕərnaḥom* (cp. CG *kaʕərnaḥom*),

Fol. 1va l. 16: *ʔankalkaloto* (cp. CG *ʔankalkəloto*),

Fol. 1vb l. 19: *yāʕakkar* (cp. CG *yāʕakkar*),

There is, furthermore, one case which cannot be clarified due to the loss of the text, *kə/ka* in fol. 1rb ll. 8–9 (*kədam*).

There are no clear cases of *k* with a distinct marker of the 6<sup>th</sup> order.

3) The 1<sup>st</sup> order of *s* is used instead of the 6<sup>th</sup> order in 15 cases:

Fol. 1ra l. 10: *masafarta* (cp. CG *masfarta*),

Fol. 1ra l. 14: *wa-ba-masafarta* (cp. CG *wa-ba-masfarta*),

Fol. 1rb l. 4: *taʕāggasa* (CG *taʕāggas*),

Fol. 1ra ll. 21–22: *za-yəḥeyyasa* (cp. CG *za-yəḥeyyas*),

Fol. 1rb l. 20: *ʔasakāla* (cp. CG *ʔaskāla*),

Fol. 1va l. 9: *za-yəmassal* (cp. CG *za-yəmassəl*),

Fol. 1va l. 10: *yəmassal* (cp. CG *yəmassəl*),

Fol. 1va l. 15: *wa-saʔənəwwa* (cp. CG *wa-saʔənəwwa*),

Fol. 1va ll. 19–20: *yəmassal* (cp. CG *yəmassəl*),

Fol. 1vb line in the margin: *masafən* (cp. CG *masfən*),

Fol. 1vb l. 4: *masafən* (cp. CG *masfən*),

Fol. 1vb ll. 10–11: *wa-ʔasatabkʷəʕəwwa* (cp. CG *wa-ʔastabkʷəʕəwwa*),

Fol. 1vb ll. 15–16: *wa-ʔasatabkʷəʕəwwa* (cp. CG *wa-ʔastabkʷəʕəwwa*),

Fol. 1vb l. 22: *masalehomu* (cp. CG *məslehomu*),

Fol. 1vb l. 25: *masafən* (cp. CG *masfən*).

The reading *ʔasama*, fol. 1va l. 2, is too uncertain; the upper part of the letter is hardly visible due to the poor condition of the parchment.

The use of a distinct shape of the 6<sup>th</sup> order for *s* is well-attested<sup>88</sup>.

4) The 1<sup>st</sup> order of *h* is employed instead of the 6<sup>th</sup> order in seven cases:

Fol. 1ra ll. 7–8: *ʔaḥayəwu* (cp. CG *ʔaḥyəwu*),

Fol. 1ra l. 12: *wa-nəḥanuḥa* (cp. CG *wa-nəḥnuḥa*),

Fol. 1ra l. 13: *ḥaʕnəkəmu* (cp. CG *ḥəʕnəkəmu*),

88 In the following lexemes which are consistently written with the 6<sup>th</sup> order: *wasta* (fols. 1ra l. 13, ra l. 20, ra l. 25, rb l. 2, rb l. 7), *ʔasma* (fols. 1va l. 16, 1vb l. 17, ll. 18–19), *ʔiyasus* (fol. 1vb ll. 8–9, ll. 14–15, ll. 21–22).

Fol. 1va l. 13: *dibe k<sup>w</sup>ak<sup>w</sup>əḥa* (cp. CG *diba k<sup>w</sup>ak<sup>w</sup>əḥ*),

Fol. 1va l. 17: *dibe k<sup>w</sup>ak<sup>w</sup>aḥa* (cp. CG *diba k<sup>w</sup>ak<sup>w</sup>əḥ*),

Fol. 1vb ll. 12–13: *wa-yāḥayu* (cp. CG *wa-yāḥyu*),

Fol. 1vb l. 19: *ḥazbana* (cp. CG *ḥəzbana*).

There is only one, yet very clear example with a distinctly marked *ḥə* (fol. 1vb l. 2: *la-ḥəzb*).

5) The 1<sup>st</sup> order of *d* is employed once instead of the 6<sup>th</sup> order:

Fol. 1ra l. 20: *yəwaddaḳu* (cp. CG *yəwaddəḳu*).

The use of a distinct shape of the 6<sup>th</sup> order is well-attested<sup>89</sup>.

6) The 1<sup>st</sup> order of *m* is used instead of the 6<sup>th</sup> order in one (uncertain) case:

Fol. 1vb l. 22: *masalehomu* (cp. CG *məslehomu*).

The use of a distinct shape of the 6<sup>th</sup> order is well-attested<sup>90</sup>.

7) The 1<sup>st</sup> order of *k<sup>w</sup>* is used instead of the 6<sup>th</sup> order once:

Fol. 1va l. 17: *k<sup>w</sup>ak<sup>w</sup>aḥa* (cp. CG *k<sup>w</sup>ak<sup>w</sup>əḥ*);

Cp. the spelling *k<sup>w</sup>ak<sup>w</sup>əḥa* in fol. 1va l. 13, just a few lines before.

8) The 1<sup>st</sup> order of *b* is used instead of the 5<sup>th</sup> order in one case:

Fol. 1va l. 11: *bato* (cp. CG *beto*).

9) The 1<sup>st</sup> order of *l* appears instead of the 4<sup>th</sup> order in two cases:

Fol. 1va ll. 13–14: *ḷaḥḷag* (cp. CG *ḷaḥḷāg*) (uncertain),

Fol. 1ra, l. 1: *laḥḷa* (cf. CG *lāḥḷa*) (cf. below on the possible explanation in terms of the orthography of “guttural rules”).

89 Cp. seven clear cases of the 6<sup>th</sup> order of *d*: in fols. 1ra l. 21 (*radḷ*), rb l. 8 (*madləw*), rb ll. 8–9 (*ḳədəm*), va l. 21 (*mədr*), va ll. 24–25 (*dəḳatu*), vb l. 10 (*ḷayhud*), vb l. 17 (*rad*).

90 Cp. 20 clear cases of 6<sup>th</sup> order of *m*: in fols. 1ra l. 11 (*məluḷ*), ra l. 22 (*ḷəm-liḳu*), ra l. 24 (*məntanu*), rb l. 5 (*ḷəm*), rb ll. 8–9 (*ḳədəm*), rb ll. 9–10 (*ḷəm-ḥāynəka*), rb l. 10 (*ḷəmza*), rb ll. 11–12 (*ḷəm-ḥāyna*), rb ll. 16–17 (*ḷəm-fərehu*), rb ll. 18–19 (*ḷəm-ḷaśwāk*), rb ll. 20–21 (*ḷəm-ḷamekalā*), rb l. 22 (*ḷəm-sannāy*), rb l. 25 (*ḷəm-ḷəkkuy*), va l. 3 (*la-mənta*), va l. 8 (*wa-yəsaməḥḥānni*), va l. 18 (*ḷiyəsaməḥḥānni*), va l. 21 (*mədr*), vb ll. 2–3 (*ḳafərnāḥom*), vb l. 12 (*yəmḥaḷ*), vb l. 20 (*wa-məḳ<sup>w</sup>ərābani*).

10) The 1<sup>st</sup> order of *s* is used instead of the 4<sup>th</sup> order twice:

Fol. 1va l. 12: *sarara* (cp. CG *sārara*, *śārara*),

Fol. 1va l. 17: *tasarara* (cp. CG *taśārara*, *tasārara*).

No examples of the 4<sup>th</sup> order of *s* occur in the fragment.

11) The 1<sup>st</sup> order of *ḥ* is used instead of the 7<sup>th</sup> order in two cases:

Fol. 1ra ll. 18–19: *mariḥato* (cp. CG *mariḥoto*),

Fol. 1vb l. 21: *ḥara* (cp. CG *ḥora*) (uncertain).

One clear example of 7<sup>th</sup> order of *ḥ* has been attested (fol. 1vb l. 3, *kaḥṛnaḥom*).

12) The 1<sup>st</sup> order of *k* is used instead of the 7<sup>th</sup> order in one (not quite certain) case:

Fol. 1ra l. 19: *ṛakkanu* (cp. CG *ṛakkonu*).

The 7<sup>th</sup> order of *k* has been attested once (fol. 1va l. 24, *kona*).

13) The 1<sup>st</sup> order of *ṛ* is used instead of the 7<sup>th</sup> order twice:

Fol. 1va l. 4 and l. 5: *ṛagziṛa* (cp. CG *ṛagziṛo*).

No clear examples of the 7<sup>th</sup> order of *ṛ* have been attested in the fragment.

14) The 1<sup>st</sup> order of *ṣ* is used instead of the 4<sup>th</sup> order once:

Fol. 1vb, l. 12: *yamṣaṛ* (cf. CG *yamṣāṛ*) (cf. below on a possible explanation in terms of the orthography of “guttural rules”).

No clear examples of the 4<sup>th</sup> order of *ṣ* have been attested in the fragment.

*Orthography: other irregularities in the vocalization*

15) The 6<sup>th</sup> order of *ṛ* is used instead of the 1<sup>st</sup> order twice:

Fol. 1rb l. 13, fol. 1rb l. 14: *ṛalbo* (cp. CG *ṛalbo*; cp. also the standard form *ṛalbo*, fol. 1ra l. 21).

16) The 4<sup>th</sup> order of *t* is used instead of the 1<sup>st</sup> order once:

Fol. 1va l. 7: *yamutā* (cp. CG *yamut*).

17) The 4<sup>th</sup> order of *r* is used instead of the 6<sup>th</sup> once:

Fol. 1ra ll. 2–3: *maḥarāyān* (cp. CG *maḥārāyān*).

18) The employment of the 6<sup>th</sup> order instead of the expected 1<sup>st</sup> order in three following cases can be explained as a deviation in the domain of syntax, that is, employment of nominative in a context where the accusative is required (cf. below):

Fol. 1ra ll. 2–3: *maḥarāyān* instead of *maḥārāyāna*,

Fol. 1rb l. 14: *ʔakkuy* instead of *ʔakkuya*,

Fol. 1rb l. 16: *śannāy* instead of *śannāya*.

19) The 6<sup>th</sup> order of *n* is used instead of the 1<sup>st</sup> order once:

Fol. 1ra l. 25: *ʕāyn* (*biṣəka*) (cp. CG *ʕayna biṣəka*; note the correct spelling *ʕāyna biṣəka* in fol. 1rb l. 12).

This may also be a deviation from the standard syntax (as the cases in the previous section), but no other deviations in the synthetic possessive construction are found in the fragment.

#### *Orthography: application of guttural rules*

1) As is well known, the 1<sup>st</sup> and the 4<sup>th</sup> orders of the “guttural grapheme” (ʔ, ʕ, *h*, *h̄*, *ḥ*) are not distinguished in the traditional pronunciation (due to the guttural rule [Hä] > [Ha], Rule No. 5 in Gragg 1997: 180–182). As Diem (1988: 252–254) has convincingly shown, using the evidence from the epigraphic corpus, the phonological rule was operative as early as the 6<sup>th</sup> cent. A.D. This date by several centuries precedes the creation of any (or almost any, if the controversy concerning the three Abbā Garimā Gospel manuscripts is taken into account) known manuscript. Therefore, it is not surprising that this rule is reflected in the orthography of the Dabra Māṣṣo fragment. For each “guttural grapheme”, only one order is retained (either the 1<sup>st</sup> or the 4<sup>th</sup>) and consistently employed both for the historical *Ha* and *Hā* (with one exception only). This orthography is different from that of CG, where the historical *Ha* and *Hā* are usually distinct (cf. Correll 1984: 60, Diem 1988: 241, Gragg 1997: 180–182, Tropper 2002: 37).

In the Dabra Māṣṣo fragment, *ʕā*, *hā* and *ḥā* are used both for the 1<sup>st</sup> or 4<sup>th</sup> order of ʕ, *h* and *ḥ* resp. (as in fol. 1ra, l. 9: *hābu* instead of *habu*, fol. 1ra, l. 25: *ʕāyn* instead of *ʕayn*, fol. 1va, l. 7: *ḥābeya* instead of *ḥabeya*, etc.).

The grapheme *ḥ* is consistently employed in the 1<sup>st</sup> order throughout the fragment both for *ḥa* and *ḥā* of CG (as in fol. 1ra, ll. 2–3: *maḥarāyān* instead of *maḥārāyān*).

The same is valid for *ʔ*, with the only exception: in fol. 1rb, l. 23 it is spelled in the 4<sup>th</sup> order, as in CG: *yāwaššəʔā*. In this case, the historically long *ā* is the exponent of the 3 sg. f. object suffix. This special grammatical load probably accounts for the spelling with the 4<sup>th</sup> order. Yet, the same form is written with the 1<sup>st</sup> order in fol. 1va, l. 1: *yāwaššəʔa*.

2) The Dabra Māṣṣo fragment contains two forms where the 4<sup>th</sup> order is expected according to CG orthography (due to the rule *aHC > āHC*, rule No. 4 in Gragg 1997: 180–182) but, nevertheless, the 1<sup>st</sup> order is employed:

Fol. 1ra, l. 1: *laʃla* (cf. CG *lāʃla*),

fol. 1vb, l. 12: *yəmṣaʔ* (cf. CG *yəmṣāʔ*).

Yet, it remains uncertain whether we deal with morphologically-based spelling or with simple lack of vowel marker. The latter option appears more attractive. Both *l* and *ṣ* belong to the graphemes for which the 4<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> orders are distinguished, in the ancient manuscripts, through the typical way of extension of the grapheme's "legs" (cp. above). The phenomenon of insufficient distinction between the 1<sup>st</sup>, 4<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> orders of such graphemes is well-known in a few ancient Ethiopian manuscripts (cf. Zuurmond 1989: 303) and is also present in the Dabra Māṣṣo fragment (cf. examples 9–13 above).

In any case, there is no doubt that the phonological rule No. 4 was in work at the time of the creation of the manuscript. This rule is linked to the aforementioned phonological rule No. 5. In fact, both can be expressed as a single phonological rule: the middle vowel [ä] is lowered to [a] in a syllable containing a guttural (cp. Diem 1988: 240–241). Since the phonological rule No. 5 is reflected in the orthography of the manuscript, one cannot but conclude that the rule No. 4 was also operative.

3) The fragment contains two examples of the application of the rule *aHi/u/e/o/ə > əHi/u/e/o/ə*, rule No. 2 in Gragg 1997: 180–182: fol. 1rv, l. 3: *bəhiloto*, cp. CG *bəhiloto* < \**bahiloto*; fol. 1va ll. 8–9: *ʔarəʔiyakkəmu*, cp. CG *ʔarəʔayakkəmu* < \**ʔaraʔayakkəmu*). Yet, in one case the spelling is morphologically-based: fol. 1ra, l. 23: *waḥiz* (cp. CG *wəḥiz*).

4) There is only one context in the fragment where the rule *əHa/ā > aHa/ā* (rule No. 1 in Gragg 1997: 180–182) is expected to be in work. Yet, it is not reflected in the orthography of the fragment: fol. 1rb, l. 18 *waʔiyəʔarrəru* (cp. CG *wa-ʔiyaʔarrəru*). Some old manuscripts show the

same morphologically-based spelling, noted already by Dillmann (1907: 85–86);<sup>91</sup> cf. a discussion in Bausi 2005: 159, with fn. 30.

Finally, the spelling *malaʕalta* (cp. CG *malʕalta*) in fol. 1va, l. 21 should be mentioned as a possible result of the influence of the guttural ʕ. In this lexeme, the vowel before the guttural is secondary: the pattern is *maC1C2əC3(t)*, cf. Tropper 2002: 63–64. It is legitimate to treat it as an epenthesis before a guttural (admittedly, such an epenthesis is only rarely observed in Gəʕəz).

Notably, the same spelling is attested in some other old manuscripts and in the epigraphic corpus of Gəʕəz:

RIĖ 189:31: *malaʕalta* (this is the only occurrence of the vocalized form in EG),

Mt 5:14; 27:37: *malaʕalta* (mss. 3, 4, 37, cf. Zuurmond 2001: 439; mss. 1, 2 (?), cf. Zuurmond 2001: 460; cf. also Zuurmond 2001: 426).

### Morphology

The prepositions *diba* and *haba* appear in the fragment with the final *–e* (fol. 1va ll. 12, 17: *dibe*, fol. 1vb, ll. 15, 24: *hābe*). Sporadic preservation of final *–e* in some prepositions is a well-known feature of ancient manuscripts as well as of Epigraphic Gəʕəz (cf. Bausi 2005: 156, with fn. 21; 2011: 25, fn. 20).

### Syntax

The text contains three examples of nominative employed instead of the expected accusative:

fol. 1ra, ll. 3–4: *wa-kunu maḥarāyān*,

fol. 1rb ll. 13–14: *za-yəfarri ʔəkkuy*,

fol. 1rb, l. 15–16: *za-yəfarri ʕannāy*,

fol. 1va l. 10, 20: *yəmassal bəʔəsi*.

This phenomenon is not unknown in the manuscript tradition (cf. Zuurmond 2001: 27, with n. 110) and is rather to be considered as text variance than as a peculiarity of earlier syntax.

91 Cf., e.g., Mt 6:25: *təʕaššəb* (cp. CG *taʕaššəb*), ms. 2, cp. Zuurmond 2001: 440; Mt 6:25: *yəʕāššəb* (cp. CG *yəʕaššəb*), mss. 1, 4, *yəʕaššəb*, ms. 2, cp. *ibid.* 440.

## Conclusion

The text of the Dabra Māṣṣo fragment is characterized by a number of peculiarities, most of which belong to the domain of orthography. 64 deviations from the CG orthography have been counted in 324 words employed in the fragment (in 60 words [ca. 18,5%]). The most remarkable feature of the text is the extensive use of the 1<sup>st</sup> order which is employed contrary to the demands of the standard CG grammar. The frequency of this phenomenon varies with different graphemes: from *t*, never appearing in the 6<sup>th</sup> order, to *d* and *m*, for each the 1<sup>st</sup> order being only once attested in place of the 6<sup>th</sup> order. It should be stressed that it is difficult to be absolutely sure about the exact scale of the phenomenon. The relevant 6<sup>th</sup> (or 7<sup>th</sup>) order examples are missing or attested in a small number only; due to this reason there is some uncertainty about the 6<sup>th</sup> order of *k*, which might be graphically just very similar to the 1<sup>st</sup> order, the 7<sup>th</sup> order of *ʔ*, the 4<sup>th</sup> order of *s*, or even the 6<sup>th</sup> order of *t* for which no clear examples are attested in the fragment. However, in view of some secure cases, we assume that we deal with the graphic shapes of the 1<sup>st</sup> order unless no additional vowel marker could be clearly identified. At the moment one can assume that at least two reasons might be behind the vocalization irregularities described above:

- 1) Lack of (sufficient) graphic distinction between the 1<sup>st</sup> and the 6<sup>th</sup> orders of certain graphemes. This possibly concerns *k* and *t*,<sup>92</sup> for which no 6<sup>th</sup> order is attested.
- 2) Intentional (?) employment of the 1<sup>st</sup> order instead of any other order.<sup>93</sup> In the Dabra Māṣṣo fragment this involves: a) use of the 1<sup>st</sup> order instead of the 6<sup>th</sup> order for *s* and *h*, *d*, *k*<sup>w</sup>, possibly *m*; b) use of the 1<sup>st</sup> order instead of the 4<sup>th</sup> order for *s*, and (possibly) *l* and *ʃ*; c) use of the 1<sup>st</sup> order instead of the 7<sup>th</sup> order for *h*, *ʔ* and *k*;<sup>94</sup> d) use of the 1<sup>st</sup> order instead of the 5<sup>th</sup> order for *b*.

92 This phenomenon is well known in some early manuscripts. Zuurmond notes the absence of distinction between 1<sup>st</sup> and 6<sup>th</sup> orders of some graphemes in such manuscripts as Abbā Garimā II and III, cf. Zuurmond 1989: 303. Some further examples can be gleaned from the Text-critical appendix in Zuurmond 1989: 308–334.

93 Or (intentional) “non-employment” of other orders but the 1<sup>st</sup> one. The feature reminds of one of the meanings of the word *gəʃəz*, referring to the (ancient?) way of writing or reading (?) which employs only the 1<sup>st</sup> order (Tasammā Habta Mikāʔel 1951 A.M.: 1221b).

94 Frequent lack of distinction between the 1<sup>st</sup>, 4<sup>th</sup> and 6<sup>th</sup> orders of the graphemes collected under b) and c) is known from other old manuscripts (cf. Zuurmond 1989: 303). In the manuscripts referred to by Zuurmond, this lack of distinction is possibly explained in terms

It remains unclear whether the graphemes belonging to category 1 did not distinguish between the 1<sup>st</sup> and the 6<sup>th</sup> order, or whether vocal markers for the 6<sup>th</sup> order did exist in the manuscript but do not occur in the fragment.

As for the cases assigned to category 2, they can be treated as examples of the so-called “partial vocalization”. This is a phenomenon well-known from the epigraphic corpus, where certain inscriptions are characterized by absence of the markers of orders (that is, indiscriminate employment of the 1<sup>st</sup> order) in some signs which appear side by side with the correctly vocalized graphemes.<sup>95</sup>

Sporadic use of the 1<sup>st</sup> order instead of any other has already been observed in a few old biblical manuscripts.<sup>96</sup> Thus it is not the phenomenon itself, but rather its comparatively high frequency – standing in the obvious relation to the age of the manuscript in question – which can be regarded as a specific feature of the Dabra Māṣṣo fragment.

---

of visual similarities between the three orders. On the contrary, in the Dabra Māṣṣo fragment, the 4<sup>th</sup> and 7<sup>th</sup> order of such letters can be clearly marked, even though the shape of the markers is archaic. If these markers are used, the distinction between the three orders is quite conspicuous.

95 This “partial vocalization” is a conspicuous feature of the following Gəṣəz inscriptions: RIÉ 193 I, II, 222, 228, 229, 230, 231, 234, 250 (but cp. Ricci 2003: 69–71), 254, 255, 256, 257, 267, 378.

96 Thus, a cursory inspection of Zuurmond 2001 has yielded the following unambiguous cases of similar “lack of vocalization” from various manuscripts: Mt 26:22: *ṭakḳa* (cp. CG *ṭakḳa*) (ms. 2 in Zuurmond’s notation, cf. Zuurmond 2001: 458); Mt 25:35: *rəḥəbaku* (cp. CG *rəḥəbku*) (ms. 3, cf. *ibid.* 457); Mt 16:23: *ṣəḳəftəya* (cp. CG *ṣəḳəftəya*) (ms. 4, cf. *ibid.* 449); Mt 24:29: *kawākəbtəni* (cp. CG *kawākəbtəni*) (ms. 32, cf. *ibid.* 456); Mt 24:39: *maṣʔatu* (cp. CG *məṣʔatu*) (ms. 2, cf. *ibid.* 456); Mt 23:4: *ʔazfara* (cp. CG *ʔazfāra*) (ms. 31, cf. *ibid.* 454); Mt 22:10: *fənaw* (cp. CG *fənāw*) (mss. 4, 12, cf. *ibid.* 454); Mt 27:31: *ʔəm-dəbehu* (cp. CG *ʔəm-dibehu*) (ms. 2, cf. *ibid.* 460). Obviously, in some cases it is hard to prove if we deal with a deliberate omission of an order marker or with a scribal error. The examples in the manuscripts quoted by Zuurmond appear to be less numerous than those in the Dabra Māṣṣo fragment; from the editions, it is difficult to get a clear picture of the feature’s application and intensity.



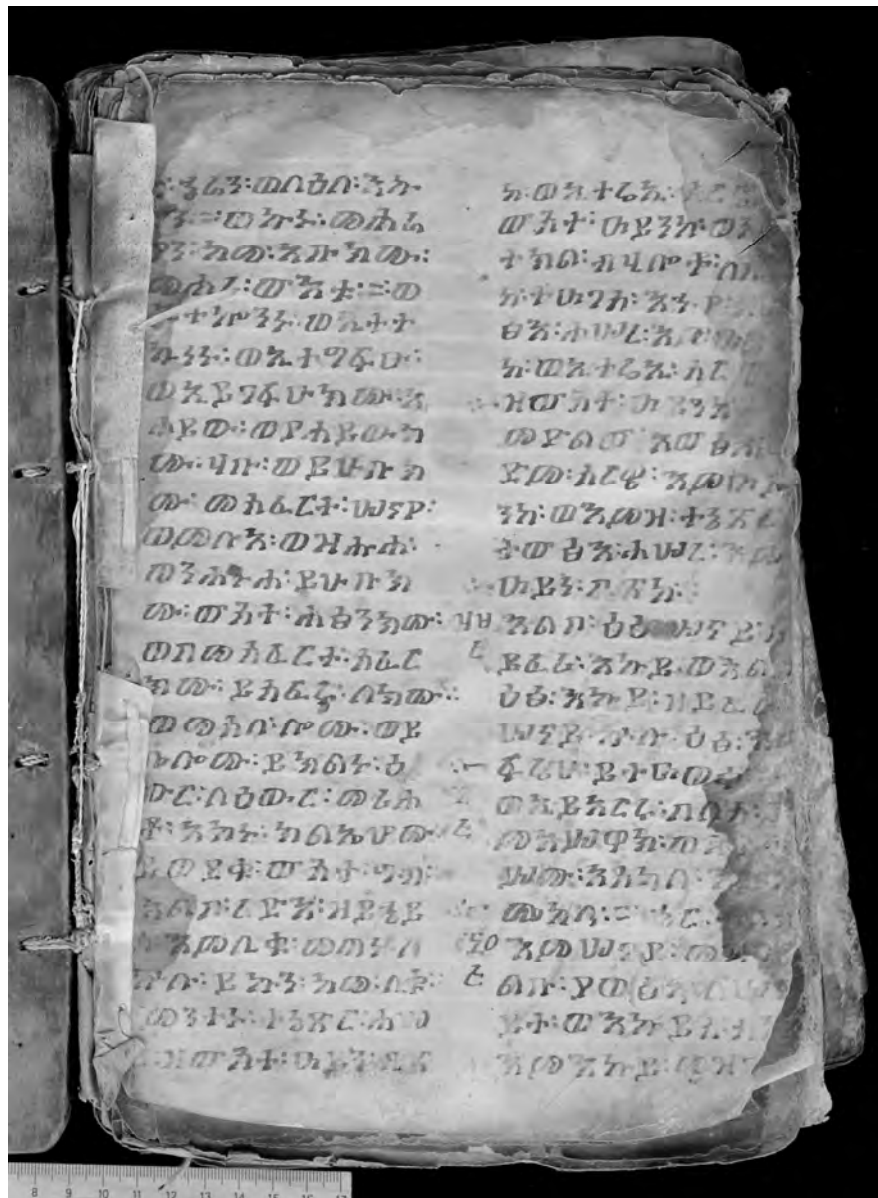


Fig 1. – MY-002, fol. 1r.

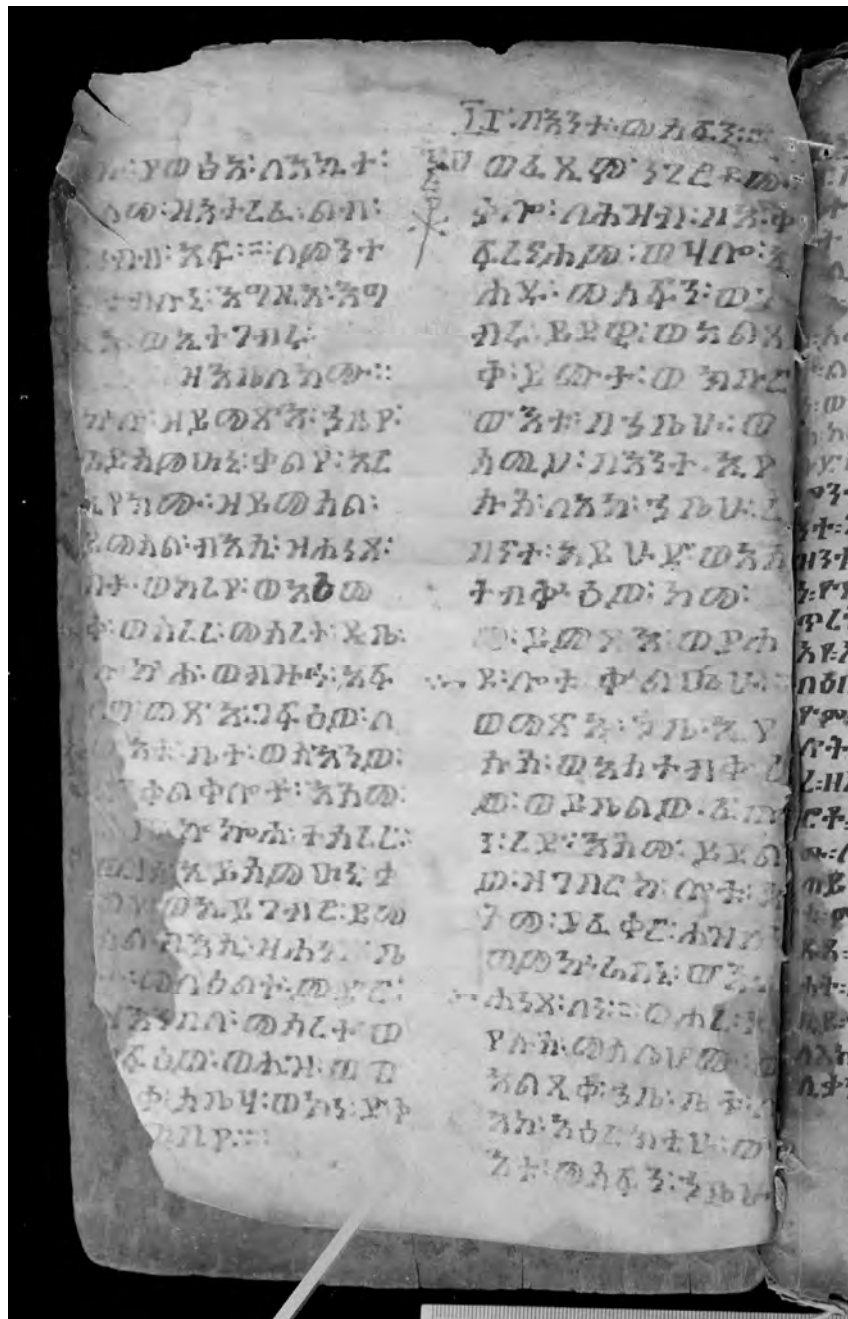


Fig. 2. – MY-002, fol. 1v.

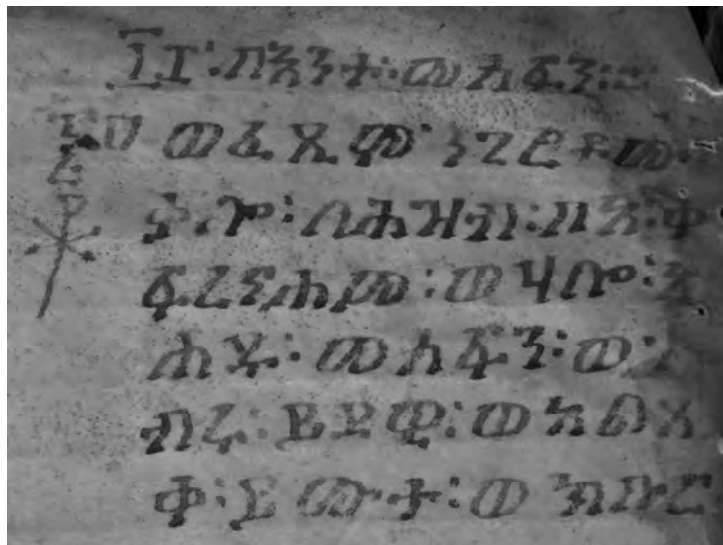


Fig. 3. – Fol. 1vb, ll. 1–6 (Lk 7: 1–2), “title” 18,  
Chi-Ro sign and Canon table number.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Bausi A. 2005, “Ancient features of Ancient Ethiopic”, *Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies* 8, pp. 149–169.
- Bausi, A. 2011, “La nuova versione etiopica della *Traditio apostolica*: edizione e traduzione preliminare”, in: P. Buzi – A. Camplani (eds), *Christianity in Egypt: literary production and intellectual trends. Studies in honor of Tito Orlandi* = *Studia Ephemeridis Augustinianum* 125, Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, pp. 19–69.
- Chaîne, M. 1913, “Répertoire des Salam et Malke’e contenus dans les manuscrits éthiopiens des bibliothèques d’Europe”, *Revue de l’Orient chrétien* ser. 2, 8, pp. 183–203 and 333–357.
- Correll, C. 1984, “Noch einmal zur Rekonstruktion des altäthiopischen Vokalsystems”, *Linguistische Berichte* 93, pp. 51–65.
- Davies, D.M. 1987, “The Dating of the Ethiopic Manuscripts”, *Journal of Near Eastern Studies* 46/4, pp. 287–307.
- Diem, W. 1988, “Laryngalgeseetze und Vocalismus: ein Beitrag zur Geschichte des Altäthiopischen”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 138, pp. 236–262.
- Dillmann, A. 1907, *Ethiopic Grammar*, ed. by C. Bezold, translated with additions by J.A. Crichton, London: Williams & Norgate.
- EAe = S. Uhlig (ed. in cooperation with A. Bausi), *Encyclopaedia Aethiopica*, 4: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.
- Guidi, I. (ed., tr.) 1909, *Le synaxaire éthiopien. Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê*, II: *Mois de Hamlê* = *Patrologia Orientalis* 7/3 (33), Paris: Firmin-Didot et C<sup>ie</sup> (repr. 1950).
- Tropper, J. 2002, *Altäthiopisch: Grammatik des Ge’ez mit Übungstexten und Glossar* = *Elementa Linguarum Orientis* 2, Münster: Ugarit-Verlag.
- Fesseha Giyorgis 1987, *Storia d’Etiopia*, ed. by Yaqob Beyene, Napoli: Istituto Universitario Orientale.

- Gragg, G. 1997, "Ge'ez Phonology", in: A. Kaye (ed.), *Phonologies of Asia and Africa*, I, Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns, pp. 169–186.
- Leslau, W. 1987, *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez – English / English – Ge'ez with an index of the Semitic roots*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz.
- Nosnitsin, D. 2011, "The Manuscript Collection of Däbrä Maṣṣo Qəddus Yoḥānnəs (Təgray, Ethiopia): a First Assessment, Comparative Oriental Manuscript Studies", *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 1, pp. 24–27.
- Nosnitsin, D. 2012, "The Four Gospel Book of Däbrä Maṣṣo and its Marginal Notes. Part 1: Note on the Commemoration of Patriarch ʾAstonā", *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 4, pp. 24–32.
- Nosnitsin, D. 2013a, *Churches and Monasteries of Təgray. A Survey of Manuscript Collections* = *Aethiopica* Supplement 1, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Nosnitsin, D. 2013b, "The Four Gospel Book of Dabra Maṣṣo and its Marginal Notes. Part 2: An Exercise in Ethiopian Palaeography", *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 6, pp. 29–33.
- Nosnitsin, D. 2014, "A Fragment of an Ancient Hymnody Manuscript from Məṣṣar Gʷəḥila (Təgray, Ethiopia). Part I: Script and text"; I. Rabin, "Part II: Non-Carbon Ink Attested?", *Aethiopica. International Journal of Ethiopian and Eritrean Studies* 17 (in press).
- Orlandi, T. 1991, "John Calybitēs", in: Aziz S. Atiya (ed.), *The Coptic Encyclopaedia*, V, New York et al.: Macmillan, p. 1357.
- Ricci, L. 2003, "Iscrizioni rupestri dell'Eritrea - [Koḥaytò]: Bukhwābūkh; Sariddoleḏā(h); Ši-hillò; 'Tomba dell'Egiziano'; Cristianesimo", *Rassegna di studi etiopici* n.s. 2, pp. 51–76.
- RIÉ = E. Bernand – A.J. Drewes – R. Schneider, *Recueil de Inscriptions de l'Éthiopie des Périodes pré-Axoumite et Axoumite*, Tome I: *Les Documents*, Paris: Diffusion de Boccard, 1991.
- Sergew Hable-Selassie 1987–88, "An Early Ethiopian Manuscript EML 8509 (Ethiopian Manuscript Microfilm Library)", *Quaderni di Studi Etiopici* 8–9, pp. 5–27 (= *Ostkirchliche Studien* 40, 1991, pp. 64–80).
- Tasammā Habta Mikāṭel 1951 A.M. (= 1958/59 A.D.), *Kasāte Bərhan Tasammā. Yaṣamārēññā mazgaba kālāt*, Addis Ababā: Artistik.
- Uhlig, S. 1988, *Äthiopische Paläographie*, Wiesbaden: Harrassowitz = *Äthiopische Forschungen* 22, Stuttgart: Franz Steiner.
- Wechsler, M.G. 2005, *Evangelium Iohannis Aethiopicum* = *Corpus scriptorum Christianorum orientium* 617, *Scriptores aethiopici* 109, Lovanii: In aedibus Peeters.
- Wright, W. 1877, *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1847*, London: Gilbert and Rivington.
- Zuurmond, R. 1989, *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels*, Part I: *General introduction*, Part II: *Edition of the Gospel of Mark* = *Äthiopistische Forschungen* 27, Stuttgart: Franz Steiner.
- Zuurmond, R. 2001, *Novum Testamentum Aethiopice*, Part III: *The Gospel of Matthew* = *Aethiopistische Forschungen* 27, Wiesbaden: Harrassowitz.

Denis Nosnitsin  
Hamburg Universität  
nosnitsin@yahoo.com

Maria Bulakh  
Russian State University for the Humanities  
mbulakh@mail.ru



FRANCA PECCHIOLI DADDI

### **The Hittite Model of Governing Territory<sup>1</sup>**

A true definition of the Hittite system of territorial government, that allows for an actual (and not political-ideological) historical reconstruction, requires combining the often programmatic data contained in the political-administrative documents<sup>2</sup> specifically issued by the sovereigns of Ḫattuša,

- 
- 1 I would like to remember Paolo Marrassini as a great scholar and man of vast culture, who never completely forgot his youthful interest in Ancient Near Eastern languages and cultures. For this reason, I dedicate to him this work that deals with themes – textual typologies and management of power – which he and I often talked about on official and unofficial terms. Paolo was a very important person in my life: I knew him from the time he was a youth, and then we met again at the University, first as a teacher and student (he taught Akkadian language) then as colleagues and we worked together for a long time, both convinced of the necessity of getting involved in the institution, because we felt it was our duty with regards to our students and the disciplines we taught. For some time, due to the interest of young students and several colleagues of the University in histories and cultures considered “outsiders”, we were able, with great effort, to scratch the surface of the new conservatism of Florentine academia; but today this surface has already closed in upon itself.
  - 2 At the time (Pecchioli Daddi 2002a: 330–332; 2003b: 21 ff.; 2005a: 599 ff.) I defined “politico-administrative texts” the documents sovereigns emanated to regulate in juridical form the relationships of subordination within the state, to distinguish them from documents issued to regulate external relationships, with equals and subordinate rulers (the so-called “treaties”). For a long time, scholars generally classified these documents according to the modern categories of “instructions”, “instructions and oaths” (von Schuler 1957: 1–7, in particular, makes use of “Dienstanweisungen” in the title of the book, but “Instruktionen” throughout the dissertation as a general definition in which he distinguishes “Eid und Dienstanweisung”; von Schuler 1964: 45–49, “Dienstanweisungen und Treueide”; von Schuler 1976: 114–117, “Instruktionen”), “instructions and protocols” (Laroche 1971: 35, “Instructions et Protocoles”). Such classifications took into consideration the functions and recipients of these documents, which were undoubtedly homogeneous, but they did not take into account the definitions given by the ancient scribes which distinguished tablets of *išhiul*, akk. *RIKSU(M)*, *RIKILTU*, lit. “binding, tie”, tablets of *lingai*, akk. *MĀMĪTU*, *NĪŠ*

with what is known indirectly from various sources. For that matter, the *real-politik* of the Hittite sovereigns is well known<sup>3</sup> as it is their ability for adapting their choices depending on events, often reinterpreted and presented to public opinion of the time in accordance with the canons of their ideology of power.

As is well known,<sup>4</sup> Tuthaliya I<sup>5</sup> and Arnuwanda I laid the structural and political groundwork in order that the Hittite state assume a dimension of great power in the Near East and affirm for c. 150 years its supremacy in Levant. They were in fact capable of resolving – the former in particular – the bloody internal conflicts within the ruling class, which had resulted in the alternating of exponents from the two branches of the royal family, dating back to the two sons of Alluwamna, Hantili and Ḫaššuili,<sup>6</sup> a resolution of which the probably coeval CTH 344, “Song of the Beginning”<sup>7</sup> (SĪR GÁ.Ē.A, lit. “Song of the going out”<sup>8</sup>), gives a clear representation, on a metaphorical level.<sup>9</sup> These sovereigns took it upon themselves to profoundly reform the system of control over the territory as well as over mechanisms for the transmission of power, using the pre-existing juridical instruments<sup>10</sup> of taking an oath<sup>11</sup> and swearing allegiance<sup>12</sup> to which they assigned new functions.<sup>13</sup>

---

DINGIR<sup>LIM</sup>, lit. “oath, pledge of allegiance”, and tablets with descriptive definitions of situation and not of typology. Today, despite some continued resistance, attention to the ancient definitions appears to be affirmed, in this and other documentary areas, after the pioneering work carried out on administrative texts (Pecchioli Daddi 1975) and mythological texts (Pecchioli Daddi–Polvani 1990), even if there are those who are only now recognizing the issue, overlooking the specific bibliography (see, for example, Hutter 2011).

3 Cf., of late, Giorgieri–Mora (2010), with previous bibliography.

4 Cf. Pecchioli Daddi (2005b).

5 It is now held that this sovereign began the “Early Empire Period”: see Archi (2003: 11–12, in particular).

6 For this see Pecchioli Daddi (2005b: 288) and relative notes. On these individuals, cf., lastly, Rüster–Wilhelm (2012: 53, with n. 23; 156); they are uncertain of their exact blood relationship.

7 See Corti (2007: 116–119), who had the merit of identifying the true definition of this famous composition.

8 Archi (2009: 219, n. 26), prefers the second translation. Beckman (2011), interprets this as “Song of Emergence”. On this song, cf., recently, also Corti–Pecchioli Daddi (2012).

9 Pecchioli Daddi (2001: 411).

10 See the agreements signed with Kizzuwatna, CTH 21(Telipinu with Išputaḫšu), 25 (Zidanza with Pilliya, defined *takšul*: KUB 36.108 upper Bd 2), 26 (a Hittite king with Paddattiššu, defined *NĪŠ DINGIR*<sup>MES</sup>: KBo 28.105 + KUB 34.1 Obv. 5’), 29 (Taḫurwaili with Eḫeya) –

The use of specific juridical instruments, reworked with the goal of formalizing the relationship between the king and his delegates, is typical of Hittite political culture, one that detested arbitration (also on the part of the sovereigns) and called for “justice” – generally speaking – and consequentiality in decisions; the structure assumed by royal edicts and state treaties, with a “historical” preamble which introduced (justified) the reasons for which they had been composed, derived from this culture. Documents, which in the Old Hittite period dealt with officials and royal dignitaries, did not yet have a well-defined structure and were presented in various forms (“chronicles”,<sup>14</sup>

---

list in Beckman (1996: 6–7) – and the interventions in the administrative sphere documented by the tablets of CTH 8 and 9.

- 11 In general, cf. Giorgieri (1995). The *lingai*- texts, which can be requests or expressions of pledges of allegiance, are probably of a more ancient tradition compared with the *išhiul* texts, as it appears, for example, in the so called treaty with Ḫabiru, CTH 27, and what can be read in CTH 251 IV 8–9: “[...] those who were kings, now the [poo]r [...] they made [sw]ear and the powerfu[ l oa]ths [...]”.
- 12 Cf. Pecchioli Daddi (2005a), in particular. This is a limited group of texts all issued in origin during the Middle-Hittite period to set down in writing the tasks assigned to various categories of royal employees.
- 13 I have no intention of opening here an unproductive debate with Jared Miller who, in his two most recent works from 2011 (Miller 2011a; 2011b), criticized my studies of the texts of “binding” and “oath-taking” (and, though in a less direct way, those of Mauro Giorgieri on “oath-taking”), considering – if I understand his reasoning – the functional aspects of these documents more important than the formal ones and proposing, therefore, as in the past, a joint analysis of these [See, now, J. Miller, *Royal Hittite Instructions and Related Administrative Texts*, Atlanta 2013]. I must remind, however, that whoever aspires to be a historian or a philologist must begin with the study of ancient sources trying to understand their functions and reasons: if the ancient scribes introduced typological distinctions between texts that they wrote, defining the compositions in different ways, there must be a reason also for a modern scholar.
- 14 CTH 8 and 9. On the typology of these texts, long considered a collection of anecdotes (cf. Dardano 1997; 2011, with previous bibliography), recently there have been new interventions: see, in particular, Zorman (2004) and Cammarosano (2006), which follow the interpretation of Pecchioli Daddi (1995); Gilan (2007), who instead considers the anecdotes perhaps a “didactic entertainment” read during a banquet which took place in a festive context. As highlighted by Pecchioli Daddi (2005b), the insertion of references to previous events in historical-political texts does not correspond with admonitory logic, as occurs for the “anecdotes” reported in the chronicles or in CTH 265, but has a political function of legitimizing and justifying the king’s actions; it is therefore necessary to reshape the scope of the definition of the “paradigmatic example” (Marazzi 1988: 121) limiting it to proto-*išhiul* documents and to CTH 265: cf. Pecchioli Daddi (2004: 457, n. 43).



“admonitions”<sup>15</sup> or generically speaking “edicts”<sup>16</sup>), but all of them fulfilled the need of defining competences/duties and limiting the realm of influence of people who were often powerful and usually members of the extended royal family. For this reason I have defined them as proto-instructions or proto-*išhiul*,<sup>17</sup> as they were precursors to successively composed texts (at the end of the Old Kingdom), from which they differed from a formal point of view, but to which they were alike from a functional one as they were written for similar reasons – to set down in writing correct behaviors of officials with regards to the king. Proto-*išhiul* is not, therefore, a definition of type but of function relating to the initial attempts elaborated by the scribal school to accomplish such a goal.<sup>18</sup>

The resolution by these sovereigns, considered forerunners of the empire, of the internal conflicts was most likely determined by precise agreements among members of the royal family with regards to access to the throne, from which the designations of Arnuwanda by Tuthaliya I and of Tuthaliya II by Arnuwanda derive – designations that called for not completely painless royal interventions in order to affirm themselves, as we know from some well-known as widely discussed rituals<sup>19</sup> and protocols.<sup>20</sup>

These agreements lasted however, and for at least two generations the passage of power does not appear particularly conflicting; and even when the conflicts resumed with Šuppiluliuma, they involved the king’s sons and neither the extended royal family nor its minor branches.<sup>21</sup>

This internal pacification allowed Tuthaliya to launch and Arnuwanda to achieve a widespread reform of the state organization and its administrative system<sup>22</sup> which led to the definition and attribution of new and specific re-

---

15 CTH 24: see, recently, Cammarosano (2006).

16 CTH 269 and 272.

17 Cf. Pecchioli Daddi (1994; 1995: 327–330, in particular; 2003b: 22–23; 2004: 456–458; 2005a: 600; 2005b: 284).

18 Naïve the observation of Gilan (2007: 300): “It is inconceivable that an Old Hittite king would have instructed one of his scribes to compose a ‘Proto-*išhiul*’ for a certain occasion”.

19 Cf. the rituals of the “washing of the mouth” published by Haas (1984) and the *šarašši* rituals, for which cf. CHD, Š, p. 245, with bibliography.

20 Cf. the texts of CTH 271 and 275, in particular KUB 36.118+119, for which see Otten (1990: 224–226).

21 Cf., lastly, the work, in certain aspects questionable, of Stavi (2011).

22 Remember the last donation of land text, KBo 5.7 (see now Rüster–Wilhelm 2012: 231–244, text Nr. 91), issued by Arnuwanda I.

sponsibilities for a vast class of officials directly subordinate to the sovereign of Ḫattuša – with a consequential strengthening of the royal role from both a religious and political point of view.<sup>23</sup>

By involving in the organizational system various categories of officials, each one assigned specific duties by means of *išhiul*,<sup>24</sup> the kings of Ḫattuša reshaped and in part replaced the old system of power that was based on a conception of a family-type state, which had created many problems<sup>25</sup> and which surely was not capable of assuring the management of a vast territory by then outside the traditional zone of control.<sup>26</sup>

They developed, therefore, a management model whose practical application, however, had to take into account a *de facto* reality that was much more complex, one in which compromises with local rulers and with consolidated groups of power were surely necessary.<sup>27</sup>

The model of territorial government developed in particular by Arnuwanda<sup>28</sup> was essentially based upon three elements: 1. enhancement of territorial structures delegated to tax collection previously defined by Telipinu in his edict; 2. assignment of new duties and/or introduction of new royal official roles to whom capillary control of settlements could be entrusted; 3. integration of the traditional structures and the new functions into a single management system.

---

23 Cf. Pecchioli Daddi (2005b: 289). For ceremonial and sacred aspects, see in particular the meticulous dispositions recorded in the text for the <sup>LÚ.MES</sup>MEŠEDI, CTH 262, regarding public appearances by the king and in that of the palace servants on the purity of the king's person, CTH 265.

24 This specific function of the binding as a permanent legal status, with respect to the pledge of allegiance to be renewed periodically and to swear before each new sovereign, is completely overlooked by Miller (2011a; 2011b). In said context, a tentative to overcome the personal dimension in the relationship between the king and his employees is put into effect for the first time: the person who assumed a role had to take on specific responsibilities, whoever he might be and whoever his lord may be, subject then to commit himself through a pledge of allegiance to the reigning sovereign and to his duties: Pecchioli Daddi (2005b).

25 See the “historical” introduction of the edict of Telipinu.

26 See the expansion into Syria by Tuthaliya and his expeditions in western Anatolia; the rapport of Arnuwanda with the areas of eastern Anatolia (Išmerikka): cf. chapters in Klenkel (1999) relative to these two sovereigns.

27 Cf. the ‘historical’ sources relative to the two sovereigns collected and illustrated by Klenkel (1999: 104–109, for Tuthaliya I; *ibidem*: 116–121, for Arnuwanda I).

28 The concrete application of the system attested to by the texts of “binding” is documented by the texts of Tapikka / Mašat, edited by Alp (1991, letters) and Del Monte (1995, administrative texts).

1. The sovereign's first intervention is document by what I have defined "a new instruction from Arnuwanda I", KUB 26.10,<sup>29</sup> and by administrative texts of Maṣat.<sup>30</sup>

The fragment KUB 26.10, of which probably KUB 31.102 constitutes the second and final tablet, preserves the beginning of the Obverse and the final lines of the Reverse of the document which the king issued to address dispositions (*išhiul*) and request an oath of allegiance (*lingai-*) from EN<sup>NA4</sup>KIŠIB (Obv. 2[]), lit. "lord of the seal", *id est*, holder of royal seal, responsible of management and preservation of goods and royal properties and of collection of tributes, therefore the official placed at the head of the economical and financial sector of the public administration.

The administrative texts of Maṣat highlight the role entrusted in a provincial territory to the so-called "golden squires", <sup>LU.MEŠ</sup>KUS<sub>7</sub>.GUŠKIN,<sup>31</sup> employees of the central administration, charged with overseeing sowing operations in the villages (HKM 111 Rev. 26),<sup>32</sup> with supplying the palace with agricultural workers from peripheral institutions (HKM 100 Rev. 22')<sup>33</sup> and with hand-crafted products (HKM 107 Obv. 7)<sup>34</sup> and with horses trained for military purposes by some villages (HKM 26 Obv. 7).<sup>35</sup> Unannounced inspections, carried out to assure the regularity of the supply, were also part of the duties of these officials (HKM 26 Obv. 7–8).<sup>36</sup>

In both cases they are institutions which were already active in preceding period:

a) the official defined as "the lord of the seal" is documented in the ideographical form EN<sup>NA4</sup>KIŠIB only in the previously mentioned text, which, in my opinion, is the oldest of Arnuwanda's political-administrative texts as it

29 Pecchioli Daddi (2002b).

30 Del Monte (1995).

31 For these officials, see Pecchioli Daddi (2003a: 88–92).

32 For this text, see Del Monte (1995: 123 ff.).

33 See Del Monte (1995: 98 ff.).

34 See (Del Monte 1995: 113 ff.).

35 See Alp (1991: 164–167). The "golden squire" Yarrazalma mentioned in KUB 13.35 was also responsible for horses and donkeys (see ahead).

36 Cf. for this CHD, P, p. 134. Also conforming to this interpretation are Pecchioli Daddi (2003a: 89), and Marizza (2007: 63); differently Alp (1991: 166–167, 316). Also diverse the reading and interpretation of ll. 7–8 of this letter by Hoffner (2009: 142–144): "and that the Gold Chariot-Warrior sought to make a circuit of the perimeter (*kurannaš waḥanna š[anaḥta]*)".

still conforms to the model of the “tablet of the *išhiul* and of the *lingai*–“, and in the fragment of a legal type text in Old Hittite script, KBo 16.45, where he appears to be related to a landowner and questions of tributes (ll. 11–16).<sup>37</sup> It is still very plausible however, that this official was at the head of the system of the “houses of the seal” and of the <sup>LÚ.MEŠ</sup>AGRIG, upon which the management of the central area of the Hittite state was founded and which Telipinu with his edict had extended to all the Anatolian centers dependent on Ḫattuša: from examination of that which remains of KUB 26.10 and of KUB 31.102 it would in fact seem that the regulations also involved the subordinates of the “lord of the seal”.<sup>38</sup>

b) The officials designated by the ideogram <sup>LÚ.MEŠ</sup>KUS<sub>7</sub>.GUŠKIN are much more widely documented, beginning with the reign of Telipinu up until the late Imperial period. In the edict of Telipinu these officials make up one of the categories in which the palatine personnel of Ḫattuša is structured (Tel. § 33, II 66–69).<sup>39</sup> Additionally in the Middle Hittite fragment KBo 40.16 ll. 14’–19’ (CTH 271) they are mentioned together with other categories of royal employees generally referred to as *pa|nkuš* <sup>URU</sup>Ḫattuš[a (<sup>LÚ.MEŠ</sup>]DUGUD, <sup>LÚ.MEŠ</sup>]ḪAIDU, <sup>LÚ.MEŠ</sup>šal[*ašhes* remain].<sup>40</sup> The majority of attestations available to us, however, show them as figures active in the provinces (in addition to Tapikka,<sup>41</sup> the provinces of Taḫurpa,<sup>42</sup> Tarḫuntašša,<sup>43</sup> KUR <sup>ID</sup>Ḫulaya<sup>44</sup> are documented) with administrative and territorial management responsibilities. In fact, many of them are indicated by their name<sup>45</sup> and their place of origin

37 Cf. Pecchioli Daddi (2002b: 263).

38 Cf. Pecchioli Daddi (2002b: 264 and related notes).

39 See Hoffman (1984: 36–37).

40 For this text, cf. Pecchioli Daddi (2003a: 88 and n. 46).

41 = Maşat Höyük; see above.

42 See HT 2 IV 14 (CTH 235).

43 See Bo 86/299 I 68–77; cf. ahead.

44 See KBo 4.10(+) Obv. 26’–27’; Bo 86/299 I 44; cf. ahead.

45 According to the tablet KBo 10.10 (CTH 235; for the transcription of the Obv., Cols. II, III, IV, see Pecchioli Daddi 1982: 402–404, reference to be integrated in *Konkordanz*) “young girls” <sup>MUNUS.MEŠ</sup>zintuḫeš are provided by the “golden squires” Talmiya (II 16’, from his own “house” in the city of Ḫaliputta), Pallanza (IV 11 of Ulušna, he sends three young girls) and Ankuwaziti (IV 25, in Antaliya, he gives one of his own daughters). According to the analogous text HT 2 (CTH 235; transcription in Pecchioli Daddi 1982: 426–431, also to be integrated in *Konkordanz*) a singer <sup>MUNUS</sup>SIR is supplied by each “golden squire”, Taup- (IV 2) and Ḫašamili (IV 4), both from the district of Taḫurpa. The Gerichtsprotokol KUB 13.35+ (CTH 293) reports the deposition of the “golden squire” Yarrazalma (III 15 and ff.) on

and/or residence<sup>46</sup> (place from where they provide a supply of personnel),<sup>47</sup> they hold properties<sup>48</sup> and are responsible for <sup>GIŠ</sup>TUKUL in various parts of the kingdom, in other words for land and assets subject to tax<sup>49</sup> (for this reason a “golden squire” can also be designated as LÚ <sup>GIŠ</sup>TUKUL),<sup>50</sup> for which assigned personnel was appointed (cf. cult inventory KUB 57.108 + KUB 51.23<sup>51</sup> Obv. 11, CTH 530, according to which the “golden squire” has at his disposal 46 NAM.RA, and the oracular inquiry IBoT 2.129 Obv. 12–15,<sup>52</sup> CTH 574, from which we learn that the inhabitants of several villages had suspended offerings to the divinities and gone to work for the “golden squires”). These officials fell directly under the control of the central administration which oversaw their nomination and their eventual replacement in the event of death, as indicted, during the first Imperial period, by a royal letter sent to the governor of Tapikka, Ḫimuili, HKM 26 Obv. 7–10,<sup>53</sup> in which

---

horses and mules of the queen: for this text, see Werner (1967: 3–20). In the administrative texts of Mašat (see above) there is mention of Tarpa-tarḫunta (HKM 100 Rev. 22'), Zuwa (HKM 107 Obv. 7) and Tiwaziti (HKM 111 Rev. 26): see, respectively, Alp (1991: 99, 108, 101).

46 In KBo 10.10 the villages of Ḫaliputta (II 19'), Ulušna (IV 12), Antaliya (IV 26) are mentioned: see preceding note. In the village of Kikkizzinna the local “golden squire”, together with the men of the city, is responsible for providing supplies for the celebration of festivals: see fragment (CTH 670) KBo 22.216 ll. 8'-11' and dupl. KBo 22.217 ll. 4'-8' (cf. Groddek 2008: 210–211). According to Bo 86/299 I 68–77, various localities and people within the land of Tarḫuntašša that had remained at the Hittite king's disposal, among which the “golden squires” of Walištašša (I 72), were assigned by Tutḫaliya IV to Kurunta. Also see IBoT 2.129 Obv. 14 where the village of Duḫdušna is mentioned; for this text cf. ahead.

47 See above the supply of women to which they are held according to the tablets KBo 10.10 and HT 2.

48 Lit. É, “house”: KBo 10.10 II 16'.

49 See the properties situated in the land of the river Ḫulaya belonging to the Hittite king: KBo 4.10 (+) Obv. 27' and Bo 86/299 I 44, <sup>GIŠ</sup>TUKUL (ŠA) LÚ KUŠ<sub>7</sub>.GUŠKIN-*ma-kán kuiš EGIR-an naš-kán ANA* <sup>DUTU</sup><sup>SI</sup> *aššanza*. In the donation of Arnuwanda and Ašmunikal to Kuwattalla the property is made up of a woods: KBo 5.7 (Rüster–Wilhelm 2012, Text Nr. 91) Rev. 10: <sup>GIŠ</sup>TIR ŠA LÚ <sup>GIŠ</sup>TUKUL LÚ KUŠ<sub>7</sub>.GUŠKIN.

50 See preceding note.

51 For this text, see Hazenbos (2003: 102–107); Groddek (2004: 36–38).

52 Cf. Pecchioli Daddi (1982: 88; reference missing in *Konkordanz*); Beal (1992: 177, with n. 652; CHD, P, p. 136.

53 For this passage, cf. Alp (1991: 166–167, and 316: “und dass der ‘Goldknappe’ die Kriegswagenpferde (?) [gerettet hat?], hinterher aber der Feind ihn [ge]tö[tet hat], habe ich es zur

the sovereign confirms that he has received information regarding the murder of the “golden squire” by the enemy; and, during the late Imperial period, by a passage from the Bronze Tablet Bo 86/299 I 68–77, according to which Tuḫaliya assigns to Kurunta the “golden squires” of Walištašša, who had been settled in Tarḫuntašša and had remained under the control of the king of Ḫatti.<sup>54</sup> Shortly beforehand, to emphasize the trust which his brother Muwatalli had bestowed upon him and the extent of this proxy, following the transfer of the capital to Tarḫuntašša, Ḫattušili III, as governor of the Upper Country and LUGAL of Ḫakpiš, lists the districts placed under his control and affirms that he has the chariot fighters and the “golden squires” among his subordinates (KUB 1.1 II 54–63),<sup>55</sup> in other words, he manages a jurisdiction analogous to that of the sovereign with responsibilities in the military and administrative spheres. Also other recurrences of this term (for which I refer to Beal 1992: 173–178)<sup>56</sup> confirm the membership of the “golden squires” in the state administration. They were enlisted most likely in the provinces, where they then carried out their role on the state’s behalf as tax collectors at the expense of the local communities (cf. also the New Hittite fragment ABoT 2.162 l. 6’, CTH 824, where they appear to control the supplies of goats, MÁŠ.GAL), and they set up a specialized category coordinated by an UGULA,<sup>57</sup> who was one of the top-ranking dignitaries of the state and a member of the royal family (this brings to mind, in particular, Kantuzzili *senior*, a contemporary of Muwatalli I and father of Tuḫaliya I).<sup>58</sup> On the basis of previously expressed reasoning regarding Upparamuwa,<sup>59</sup> who bears the title of <sup>LU</sup> *antuwasalli* in the Bronze Tablet (Bo 86/299 IV 33) and of (DU-MU.LUGAL) UGULA <sup>LU.MES</sup> KUS<sub>7</sub>.GUŠKIN in KBo 4.10+ Rev. 30<sup>60</sup> and in KUB 26.43 Rev. 30, it seems reasonable to assume that the two titles desig-

---

Kenntnis genommen”); otherwise CHD, P, p. 134 (Obv. 3–6: “You wrote me how the enemy [set] an ambush for thirty teams of horses at Panata) and that the Gold Chariot-Warrior [was a man] of ‘appearing and turning’, yet afterward the enemy killed him, I have heard it (all)”. Also see above note 36.

54 See above, n. 46.

55 See Otten (1981: 14–15).

56 Documentation does not confirm, however, Beal’s hypothesis that these officials made up a chariot unit which protected the king in battle.

57 For the attestations, cf. Pecchioli Daddi (1982: 127); Beal (1992: 410–413).

58 For Kantuzzili, cf. most recently Soysal (2012).

59 On this individual, cf. van den Hout (1995: 115–116).

60 UGULA is missing here.

nated, with different writing, the same dignitary.<sup>61</sup> In this case it would be possible to identify other holders of this important role, such as Kariyaziti at the time of Arnuwanda I (KBo 5.7 Obv. 52)<sup>62</sup> and <sup>D</sup>LAMMA-SUM at the time of Muwatalli II (KBo 1.6 Rev. 22'),<sup>63</sup> and it could be confirmed that the coordinators of this category were also able to supervise territories in peripheral regions of the kingdom, as demonstrated by Theo van den Hout<sup>64</sup> with regards to Maraššanta, <sup>LÚ</sup>*antuwasalli* at the time of Hattušili III (KUB 60.97 +<sup>7</sup> KUB 31.71 I 10–11),<sup>65</sup> and <sup>D</sup>AMAR.UTU-<sup>D</sup>LAMMA, a <sup>LÚ</sup>*antuwasalli* active during the XIII sec. (KUB 40.1 Rev. 33).<sup>66</sup>

It is important, however, to emphasize that both in the case of the “lord of the seal” as well as in that of the “golden squires” Arnuwanda follows the tradition dating back to Telipinu, the sovereign who implemented the first intentional and programmatic reform of the state’s administrative structure. Arnuwanda, and his scribes, certainly knew his predecessor’s edict well, because in the texts of Arnuwanda, specifically in the *išhiul* for the *awariyaš išhaš* / *BEL MADGALTI* (the best conserved), regulations contained in the legislative section of the edict of Telipinu<sup>67</sup> are re-elaborated, specified and applied to different situations. Unfortunately this section is greatly damaged and at times barely comprehensible. I am referring in particular to § 35<sup>68</sup> where it talks about the necessity of protecting fortified settlements, to § 44<sup>69</sup> where it refers to supplies for the NAM.RA, to § 46<sup>70</sup> where it seems to hint

61 Pecchioli Daddi (1997: 176–177; 2003a: 91).

62 CTH 225.

63 CTH 75. Cf. recently De Vecchi (2010).

64 Van den Hout (1994: 321–327).

65 CTH 584 (“Träume der Königin”); edition of van den Hout (1994).

66 CTH 203 (“Bericht eines Kommandanten”); for the edition cf. Hagenbuchner (1989: 68–76, Nr. 45); Hoffner (2009: 358–362); Marizza (2009: 149–153).

67 CTH 19. For the edition of the text, see Hoffman (1984). The passages which follow are taken from the translation of van den Hout (1997: 198).

68 CTH 19, III 4–6: “Now, [in (the territory of) Hattuša the fortified cities [must be] protected. Do not leave them! The fortified cities [... w]ater, but divert it 10 (to) 20 times to the grain”.

69 CTH 19, III 69–75: “[Who from n]ow on [will become king after] m[e and ...] ... humili[ates and] says thus [to yo]u: ‘[...]’ Do not listen! [...] If you [have] harnesse[d] a deportee, you shall always compensate the equipment. The troops [...], and [...] him to either your wife o[r ...]”.

70 CTH 19, IV 9–14: too fragmentary to be translated, but see <sup>NINDA</sup>*halin* (IV 10), KAŠ GEŠTIN (IV 11).

at attempts of corruption, and to § 49<sup>71</sup> in which it states that the king's justice must not interfere in matters of blood and must respect the decisions of the household heads.

2. The second intervention is the most evident and best documented: in fact it is clearly demonstrated by the two *išhiul* CTH 261<sup>72</sup> and 257,<sup>73</sup> respectively addressed to *awariyaš išhaš / BEL MADGALTI* and to <sup>LÚ</sup>HAZA(N)NU as well as by the text CTH 260,<sup>74</sup> containing the oath of allegiance of the “overseer of the one-thousand man unit”, UGULA LIM, and that of the village heads, <sup>LÚ.MEŠ</sup>DUGUD, from three peripheral districts, also on behalf of the workforce, ÉRIN<sup>MEŠ</sup>, that was occupied in the areas under their jurisdiction.<sup>75</sup> Two other texts from the same time period, CTH 266<sup>76</sup> and CTH 267,<sup>77</sup> unfortunately more fragmentary, contain, respectively, instructions for a provincial lord *BELU*, regarding the control of production in his territory, and instructions for an unidentified recipient concerning construction work in the borderlands.

In the aforementioned *išhiul*, the order in which the provisions follow each other, that is of an association of ideas, typical of Hittite juridical documents, highlights the regulatory nature of these documents just as the provisions' meticulousness underscores the sovereign's intent to manage the state's territory with great care, defining the suitable procedures to be followed in each sector of activity, and his desire to rule the country with a firm hand, equity, and justice. Arnuwanda clearly defines a model (particularly the *išhiul* for the *awariyaš išhaš / BEL MADGALTI* which, as I have already pointed out,<sup>78</sup> is presented almost as a sort of “manifest of good government according to the lords of Ḫattuša”), which, as demonstrated by the texts of Tapik-

71 CTH 19, IV 27–29: “And the procedure in case of bloodshed (is) as follows: whoever commits bloodshed, only (that) which the ‘lord of the blood’ says (will happen): if he says ‘He shall die,’ let him die, but if he says ‘He shall pay,’ let him pay. For the king (there will be) nothing, however”.

72 Recent edition by Pecchioli Daddi (2003b).

73 Edition by Pecchioli Daddi (1975); see also Otten (1983).

74 Recent edition by Giorgieri (1995: 212–230).

75 This pledge of allegiance was taken before Arnuwanda, Ašmunikal and their designated heir, <sup>LÚ</sup>tuh(u)kanti, Tuthaliya on the occasion of the monthly oath-taking which the entire land of Ḫatti swore to the royal family.

76 Cf. Riemschneider (1965: 336–340).

77 Cf. Beal (1992: 45–46, n. 178).

78 Pecchioli Daddi (2003b: 50).



ka,<sup>79</sup> he indeed strives to accomplish. The model does not subsequently undergo any normative modifications, but most likely had to be adapted, on one hand, to the new, effectively Imperial, dimensions of the state<sup>80</sup> and, on the other hand, to the situations created by internal conflicts within the royal family.<sup>81</sup>

While Arnuwanda's first intervention appears to be aimed at the improvement and efficiency of the traditional contributory system, directly managed at a central level, his second intervention deals with the system of control, protection, and maintenance of settlements – villages, cities, fortified outposts that they may be, of construction being carried out in the various territories and of the populations residing in them, on either a permanent or seasonal (for work purposes) basis.

a) The *išhiul* for the <sup>LU</sup>HAZA(N)NU defines the duties of the official responsible for the security of the capital, in the dual sense of security and safety, and his relationship to other functionaries present in the city. His first task is to oversee that surveillance of the walls of the Upper City and of the Lower City is correctly carried out and that there are sentinels posted in all the city's nerve centers, thus assuring protection of the deposits of raw materials, of the warehouses, and of the riches present in Hattuša (Col. I). He must check the opening and closing of the city gates, verifying the seals placed on the door bolts (A II 2'-28'); verify that the <sup>LU</sup>MAŠKIM of the city correctly manages the workforce (A II 29' ff.), that the <sup>LU</sup>NIMGIR has fires under control and keeps the ponds clean (A III 13'-25'). He is also responsible for the maintenance of hygienic conditions within the city (A III 7'-12', 26' ff.) and for labor carried out by various contingents recruited for "the works of the king" (Col. IV; KUB 31.112).

b) Broader were the responsibilities of the *awariyaš išhaš* / *BEL MADGALTI*, "responsible for the borderland outposts" – also given the tablets' greater quality of preservation. The first provisions deal with the protection of the fortified settlements and of the workers and animals displaced there, which the *awariyaš išhaš* / *BEL MADGALTI* must protect, organizing and overseeing teams of explorers and interior and exterior guards for the set-

79 For dating of these texts, cf. Klinger (1995).

80 See the arrangement for Syria on the part of Šuppiluliuma I, with the installation of his sons Piyaššili / Šarri-kušuh and Telipinu as sovereigns, respectively, in Karkemiš and Aleppo.

81 Further ahead see the institutions of the Anatolian kingdoms assigned on the part of Muwatalli to his own brothers.

tlement (ll. 1–68).<sup>82</sup> An important piece of information contained in this part of the text, one that is usually not understood,<sup>83</sup> deals with the fact that, at a regular distance from the fortified settlements, posts (*peda-*, lit. “place, locality”) were set up, a kind of station where contingents of workers from villages in the surrounding area were allocated, each with its own “notable”, <sup>LU</sup>DUGUD, in charge, with whom the *awariyaš išhaš* / *BEL MADGALTI* must have direct personal contact; if the <sup>LU</sup>DUGUD connives with the enemy, the *awariyaš išhaš* / *BEL MADGALTI* must send him to the sovereign or go with him if the sovereign is in the area (ll. 50–68). Next there are very technical instructions concerning construction modalities of strongholds and outposts and the supply and maintenance of buildings and ponds (ll. 69–152). The *awariyaš išhaš* / *BEL MADGALTI* must regularly inspect the settlements in his district, checking the temples and their inventories, the execution of religious ceremonies, and the number of priests, the sacred locations outside the city – steles, springs, rivers, mountains (ll. 153–191), and must assure the orderly celebration of ceremonies honoring the gods as well as the respect for cult representatives and deities (ll. 204–208). Together with the city inspector, <sup>LU</sup>MAŠKIM.URU<sup>KI</sup>, and the household heads of the city, <sup>LU</sup>MEŠ ŠU.GI, he is responsible for the regularity of trial proceedings, for which the local custom must be followed, for preventing favoritism, and for paying attention to cases where weaker defendants are involved (servants and lone women), and must only send cases too complex for himself before the sovereign (ll. 192–203, 209–227). He oversees the workforces from other zones and deportees assigned to his territory, providing them with necessities for their activity and assuring that they are not subject to abuse by palace officials (ll. 228–247); he appoints and equips the agricultural plots, looks after the seed distribution and oversees the harvest in person (ll. 248–264); he keeps the inventory of the unassigned fields (ll. 265–279). As the supervisor of the military service in his district, he must supply arms to the contingents intended for military missions (chariot fighters and foot soldiers) and employ the necessary forces for public works, without allowing himself to be corrupted<sup>84</sup> by the local tax collectors, the “golden squires” (ll. 280–292). Responsible for building construction and maintenance, agricultural productivity and livestock during different seasons, he controls the palaces in his district and their personnel, whom he must de-

82 Here follows the text as reconstructed by Pecchioli (2003b).

83 See Pecchioli (2003b: 90–99 and related notes, n. 222 in particular).

84 For the assignment of bread and beer (l. 286) as a possible cause for corruption, cf. KUB 13.20 I 34, CTH 259, recent edition by Giorgieri (1995: 137–205).

nounce to the sovereign for willful embezzlement, but must protect from abuse by superiors (ll. 293–338). He must not give refuge to fugitives (ll. 339–342).

The duties Arnuwanda attributed to these two officials responsible for, respectively, the capital and the peripheral provinces are without precedent, because prior to Arnuwanda their fields of action had not yet been determined as autonomous and specific sectors. It must also be noted that in both cases we are dealing with sectors mostly concerning so-called “civil” administration of the territory (surveillance and maintenance of the settlements and carrying out operations of public interest), where responsibility for military activity was assigned to other, probably more important, people. The distinction between “civil” and “military” functions most likely explains, in the province of Tapikka, the relationship that existed between the *awariyaš išḥaš / BEL MADGALTI*, Ḫimuili,<sup>85</sup> and the UGULA NIMGIR.ÉRIN<sup>MEŠ</sup>, Kaššu,<sup>86</sup> who seems to have enjoyed a greater authority than the other official.

3. The model developed by Arnuwanda for governing the territory seems, therefore, to focus on strengthening the “civil” sector of the administration and is based on a dual system of control in which the persons in charge are directly linked with the sovereign: on one hand, it calls for the delegation, limited though it might be, of duties peculiar to the sovereign (protection, cult, justice) to royally appointed officials tied to him through the *išḫiul* and, on the other hand, it maintains the traditional system of tax collection, intervening, however, also in this instance, with the emanation of a tablet of the *išḫiul* and *lingai*- directed to the lord of the seal and his subordinates. The two systems (1. security and protection, 2. taxation) integrated in the new model of territorial government remained, however, autonomous; but though there are no documented cases of conflict of interest, Arnuwanda weighed in regarding possible interferences, warning the *awariyaš išḥaš / BEL MADGALTI* not to allow himself to be corrupted by the tax collectors and charging him to oversee the royal properties situated in his province and to inform the sovereign of job defaults or vacancies: Ḫimuili in fact informs the king of the death of one of his “golden squires” and if need be, it is the sovereign who replaces him.<sup>87</sup>

85 On this individual, cf. Beal (1992: 429–433), with preceding bibliography; lastly, Marizza (2007: 112–118), who agrees with Pecchioli (2003b: 53), about the prevailing “civil” nature of the responsibilities of this official.

86 Cf. Beal (1992: 396–407).

87 See above.

As a result, the administrative reorganization realized by Arnuwanda affirmed the centrality of the sovereign's role,<sup>88</sup> whose solicitude was known to the population and to whom all categories of officials were bound by *išhiul*<sup>89</sup> and "all of Ḫattuša" pledged allegiance.<sup>90</sup>

As we've seen, the system which the sovereigns of the early Imperial period, Tuḫaliya and above all Arnuwanda, designed and implemented through the development of new juridical instruments, represented a new model of territorial organization: the kingdom was divided into districts of varying dimensions which were organized according to their distance from the center of the kingdom: the outlying provinces (*ḫantezziš awariyaš*), the area of the capital, metropolitan cities, villages. The administrative management of these

---

88 Cf. Pecchioli (2005b: 289).

89 These documents set down norms for state officials that had permanent validity no matter the place, time, or situation where said officials carried out their duties. In order that the layout of the Hittite state not undergo significant modifications after the organization carried out by Tuḫaliya and Arnuwanda, it was not necessary that their successors issue new texts of this type. Therefore, a rather small number of tablets that the scribes labeled *išhiul* are known: CTH 259 from Tuḫaliya I (see following note); the cited texts CTH 257, 261 are from Arnuwanda; missing is the name of the sovereign of the documents, also Middle Hittite or copies of Middle Hittite texts, CTH 262, addressed to the king's bodyguards; CTH 266, addressed to the official responsible for the implementation of *corvées* on the part of the population; CTH 267, containing instructions for the completion of public works in the provincial territories; CTH 264, addressed to temple employees; CTH 265, addressed to palace servants. The *lingai*-texts, instead, served to obligate employees to follow the rules and remain faithful to the reigning sovereign: these were, therefore, issued periodically in considerable number (see following note).

90 The following texts involve the entire population: CTH 256, pledge asked by Šuppiluliuma II to all subjects; CTH 251, by Tuḫaliya I to various categories and all Ḫattuša; CTH 85.2, the oath required by Ḫattušili III from everyone in Ḫatti; CTH 253.1, the monthly oath sworn to Šuppiluliuma I and Taduḫepa, to princes and their descendents; CTH 254, the oath to Ḫattušili, Puduḫepa, their children and descendents; cf. also CTH 259, the *išhiul* text addressed by Tuḫaliya I to "all the men" so that they would pledge to observe their obligations by taking an oath. See also CTH 260 (see above), the oath sworn by the "overseer of the thousand men" and by the village chiefs in occasion of the monthly oath sworn to Arnuwanda, Ašmunikal and the crown prince Tuḫaliya by the whole land of Ḫatti. The following oaths, instead, regard specific categories of royal employees: CTH 258.2, issued by Tuḫaliya II for several legal cases; CTH 268, document addressed to the troops involved in military campaigns; CTH 253.2, by Šuppiluliuma I to the troops that they are faithful to the king and queen; CTH 270, the swearing of oath done by a single individual, Ašḫapala, and by "those who are with him". CTH 260 and 251 deal with both specific categories and the entire population. The oath-takings called for by Tuḫaliya IV, CTH 255.1 e 2, are addressed to members of the ruling class: see Pecchioli Daddi (2006: 119–125).

various districts was assigned to categories of officials (*awariyaš išḫaš* / *BEL MADGALTI*, <sup>LU</sup>*HAZA(N)NU*, EN <sup>NA4</sup>*KIŠIB* and <sup>LU</sup>*AGRIG*, <sup>LU</sup>*DUGUD*, respectively) “tied” by the central administration to precise tasks, in theory unchangeable, though susceptible to variations in order to adapt them to specific situations;<sup>91</sup> the members of this categories pledged an oath, to which they were held, to abide by the imposed obligations when they assumed the position or when a new sovereign ascended to the throne. Military operations against internal or external enemies in the various zones were, instead, carried out by others (see the case of *Ḫimuili* and *Kaššu* above).

This model was flexible enough to be adapted to new situations and to be integrated with prior models, dating back to the beginning of the kingdom, when members of the royal family were involved in the state management. They were assigned to manage vast areas bordering on the central core of the state, sometimes acting as sovereigns subordinate to the king of *Ḫatti*, on both military and administrative levels (see, for example, *Zida*, the brother and *GAL MEŠEDI* of *Šuppiluliuma*, to whom the *šarazzi udne* / *KUR.UGU*<sup>(T)</sup> was assigned, and his sons, *Armatarḫunta*, who succeeded him, and *Ḫutupiyanza*, governor of the country of *Pala*).

The Apology does not talk about other territorial arrangement (as the strategic plans of *Muwatalli* did not fall within the purposes for which the text was composed), but it is very probable that this sovereign was also concerned with reinforcing the north-eastern borders facing Assyria and the remains of *Mittani*, as it was much more important than the Northern-Anatolian territories in the international political framework of the engagement with Egypt. As a result, he should be credited with the institution of the new ‘appanage’ kingdom in *Išuwa*, entrusted to his elder brother, *Ḫalpašulupi*, who had already displayed his military skill during their father’s reign<sup>92</sup> as indicated by the fragment *KBo 50.182*. As pointed out by *Glocker (2011)*, this text contains part of the heading (*Obv. 1’-2’*) and “historical” introduction (*Obv. 3’-*

91 Pecchioli Daddi (2005b: 286–287); see, in particular, the variations contained in the more technical sections of various versions of the text *CTH 261*.

92 On this Hittite prince, see, recently, also *De Vecchi (2010: 13–14)*, who, recalling the proposal of *Beal (1992: 374, and n. 1420)*, maintains that the name of the first witness of the treaty of *Muršili* with *Talmi-šarruma* of *Aleppo*, attained from the copy *Muwatalli II* had written, should be read as [<sup>mUR</sup>]<sup>U</sup>*Ḫal-pa-aš-šu’-lu-pí*, and not as *]-lib-bi* (for this reading, which goes back to *Weidner 1923: 86*, see *Del Monte 1975: 5*; *Beckman 1996: 90*). In such a case, we can assume that *Muršili II* had entrusted to his son *Ḫalpašulupi* important military responsibilities, naming him “leader of the chariot fighters”, *GAL* <sup>LU</sup>*KUŠ*<sub>7</sub> (*CTH 75.A Rev. 17’*); it does not appear, however, that he had political responsibilities during this time.

8') from the treaty issued by Ḫattušili III in favor of the king of Išuwa, Ari-šarruma, documented as the sovereign of this land under Ḫattušili (KBo 4.10+ Rev. 29), whom the Hittite sovereign reminds of the circumstances that led to his enthronement after the reigns of his father(?), Ḫalpašulupi, and his elder brother(?), Ali-šarruma.<sup>93</sup> In theory the institution of this kingdom could also be attributed to Muršili II; but it must be kept in mind the fact that, as previously noted by Bossert (1946: 17), at the beginning of the reign of Muwatalli, the land of Išuwa was still a region of the kingdom of Ḫatti, as its gods, like those of Ḫakpiš, are included in the long list of CTH 381 (KUB 6.45 II 65), where the deities of subordinate states are not included. Furthermore, Muršili does not seem to hold a particular interest in this country since no mention of Išuwa can be found in his Annals.<sup>94</sup>

The distinction among the different models probably was not markedly perceived and in any case was never clear. During the time of Arnuwanda, the district of Tapikka (HKM 74 ll. 6–7; 75 l. 19')<sup>95</sup> and the territory of Kizzuwatna (HKM 74 ll. 13–14), governed by the “prince” and “priest”

93 According to KBo 50.182 Obv. 3' ff., Ḫattušili, after the death of his elder brother Ḫalpašulupi, placed as successor to the throne of Išuwa the son of this, Ali-šarruma, of whom he was assured fidelity through a sworn oath. See for this Obv. 6', where it is possible to integrate at the beginning of the line a form of the verb *link/ganu, li-in-k)a-nu-nu-un*: “...I made [swe]ar [him] and [I made] him [king] in the land of [Išuwa ...]”. But it is also possible that in Obv. 5'-6' there was a sentence similar to that of CTH 61.II, KBo 4.4 III 12–16, concerning the appointments to the thrones of Karkemiš and Aleppo on the part of Muršili II of his nephews, [“...-ša]rruma and Talmi-šarruma, sons respectively of Šarri-kušuḫ and Telipinu (cf. Del Monte 1993: 96). But Ali-šarruma became guilty in the eyes of the Hittite king (Obv. 7' “... be]fore [me he was] guilty[ ...]”), and was removed in favor of prince Ari-šarruma, one of his sons or a younger brother. That Ali-šarruma was a son of Ḫalpašulupi is not explicitly stated in either this fragment or in other documents, but it is very probable given the context. In favor of this hypothesis, in my opinion, there is also the fact that the name of this prince is composed of the theonym Šarruma, which is characteristic of the Hurrian names of many princes from minor branches of the royal Hittite family beginning with the reign of Muršili II (see for example, the names of the kings of Karkemiš and Aleppo enthroned by Muršili, of several DUMU.LUGAL witnesses of the treaty of Tuthaliya IV with Kurunta, of the same Tuthaliya IV who, at least initially, was not destined to the throne), while the names of the princes from the main branch make reference the Storm God, Tešup (see the Hurrian names of Muwatalli and his sons).

94 Cf. also the remarks by Hawkins (1998: 283).

95 Edition in Alp (1991: 262–265); also see Hoffner (2009: 224–257); Marizza (2009: 50–51, HKM 74).

Kantuzzili junior,<sup>96</sup> were considered borderland districts, *ḫantezziš auriš*, and fell, therefore, under the jurisdiction of a *awariyaš išḫaš* / *BEL MADGALTI*.

During the late Imperial period, in his request to the members of the ruling class for a pledge of allegiance, Tuthaliya IV also includes the governors of the borderland districts, “the lords who administrate advanced posts” (SAG 2 § 10: as an example, the lands of Azzi, Kaška and Lukka, which represent, respectively, the eastern, northern, and southern borders, are mentioned), and the tax collectors (SAG 2 § 17), but in the treaty with Kurunta he defines *ḫantezziš auriš* “advanced posts” (Bo 86/299 III 44) Tarḫuntašša, where Kurunta is LUGAL.<sup>97</sup>

An important change to the traditional system had been introduced earlier by Muwatalli II, during the first decades of the 13th century. When he moved the kingdom’s capital to the south of the country, in the “lower country”, *kattera udne*, to Tarḫuntašša, he gave a new structure to the state, involving additional trusted individuals in the task of territorial management (or suffering them). It is known that the “Upper Land” was governed from time by his second cousin, Armatarḫunta, son of Zida (see above); in this new context, Muwatalli had to see to the arrangement of the capital Ḫattuša, which was entrusted to the head of the scribes Mittannamuwa and his son Purandamuwa,<sup>98</sup> as well as several other rather problematic peripheral areas. In fact, according to what Ḫattušili recounts in his Apology, the Hittite king entrusted his younger brother with the management and control of the northern peripheral areas, disputed with the Kaška, appointing him “King of Ḫakpiš”.<sup>99</sup>

During the 13th century, several provincial territories such as Ḫakpiš,<sup>100</sup> Išuwa<sup>101</sup> and Tarḫuntašša,<sup>102</sup> to which Šarišša<sup>103</sup> must also be added, are gov-

96 On this son of Arnuwanda, cf. Singer (2002: 309–310); Imparati (2003: 233–239); and, lastly, Soysal (2012).

97 Cf. Pecchioli Daddi (2006: 124). The text SAG would appear to indicate that, when Tuthaliya ascended to the throne and requested the oath of allegiance in question from the Hittite upper class, Kurunta, despite having been installed as “king” in Tarḫuntašša by Ḫattušili, was considered a “prince” and a “lord of a border province” by his majesty.

98 Cf. the decree of Ḫattušili III in favor of the sons of Mittannamuwa, CTH 87, KBo 4.12.

99 For Ḫattušili king of Ḫakpiš and related documents, see Corti (2006; 2009)

100 The existence of this kingdom was, however, limited to activity by Ḫattušili III prior to taking power.

101 Among the various kingdoms of the Anatolian periphery of the II millennium, this appears the most stable and its dynasty particularly long-lasting: also during the I millennium in fact, a sovereign from the kingdom of Melid / Malatya, that is in continuity with the Išuwa of the II millennium and occupies the same geographical area (for this kingdom, cf. Jasink

erned, therefore, by a LUGAL member of the royal family of Ḫattuša. It is difficult in such cases to define the relationship between local lords and central state officials; the situations were probably different in different territories and for different categories of officials: as we've seen, the "golden squires" in the kingdom of Ḫakpiš and in Tarḫuntašša had become dependent on the local sovereigns; and it is possible that, at the moment of his ascension to the throne, Tuḫaliya, presenting Kurunta, who was still king in Tarḫuntašša, as a "lord of a border province", meant to include him among his trusted men and lords of Ḫatti.

The model of Aruwanda, which deals with – to reiterate – the reorganization of the "civil" administration of the territory, appears to remain the theoretical regulatory system of reference throughout the entire Imperial period, thanks precisely to its ample underlying margins of adaptation to various situations of the time.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Alp, S. 1991, *Hethitische Briefe aus Maşat-Höyük*, Ankara.
- Archi, A. 2003, "Middle Hittite – 'Middle Kingdom'", in: G. Beckman – R. Beal – G. McMahon (eds), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65<sup>th</sup> Birthday*, Winona Lake, pp. 1–12.
- Archi, A. 2009, "Orality, Direct Speech and the Kumarbi Cycle", *Altorientalische Forschungen* 36/2, pp. 209–229.
- Beal, R. 1992, *The organization of the Hittite Military* = Texte der Hethiter 20, Heidelberg.
- Beckman, G. 1996, *Hittite Diplomatic Texts*, Atlanta.
- Beckman, G. 2011, "Primordial Obstetrics: 'The Song of Emergency' (CTH 344), in: M. Hutter – S. Hutter-Braunsar (hrsg.), *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken. Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn* = Alter Orient und Altes Testament 391, Münster, pp. 25–33.
- Bossert, H.Th. 1946, *Asia*, Istanbul.
- Cammarosano, M. 2006, *Il decreto antico-ittita di Pimpira* = Eothen 14, Firenze.
- Corti, C. 2006, "Ḫattušili III e la gestione del culto della città santa di Nerik (I)", in: C. Mora – P. Piacentini (a c.), *L'Ufficio e il Documento. I luoghi, i modi, gli strumenti*

---

1995: 52–68; Freu–Mazoyer 2012: 40–44, 70–73 and *passim*), makes reference to the dynasty's founder by assuming the extremely rare name of Ḫalpašulupi (see the inscriptions of Malatya 1 and 4, Hawkins 2000: 318, 320).

102 After Muršili III returned the capital to Ḫattuša, this territory was entrusted by Ḫattušili III to his nephew Kurunta.

103 See Müller-Karpe (1995: 22–25); Wilhelm (1997: 10). For a previous LUGAL Mazitima, see Müller-Karpe (1995: 16–17).



- dell'amministrazione in Egitto e nel Vicino Oriente antico = Quaderni di Acme 83, Milano, pp. 313–329.
- Corti, C. 2007, "The so-called 'Theogony' or 'Kingship in Heaven'. The name of the Song", in A. Archi – R. Francia (a c.), *VI Congresso Internazionale di Ittitologia. Roma, 5–9 settembre 2005*, Roma, pp. 109–121.
- Corti, C. 2009, "Hattušili III. and the Cult Management of the Holy City of Nerik (II)", in F. Pecchioli Daddi – G. Torri – C. Corti (eds), *Central-North Anatolia in the Hittite Period. New Perspectives in Light of Recent Research* = Studia Asiana 5, Roma, pp. 13–23.
- Corti, C. – Pecchioli Daddi, F. 2012, "The Power in Heaven: Remarks on the So-Called Kumarbi Cycle", in: G. Wilhelm (ed.), *Organization, Representation, and Symbols of Power in the Ancient Near East. Proceedings of the 54th Rencontre Assyriologique Internationale at Würzburg 20–25 July 2008*, Winona Lake, pp. 611–618.
- Dardano, P. 1997, *L'aneddoto e il racconto in età antico-hititica: la cosiddetta 'Cronaca di palazzo'*, Roma.
- Dardano, P. 2011, "Erzählte Vergangenheit und kulturelles Gedächtnis im hethitischen Schrifttum. Die so genannte Palastchronik", in: M. Hutter – S. Hutter-Braunsar (hg.), *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken. Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn* = Alter Orient und Altes Testament, Band 391, Münster, pp. 63–81.
- Del Monte, G. 1975, "I testimoni del trattato con Aleppo (KBo I 6)", *Rivista degli Studi Orientali* 49, pp. 1–10.
- Del Monte, G. 1993, *L'annalistica ittita*, Brescia.
- Del Monte, G. 1995, "I testi amministrativi da Mašat Höyük/Tapika", *Orientalis Antiqui Miscellanea* 2, pp. 89–138.
- De Vecchi, E. 2010, "We are all Descendants of Šuppiluliuma, Great King. The Aleppo Treaty Reconsidered", *Welt des Orient* 40, pp. 1–27.
- Freu, J. – Mazoyer, M. 2012, *Les royaumes néo-hititites à l'âge du fer. Les Hittites et leur histoire*, Paris.
- Gilan, A. 2007, "Bread, Wine and Partridges. A Note on the Palace Anecdotes (CTH 8)", in: D. Groddek – M. Zorman (hrsgg.), *Tabularia Hethaeorum: Hethitologische Beiträge Silvin Košak zum 65. Geburtstag* = Dresdner Beiträge zur Hethitologie 25, Wiesbaden, pp. 521–534.
- Giorgieri, M. 1995, *I testi ittiti di giuramento*, Tesi di dottorato, Firenze.
- Giorgieri, M. – Mora, C. 2010, "Kingship in Ḫatti during the 13<sup>th</sup> Century. Forms of Rule and Struggles for Power before the Fall of the Empire", in: Y. Cohen – A. Gilan – J. Miller (eds), *Pax Hethitica. Studies on the Hittites and their Neighbors in Honour of Itamar Singer* = Studien zu den Boğazköy Texten 51, Wiesbaden, pp. 136–157.
- Glocker, J. 2011, "Ališarruma, König von Išuwa", *Altorientalische Forschungen* 38, pp. 254–276.
- Groddek, D. 2004, *Hethitische Texte in Transkription KUB 51* = Dresdner Beiträge zur Hethitologie 15, Wiesbaden.
- Groddek, D. 2008, *Hethitische Texte in Transkription KBo 22* = Dresdner Beiträge zur Hethitologie 24, Wiesbaden.
- Haas, V. 1984, *Die Serien itkaḫi und itkalzi des AZU-Priesters, Rituale für Tašmišarri und Taḫḫepa sowie weitere Texte mit Bezug auf Tašmišarri* = Corpus der hurritischen Sprachdenkmäler I/1, Roma.
- Hagenbuchner, A. 1989, *Die Korrespondenz der Hethiter. 2. Teil* = Texte der Hethiter 16, Heidelberg.

- Hawkins, J. D. 1998, "The Land of Išuwa: the hieroglyphic Evidence", in: S. Alp – A. Süel (eds), *III. Uluslararası Hititoloji Kongresi Bildirileri, Çorum 16–22 Eylül 1996 – Acts of the IIIrd International Congress of Hittitology, Çorum, September 16–22, 1996*, Ankara, pp. 281–295.
- Hawkins, J. D. 2000, *Corpus of Hieroglyphic Luwian Inscriptions, Volume I: Inscriptions of the Iron Age*, Berlin – New York.
- Hazenbos, J. 2003, *The Organization of the Anatolian Local Cults during the Thirteenth Century B.C. An Appraisal of the Hittite Cult Inventories*, Leiden – Boston.
- Hoffmann, I. 1984, *Der Erlaß Telipinus* = Texte der Hethiter 11, Heidelberg.
- Hoffner, H. A. 2009, *Letters from the Hittite Kingdom*, Atlanta.
- Hutter, M. 2011, "'Annalen', 'Gebete', 'Erzählungen', 'Ritualtexte' und anderes. Wie haben Hethiter ihre Literatur kategorisiert?", in: S. Conermann – Amr El Hawary (hrsg.), *Was sind Genres? Nicht-abendländische Kategorisierungen von Gattungen. Narration Aliena?* = Studien des Bonner Zentrums für Transkulturelle Narratologie 1, Berlin, pp. 111–134.
- Imparati, F. 2003, "Significato politico dell'investitura sacerdotale nel regno di Ḫatti e in alcuni paesi vicino orientali ad esso soggetti", in: P. Marrassini et al. (eds) *Semitic and Assyriological Studies presented to Pelio Fronzaroli*, Wiesbaden, pp. 230–242.
- Jasink, A. M. 1995, *Gli stati neo-ittiti. Analisi delle fonti scritte e sintesi storica* = Studia Mediterranea 10, Pavia.
- Klengel, H. 1999, *Geschichte des hethitischen Reiches* = Handbuch der Orientalistik I/34, Leiden.
- Klinger, J. 1995, "Das Corpus der Mašat-Briefe und seine Beziehungen zu den Texten aus Ḫattuša", *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 85, pp. 74–108.
- Laroche, E. 1971, *Catalogue des Textes Hittites*, Paris.
- Marazzi, M. 1988, "Note in margine all'editto reale KBo XXII 1", in: F. Imparati (a c.), *Studi di storia e di filologia anatolica dedicati a Giovanni Pugliese Carratelli* = Eothen 1, Firenze, pp. 119–129.
- Marizza, M. 2007, *Dignitari ittiti del tempo di Tuḫaliya I/II, Arnuwanda I, Tuḫaliya III* = Eothen 15, Firenze.
- Marizza, M. 2009, *Lettere ittite di re e dignitari*, Brescia.
- Miller, J. 2011a, "Die hethitischen Dienstanweisungen. Zwischen normative Vorschrift und Traditionsliteratur", in: M. Hutter – S. Hutter-Braunsar (hg.), *Hethitische Literatur. Überlieferungsprozesse, Textstrukturen, Ausdrucksformen und Nachwirken. Akten des Symposiums vom 18. bis 20. Februar 2010 in Bonn* = Alter Orient und Altes Testament, Band 391, Münster, pp. 193–205.
- Miller, J. 2011b, "Diverse Remarks on the Hittite Instructions", *Colloquium Anatolicum* 10, pp. 1–20.
- Müller-Karpe, A. 1995, "Untersuchungen in Kuşaklı 1992–94", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft zu Berlin* 127, pp. 5–36.
- Otten, H. 1981, *Die Apologie Hattusilis III. Das Bild der Überlieferung* = Studien zu den Boğazköy-Texten 24, Wiesbaden.
- Otten, H. 1983, "Der Anfang der ḪAZANNU-Instruktion", *Orientalia* 52, pp. 133–142.
- Otten, H. 1988, *Die Bronzetafel aus Boğazköy. Ein Staatsvertrag Tuḫaljas IV* = Studien zu den Boğazköy-Texten 1, Wiesbaden.
- Otten, H. 1990, "Bemerkungen zur Überlieferung einiger hethitischer Texte", *Zeitschrift für Assyriologie und vorderasiatische Archäologie* 80, pp. 223–227.
- Pecchioli Daddi, F. 1975, "Il ḪAZAN(N)U nei testi di Ḫattuša", *Oriens Antiquus* 14, pp. 93–136.

- Pecchioli Daddi, F. 1979, "A proposito di KBo XVI 24 (+) 25", *Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei*, serie 8, 34, pp. 51–55.
- Pecchioli Daddi, F. 1982, *Mestieri, professioni e dignità nell'Anatolia ittita*, Roma.
- Pecchioli Daddi, F. 1994, "Il re, il padre del re, il nonno del re", *Orientalis Antiqui Miscellanea* I, pp. 75–91.
- Pecchioli Daddi, F. 1995, "Le così dette 'cronache di palazzo'", in: O. Carruba – M. Giorgieri – C. Mora (a c.), *Atti del II Congresso Internazionale di Hittitologia, Pavia 28 giugno-2 luglio 1993* = *Studia Mediterranea* 9, Pavia, pp. 321–332.
- Pecchioli Daddi, F. 1997, Review to Th. P. J. van den Hout, *Der Ulmitešub-Vertrag* = *Studien zu den Boğazköy-Texten* 38, Wiesbaden 1995, in: *Orientalistische Literaturzeitung* 92/2, coll. 169–181.
- Pecchioli Daddi, F. 2001, "Lotte di dei per la supremazia celeste", in S. Ribichini – M. Rocchi – P. Xella (a c.), *La questione delle influenze vicino-orientali sulla religione greca*, Roma, pp. 403–411.
- Pecchioli Daddi, F. 2002a, "Testi politico-amministrativi: formazione, tipologia, attribuzione", in O. Carruba (a c.), *Note brevi. Seminario scientifico "sull'informatizzazione dei testi cuneiformi" e per una catalogazione dei documenti dell'Anatolia antica (Pavia, 12–13.11.2001)*, in: *Studi Micenei ed Egeo-Anatolici* 44/2, pp. 330–332.
- Pecchioli Daddi, F. 2002b, "A 'new' Instruction from Arnuwanda I", in: P. Taracha (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, pp. 261–268.
- Pecchioli Daddi, F. 2003a, "Le cariche d'oro", in: G. Beckman – R. Beal – G. McMahon (eds), *Hittite Studies in Honor of Harry A. Hoffner Jr. on the Occasion of His 65th Birthday*, Winona Lake, pp. 83–92.
- Pecchioli Daddi, F. 2003b, *Il vincolo per i governatori di provincia* = *Studia Mediterranea* 14, Series Hethaea 3, Pavia.
- Pecchioli Daddi, F. 2004, "Palace Servants and Their Obligations", *Orientalia* 73/4, pp. 451–468.
- Pecchioli Daddi, F. 2005a, "Classification and new edition of politico-administrative Texts", in: A. Süel (ed.), *Acts of the Vth International Congress of Hittitology, Çorum, September 02–08, 2002*, Ankara, pp. 599–611.
- Pecchioli Daddi, F. 2005b, "Die mittelhethitischen išḫiul-Texte", *Altorientalische Forschungen* 32/2, pp. 280–290.
- Pecchioli Daddi, F. 2006, "The System of Government at the time of Tuḫaliya IV", in: Th. P. J. van den Hout (ed.), *The Life and Times of Ḫattušili III and Tuḫaliya IV (Proceedings of a Symposium held in Honour of J. de Roos, 12–13 December 2003, Leiden)*, Leiden, pp. 117–130.
- Pecchioli Daddi, F. – Polvani A.M. 1990, *La mitologia ittita*, Brescia.
- Riemschneider, K.K. 1965, "Zum Lehnswesen bei den Hethitern", *Archiv Orientalní* 33, pp. 333–340.
- Rüster, Ch. – Wilhelm, G. 2012, *Landeschenkungsurkunden hethitischer Könige* = *Studien zu den Boğazköy-Texten* 4, Wiesbaden.
- Singer, I. 2002, "Kantuzili the Priest and the Birth of Hittite Personal Prayer", in: P. Taracha (ed.), *Silva Anatolica. Anatolian Studies Presented to Maciej Popko on the Occasion of His 65th Birthday*, Warsaw, pp. 301–313.
- Soysal, O. 2012, "Kantuzzili: 'Genç' Tuḫaliya İçin Kral Naibi?", *Colloquium Anatolicum* 11, pp. 309–346.

- Stavi, B. 2011, "The Genealogy of Šuppiluliuma I", *Altorientalische Forschungen* 38/2, pp. 226–239.
- Van den Hout, Th. P. J. 1994, "Träume einer hethitischen Königin: KUB LX 97 +? XXXI 71", *Altorientalische Forschungen* 21, pp. 305–327.
- Van den Hout, Th. P. J. 1995, *Der Ulmitešub-Vertrag. Eine prosopographische Untersuchung = Studien zu den Boğazköy-Texten* 38, Wiesbaden.
- Van den Hout, Th. P. J. 1997, "The Proclamation of Telipinu", in: W. W. Hallo (ed.), *The Context of Scripture, vol I*, Leiden-New York-Köln, pp. 194–198.
- Von Schuler E., 1957, *Hethitische Dienstanweisungen für höhere Hof- und Staatsbeamte. Ein Beitrag zum antiken Recht Kleinasiens* = Archiv für Orientforschung 10, Graz.
- Von Schuler, E. 1964, "Staatsverträge und Dokumente hethitischen Rechts", in: G. Walser (hrsg.), *Neuere Hethiterforschung*, Historia – Einzelschriften 7, Wiesbaden, pp. 34–53.
- Von Schuler, E. 1976, "Instruktionen. Hethiter", in: *Reallexikon der Assyriologie* 5, pp. 114–117.
- Weidner, E. F. 1923, *Politische Dokumente aus Kleinasien*, Leipzig.
- Wilhelm, G. 1997, *Kuşaklı-Sarissa*, Rahden.
- Zorman, M. 2004, "The Palace Chronicle Reconsidered", in D. Groddek – S. Rößle (hrsg.), *Šarnikzel. Hethitologische Studien zum Gedenken an Emil Orgetorix Forrer (19.02.1894 – 10.01.1986)* = Dresdner Beiträge zur Hethitologie 10, Dresden, pp. 691–708.

Franca Pecchioli Daddi  
Università di Firenze  
franca.pecchioli@unifi.it



PIERLUIGI PIOVANELLI

**The Story of the Passion of Christ: A New Ethiopic Apocryphon  
Attributed to Salome, Elizabeth, and Mary of Magdala\***

*perché l'opera Sua (che nella tua  
si trasforma) dev'esser continuata*

I. Paolo Marrassini's Contribution to the Study of Apocryphal Literature

Paolo Marrassini's interest in apocryphal literature in Ethiopia goes back at least to the beginning of the 1980s, when he did not hesitate to procure and patiently read Mario Erbetta's four-volume anthology *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*<sup>1</sup> in order to identify the non-canonical sources of the *Gädlä Yoḥannäs Məśraqawi*, the hagiographic text whose critical edition he was then preparing.<sup>2</sup> The discovery of the wealth of such a significant sector of Ethiopian literature captivated his unquenchable intellectual curiosity, ultimately leading him to engage in the study of a number of these texts and collaborate with specialists of both Jewish pseudepigrapha and Christian apocrypha, notably the members of the Association pour l'étude de la littérature apocryphe chrétienne (AELAC, Geneva – Lausanne – Paris).<sup>3</sup> His most significant achievements in this field include an eclectic translation of *4 Ezra* for

---

\* I would like to thank Alessandro Bausi and Antonella Brita for kindly helping me, in spite of the distance that separates us, to deal with philological and bibliographical questions, and Rajiv Bhola for his competent reading and editing of my English prose.

1 Erbetta 1966–1981.

2 Marrassini 1981.

3 See, in general, Marrassini 1999; 2004. On the apocryphal texts in Ethiopian culture, see the syntheses of Piovanelli 1993 and Tedros Abraha–Daniel Assefa 2010.

the second volume of Paolo Sacchi's *Apocrifi dell'Antico Testamento*<sup>4</sup> and a new critical edition of the Ethiopic version of the *Apocalypse of Peter*.<sup>5</sup> More recently, Marrassini was planning the publication of a critical edition of the various Ethiopic recensions of the *Correspondence between Abgar and Jesus* and a new Italian translation of the *Kəbrä Nəgäšt*,<sup>6</sup> two projects interrupted by his untimely death.

By the end of the 1980s, however, Marrassini had been able to transmit the flame of this passion for apocryphal texts to the first generation of his disciples, thus contributing to ensure the continuity and dissemination of such a highly specialized branch of Ethiopian and biblical studies. This is certainly a meager consolation when compared to the dramatic loss of a teacher as gifted and inspiring as he was, but the best his pupils and friends can do, in the circumstances, is to follow the path he traced with the same zeal and dedication. The present essay is a modest homage to his memory.

## II. The Ethiopic *Story of the Passion of Christ*

The *Zena ḥəməmatihu lä-Krəstos*, or *Story of the Passion of Christ* (literally, *Story of the Sufferings of Christ*), is a short apocryphal text about the pains that Jesus endured during his passion, which was added to the end of a number of modern manuscripts of the *Ləfəfä šəḍq*, or *Bandlet of Righteousness* (or *Justification*). An apocryphal revelation dialogue, the *Bandlet of Righteousness* is usually copied on a small booklet or a parchment scroll to be buried with his or her owner and contains the secret and “magical” names that Jesus disclosed to his mother and his apostles in order to enable them, as well as the faithful who bear it, to “be saved from the consuming fire” of the Gehenna.<sup>7</sup>

---

4 Marrassini 1989.

5 Marrassini 1994, which provided the textual basis for the French translation of Marrassini – Bauckham 1997. See also P. Marrassini, “Peter, Apocalypse of”, *E Ae* 4 (2010), pp. 135–137.

6 See P. Marrassini, “Kəbrä Nəgäšt”, *E Ae* 3 (2007), pp. 364–368; Marrassini 2008. On the *Kəbrä Nəgäšt*, see now Piovaneli 2013a.

7 On the *Bandlet of Righteousness*, see Chernetsov 2006: 196–197; B. Burtea, “Ləfəfä šəḍq”, *E Ae* 3 (2007), pp. 542–543; Wion 2011: 48–50. The scholarly editions of this text (Budge 1929 and Euringer 1940), as well as the translations of Turaiev 1908 and Fusella 1994, comprise the *Mäṣḥafä ḥəywāt*, or *Book of Life* (the first part of the *Bandlet of Righteousness*), and the *Mängädä sämay*, or *Journey to Heaven* (its second part, briefly described by Getatchew Haile, “Mängädä sämay”, *E Ae* 3 [2007], pp. 725–726), but do not include the *Story of the Passion of Christ*. The latter was added only recently to the *Bandlet of Right-*

To date, I have been able to identify sixteen manuscripts of the *Bandlet of Righteousness*, the large majority being quite recent (20<sup>th</sup> century), that contain also the *Story of the Passion of Christ*:

- Paris, Bibliothèque nationale de France, Éth. 546, 591, and 671;<sup>8</sup>
- Vatican City, Biblioteca apostolica vaticana, Aeth. 207,<sup>9</sup> 305,<sup>10</sup> Comb. 175, 184, 187, 189, 190, 191, 197, 198, and 271;<sup>11</sup>
- Rome, Angelini Collection 330;<sup>12</sup>
- München, Bayerisches Nationalmuseum, Eth. 587.<sup>13</sup>

This list is far from exhaustive and, moreover, there probably are a few witnesses that were not correctly identified or simply ignored by the authors of the published catalogues;<sup>14</sup> it will take a painstaking verification of each copy of the *Bandlet of Righteousness* preserved in the different collections of Ethiopic manuscripts to have a more precise idea of the manuscript tradition of the *Story of the Passion of Christ*. In the meantime, Tesfa Gebre Selassie's edition (TGS) and the three Parisian copies of this text can give us preliminary access to its apocryphal contents. Having made the opportune emendations and orthographic harmonizations,<sup>15</sup> I will presently edit and translate each of these texts in a semi-diplomatic manner.

---

*eousness*, at the end of Tesfa Gebre Selassie's devotional booklet (1969–1970: 83–84). However, the *Story of the Passion of Christ* seems not to have made it into the manuscript tradition of the *Mäṣḥafä gənzät*, the *Book of the Funeral Ritual* of the Ethiopian Orthodox Church, on which see Tedros Abraha, "Gənzät: Mäṣḥafä gənzät", *EAE* 2 (2005), pp. 748–749; Wion 2011: 31–47.

- 8 See Strelcyn 1954: 149 (in my opinion, the codicological and paleographical features of this little scroll do not concur with a date as early as the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century), 176–177 (a collection of various prayers, including the *Bandlet of Righteousness*, and magical recipes copied on a small European note-book made from quires of various sizes, ca. 160 x 105 mm.) and 241–242 (a pocket manuscript, 41 x 51 mm., of 124 parchment pages made from a single accordion-folded folio). The obvious *terminus ante quem* for the writing of these three manuscripts is the summer of 1932, when Marcel Griaule, in his capacity as director of the Dakar–Djibouti ethnographic expedition (1931–1933), bought them in Gondar.
- 9 See Grébaut–Tisserant 1935–1936: I, 677–679 (19<sup>th</sup> century).
- 10 See Raineri 1989: 118.
- 11 See Raineri 2000: 175 (17<sup>th</sup>–18<sup>th</sup> century [!]), 181–186, 189–190 and 263–264.
- 12 See Raineri 1990: 155.
- 13 See Six 1999: 354.
- 14 This could be the case of the short *Story of the Passion* added at the end of the Vatican manuscript Cerulli Et. 37, fol. 116<sup>r</sup>. See Raineri 2004: 39.
- 15 In conformity with the etymological spellings adopted by Leslau 1987.



*II. 1. Tesfa Gebre Selassie's Printed Text, pp. 83–84*

በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ ንጽሕፍ ፡ ዜና ፡ ሕማማቲ  
ሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ ዘከሠተ ፡ ሎን ፡ ለሠላስ፡፤ አንስት ፡ እለ ፡ ማር  
ያ<ም> ፡<sup>1</sup> ወሰሎሜ ፡ ወማርያም ፡ መግደላዊት ፡ እማንቱ ፡<sup>2</sup> ዘጠብለላሁ፡፤ በጠብል  
ሎተ ፡ አጸብዕ ፡ ፳ወጀተ፡፤ ጊዜያተ ፡ ዘሰሐብዎ ፡ በሐብል፡፤ ወዘረገዕዎ ፡ በእግር ፡  
፳ወጀተ፡፤ ጊዜያተ ፡ ዘጸፍዕዎ ፡ ገጸ ፡ በእድ ፡ ፳ወጀተ ፡ ጊዜያተ ፡ ዘወረቁ ፡ ቦቱ ፡  
ምራቀ ፡ ርኩስ ፡ ውስተ ፡ ገጹ ፡ ፳ወጀተ፡፤ ጊዜያተ ፡ ዘኩርዕዎ ፡<sup>3</sup> ርእሶ ፡ በኅለት ፡  
፳ወጀተ ፡ ጊዜያተ ፡ ዘበጥዎ ፡<sup>4</sup> በበትር ፡ እስከ ፡ ይትጌለቁ ፡ አዕፅምቲሁ ፡ ፳ወጀተ፡፤  
ጊዜያተ ፡ ዘሠሐቁ ፡ ቦቱ ፡ አንሰ ፡ ኢይሥሕቅ ፡ ለለርኢኩ ፡ በቅዱስ ፡ ሰንዱንክ ፡  
ዘተገንዘ፡፤ ቦቱ ፡ ሥጋክ ፡ በእደ ፡ ዮሴፍ፡፤ ወኒቆዲሞስ ፡ ሥመር ፡ እግዚአ፡፤  
በርኅራኄክ ፡<sup>5</sup> በእንተ ፡ ሞትክ፡፤ ወዘተቀብሮትክ ፡ ዘትነግሥ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ።

1 Text ለማርያ ፡ | 2 Text እሙንቱ ፡ | 3 Text ዘኩርዕዎ ፡ | 4 Text ዘበጥዎ ፡ |  
5 Text በርኅራኄክ ፡ (sic).

In the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit, one God. Let us write the story of the passion of our Lord Jesus Christ, which he revealed to three women, who are Mary, Salome, and Mary of Magdala: they are those who wrapped him with the fingers folded up. 22 (are) the times that they dragged him with a rope and kicked him with (their) feet. 22 (are) the times that they slapped his face with (their) hands. 22 (are) the times that they spat on him unclean spittles on his face. 22 (are) the times that they hit him on the head with a reed. 22 (are) the times that they struck him with a rod to the point that it was possible to count his bones. 22 (are) the times that they laughed at him. As for me, I do not laugh every time that I see your holy linen cloth in which your body was shrouded by Joseph and Nicodemus! O Lord be benevolent in your compassion for the sake of your death and your burial, you who reign forever and ever.

*II. 2. Ms. Éth. 546 (Griaule 238), last 28 lines*

በስመ ፡ አብ ፡ ወወልድ ፡ ወመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፩አምላክ ፡ ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ዜና ፡ ሕ  
ማማቲሁ ፡ ወቅንዋቲሁ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወአምላክነ ፡ ወመድኅኒነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡  
ዘከሠተ ፡ ሎን ፡ ለሠላስ ፡ አንስት ፡ እለ ፡ ይሰመያ ፡<sup>1</sup> ማርያም ፡ መግደላዊት ፡ ሳራ ፡<sup>2</sup>  
ወሰሎሜ ፡<sup>3</sup> ዘተጠብለለ ፡ በአፅርቅት ፡ በጠብልሎትክ ፡<sup>4</sup> አጸብዕ ፡ ሻወጂጊዜ ፡ ዘ  
ወድቀ ፡ በፍኖት ፡ በጸዊረ ፡ መስቀል ፡ ፲፱ወ፳ወ፳፻፲፱ ፡ ያስተነጸይዎ ፡<sup>5</sup> ጽሕሞ ፡ ወጸ  
ጉረ ፡ ርእሱ ፡ ፲፪፻፲፱፻፲፱ ፡ ዘቀሠፍዎ ፡ ለለ፩፩ ፡ ዘየአክለ ፡ ለቀቲለ ፡ ነፍስ ፡ እሎን  
ተ ፡<sup>6</sup> ሕማማተ ፡ በቅዱስ ፡ ሰንዱኖ ፡<sup>7</sup> ዘተገንዘ ፡<sup>8</sup> ቦቱ ፡ ሥጋክ ፡ በእደ ፡ ዮሴፍ ፡ ወኒቆ  
ዲሞስ ፡ ሥመር ፡ እግዚአ ፡ በርኅራኄክ ፡ በእንተ ፡ ሞትክ ፡ ወተቀብሮትክ ፡<sup>9</sup> ዘትነግ  
ሥ ፡ ወተሐዩ ፡ ለዓለመ ፡ ዓለም ፡ አሜን ፡ ለገብርክ ፡ ገብረ ፡ መድኅን ።

1 Ms. **ይምያ** : (sic) | 2 Ms. **ለሳራ** : | 3 Ms. **ወለሰሎሚ** : | 4 Ms. **ዘተጠብሎልት**  
**ከ** : (sic) | 5 Ms. **ያስተጸነይም** : (sic) | 6 Ms. **እሎተ** : (sic) with **ገ** added over the line  
 by the same hand | 7 Ms. **ሰዱዱኖ** : (sic) with the second **ዱ** erased | 8 Ms. **ዘተገነዘ** :  
 (sic) | 9 Ms. **ወተቀብርትከ** : (sic).

In the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit, one God. (This is the) prayer about the story of the passion and the nails of our Lord, our God, and our Savior Jesus Christ, which he revealed to the three women who are called Mary of Magdala, Sarah, and Salome, he who was wrapped in rags with your (*sic*) fingers folded up. 47 (are) the times that he fell in the street while carrying the cross. 100,021 (are) the times (that) they completely tore off his beard and the hair of his head. 1,000 (are) the times that they flogged him, each (time) almost killing him. (I saw) these sufferings on the holy linen cloth in which your body was shrouded by Joseph and Nicodemus. O Lord be benevolent in your compassion for the sake of your death and your burial, you who reign and live forever and ever, amen, to your servant, Gäbrä Mädhən.

II. 3. Ms. Éth. 591 (Griaule 283), fol. 20<sup>v</sup>

በስመ : አብ : ወወልድ : <sup>1</sup> <ወመንፈስ : ቅዱስ : ፩አምላክ :> እጽሕፍ : ዜ<ና> : ሕማ  
 ማቲሁ : ወቅንዋቲሁ : ለእግዚእነ : ወአምላክነ : ወመድኅኒነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ዘ  
 ከሠተ : ሎን : ለ፫አንስት : ሳራ : <sup>2</sup> ወሰሎሚ : <ወ>ማርያም : መግደላዊት : ዘጠብለላ  
 ሁ : በተጠብልሎተ : አጽብዕ : ፳ወጂጊዜ : ገፍዕም : ኀበ : ዐምድ : ፳ወጂጊዜ : ገፍዕ  
 ም : ውስተ : ምድር : ፳ወጂጊዜ : ረገዕም : በእግር : ፳ወጂጊዜ : ወረቁ : <sup>3</sup> ቦቱ : ምራ  
 ቀ : ርኩሳነ : <sup>4</sup> ፳ወጂጊዜ : ሰሐብም : ወአብጽሕም : ኀበ : ቀያፋ : ሐና : ፳ወጂጊዜ : ነ  
 ፅጎም : ጽሕሞ : ወጸጉረ : ርእሱ : ፳ወጂጊዜ : ጸፍዕም : ገጸ : ፳ወጂጊዜ : ከርዕም : <sup>5</sup>  
 ርእሶ : ፫ጊዜ : ቀሠፍም : በሐብል : ፰፻፺፻፰ወጂጊዜያተ : ኀደገ : ለነ : ትእምርቶ : በ  
 እሉ : ሕማማት : አድኅኖ : ለገብርክ ። ።

1 Ms. **በል** : with a horizontal stroke added over **ል** | 2 Ms. **ራ** : (sic) with **ሳ** added  
 over the line by the same hand | 3 Ms. **ወርቁ** : | 4 Ms. **ርኩሳን** : | 5 Ms. **ከርዕም** :.

In the name of the Father, the Son, <and the Holy Spirit, one God>. Let me write the story of the passion and the nails of our Lord, our God, and our Savior Jesus Christ, which he revealed to three women, (who are) Sarah, Salome, and Mary of Magdala, who wrapped him with the fingers folded up. 27 (are) the times (that) they treated him violently against a pillar. 27 (are) the times (that) they treated him violently on the ground. 27 (are) the times (that) they kicked him with their feet. 27 (are) the times (that) they spat on him unclean spittles. 27 (are) the times (that) they dragged him when<sup>1</sup> they led him to Caiaphas and Anna. 27 (are) the times (that) they tore to pieces his beard and the hair of his head. 27 (are) the times (that) they slapped his face. 27

(are) the times (that) they hit him on the head. 100 (are) the times (that) they flogged him with a rope. 6,767 (are) the times that he left us his sign in these sufferings. Save your servant <...>.

<sup>1</sup> Literally, “and”.

*II. 4. Ms. Éth. 671 (Griaule 363), pp. 118–124*

በስመ : አብ : ወወልድ : ወመንፈስ : ቅዱስ : ፩አምላክ : ንጽሕፍ : እንከ : ዜና : ሕማ  
ማቲሁ : ወቅንዋቲሁ : <sup>1</sup> ለእግዚእነ : ወአምላክነ : ወመድኅኒነ : ኢየሱስ : ክርስቶስ : ዘ  
ከሠተ : ሎን : ለሠላስ : አንስት : ደናግል : ቅድሳት : እለ : ይሰመያ : ማርያም : መግ  
ደላዊት : ሳራ : ወሰሎሜ : እማንቱ : ዘጠብለላሁ : በጠብልሎተ : አጸብዕ : ፩ወጀጊዜ  
ያተ : ዘወድቀ : ውስተ : ምድር : ፩ወጀጊዜያተ : ዘወድቀ : ውስተ : ፍኖት : ፩ወጀጊ  
ዜያተ : ዘወድቀ : ማእከለ : ዐውድ : ፩ወጀጊዜያተ : ዘነጸይዎ : ጽሕሞ : የጀጊዜያተ :  
ዘሠሐቁ : ቦቱ : አንስ : ኢይሥሕቅ : ወኢይሳለቅ : ለለ : ርኢኩ : በቅዱስ : ሰን  
ዱኖሁ : <sup>2</sup> ዘተገንዘ : ሥጋሁ : ለክርስቶስ : በእደ : ዮሴፍ : ወኒቆዲሞስ : በርኅራኄክ : <sup>3</sup>  
ወበመስቀልክ : በሕማምክ : ወበሞትክ : በትንሣኤክ : ወበዕርገትክ : ወበዳግም : ምጽአ  
ትክ : ተማሕፀንኩ : ከመ : <sup>4</sup> ትምሐረኒ : ወትሳእለኒ : ስረይ : <sup>4</sup> ኅጢአትየ : ወደምስስ :  
መጽሐፈ : ዕዳየ : ወኅድግ : <sup>5</sup> ሊተ : ኩሎ : አበሳየ : ወጌጋይየ : ወኢታርእየኒ : <sup>6</sup> ገጸ :  
ለገሃም : አመ : ዕለተ : ፍዳ : ወደይን : ወአመ : ትመጽእ : በስብሐተ : መንግሥት  
ከ : ሊተ : ለገብርክ : ገብረ : ሕይወት ።

1 Ms. ወቅንዊሁ : (sic) | 2 Ms. perhaps originally ሰንዱኖክ : corrected by the same hand | 3 Ms. በርኅራጸክ : (sic) | 4–4 Ms. ትምሐረኒ : ወትሳእለኒ : ሥሩይ : | 5 Ms. ወኅድግድ : (sic) | 6 Ms. ወኢታርእየኒ : (sic) with **C** added over the line by the same hand.

In the name of the Father, the Son, and the Holy Spirit, one God. Let us now write the story of the passion and the nails of our Lord, our God, and our Savior Jesus Christ, which he revealed to the three chaste and holy women who are called Mary of Magdala, Sarah, and Salome: they are those who wrapped him with the fingers folded up. 22 (are) the times that he fell to the ground. 22 (are) the times that he fell in the street. 27 (are) the times that he fell in the middle of the tribunal. 22 (are) the times that they tore off his beard. 10,000 (are) the times that they laughed at him. As for me, I do not laugh and mock every time that I see his holy linen cloth in which the body of Christ was shrouded by Joseph and Nicodemus! In your compassion and in your cross, in your passion and in your death, in your resurrection and in your ascension, and in your second coming I have trusted, so that you will have compassion on me and you will intercede on my behalf. Forgive my sins, erase the record of my debt, ignore all my iniquities and transgressions, and do not show me the face of the Gehenna in the day of the retribution and the

judgment, when you will come in the glory of your kingdom, to me, your servant, Gäbrä Həywät.

## II. 5. Comparisons and Preliminary Observations

A glimpse at a synoptic presentation of the translations of the four edited witnesses allows us to perceive immediately both the basic structure of the *Story of the Passion of Christ* and the main differences between the printed and the manuscript versions. After the usual Trinitarian invocation, the text roughly comprises four different sections: 1) the *incipit*, with a longer title (“the story of the passion and the nails of our Lord...”) and the names of the receivers of the revelation identified with three relatives and/or followers of Jesus; 2) the content of the revelation itself, that is, a formulaic enumeration of the number of times that Jesus received such-and-such outrage; 3) the reaction of the narrator – to be identified with one of the holy women, perhaps their leader Mary of Magdala – at the sight of “the holy linen cloth in which (Jesus’) body was shrouded by Joseph (of Arimathea) and Nicodemus”; and 4) a final invocation on behalf of the soul of the manuscript’s owner. With the exception of the *incipit*, the lengths of the sections vary from one witness to another: if we take Tesfa Gebre Selassie’s printed text as a point of comparison, the second section is shorter in manuscripts Éth. 546 and 671, but longer in Éth. 591; and Éth. 671 has a relatively long and elaborate final invocation, while Éth. 591 seems to have drastically abridged the last two sections.

The identity of the three holy women differs also from one witness to another. Thus, in Tesfa Gebre Selassie’s edition they are identified with Mary (the mother), Salome, and Mary of Magdala, whereas in the majority of the manuscript tradition the three women are designated as being Sarah, Salome, and Mary of Magdala,<sup>16</sup> or, in a different order, Mary of Magdala, Sarah, and Salome.<sup>17</sup> Some manuscripts have the mysterious Sarah replaced with Elizabeth – presumably referring to the mother of John the Baptist and, according to Luke 1:36, Mary’s συγγενής, or “relative” – to produce the sequence Salome, Elizabeth, and Mary of Magdala<sup>18</sup> (as we shall clarify below, this was probably the original series of the holy women in the *Story of the Passion of*

16 This is the case for the manuscripts Éth. 591, Comb. 191 and 197, as well as Eth. 587.

17 In the case of manuscripts Éth. 546 and 671, as well as Comb. 175.

18 This is the case for manuscripts Comb. 184, 189, and 198.

*Christ*) or even Salome, Joseph (*sic*), Mary of Magdala, and Elizabeth.<sup>19</sup> A few others simply omit their names altogether.<sup>20</sup>

In Tesfa Gebre Selassie's edition and manuscripts Éth. 591 and 671, the three women are qualified as (እማንቱ ፡) ዘጠብላሁ ፡ በ(ተ)ጠብልሎት ፡ አጸብዕ ፡, "(they are) those who wrapped him with the fingers folded up (literally, 'by the wrapping up of the fingers')", while Éth. 546 seems to have reinterpreted the original reading as ዘተጠብለለ ፡ በአፅርቅት ፡ በጠብልሎትክ ፡ አጸብዕ ፡, "he (i.e. Jesus) who was wrapped in rags with your (second person, singular, masculine) fingers folded up (literally, 'by your wrapping up of the fingers')". One might wonder about the nature of such a "wrapping" of Jesus and his (?) fingers. In this regard, canonical and apocryphal traditions can shed some light on the role that the *Story of the Passion of Christ* attributes to the holy women. On the one hand, what clearly emerges is their close association with Jesus' death and entombment. Thus, in the Gospel of Mark Mary of Magdala, Salome, and Mary the mother of James the younger are among the women who observe Jesus' crucifixion from a distance (15:40), and two days later bring spices to the tomb in order to anoint his body (16:1).<sup>21</sup> Sarah too is mentioned – albeit in a single text, the *Epistle of the Apostles*, also translated into Ethiopic – as one of the three women, together with Martha and Mary of Magdala, who bring aromatic unguents to Jesus' tomb (9–10). Accordingly, a reference to the women's role in the preparation of Jesus' body for the burial – a well-known motif in Western art – seems here more than probable.<sup>22</sup> In this case the precision "with the fingers folded up" – an instance, as we shall see, of a major reinterpretation of the *Story of the Passion of Christ*'s subtext – likely signifies that these women are supposed to have been the ones responsible for posing Jesus' hands together on his chest or across his groin. On the other hand, the variant reading of manuscript Éth. 546, "he who was

19 This is the extravagant reading of Aeth. 207.

20 In the case of manuscript Comb. 187. In other cases (such as Comb. 190 and 271), the descriptions of the existing catalogues simply do not mention the names of the holy women.

21 Salome, who is completely absent from the rest of the New Testament writings, reappears in the company of Mary of Magdala as Jesus' sister and/or disciple in early Christian and late antique apocryphal literature. On the question of the two Salomes, see especially Bauckham 2002: 225–256. As for Mary of Magdala, the historical person and the literary character, the relevant bibliography can be found in Piovanelli 2013b: 101, nn. 40–42.

22 This is confirmed by the use of ጠብለለ ፡, "to fold up, envelop, wrap", a verb which is employed in the *Mäṣḥafä gənzät* to denote the act of ጠብልሎቶሙ ፡ ለምውታን ፡ በአልባስ ፡ ሐፂስ ፡, "wrapping the deceased in new clothes" (Dillmann 1865: 1225).

wrapped in rags”, would point towards Jesus’ infancy<sup>23</sup> and the role Salome plays as witness of the virgin birth in the *Protevangelium of James* (19:3–20:4), another early Christian apocryphal text also translated into Ethiopic. Such a flash-back, however, in a writing about Jesus’ bodily passion and entombment, seems to be quite secondary.

Concerning the second section of the *Story of the Passion of Christ*, the longest list of the various torments inflicted on Jesus, roughly inspired by both canonical and apocryphal stories of the passion,<sup>24</sup> is provided by manuscript Éth. 591 (nine items), followed by that of Tesfa Gebre Selassie’s edition (seven) and the shorter ones of manuscripts Éth. 671 (five) and 546 (three).

	TGS	Éth. 546	Éth. 591	Éth. 671
1 Treating him violently against a pillar			x	
2 Treating him violently on the ground			x	
3 Falling to the ground				x
4 Falling in the street		x		x
5 Falling in the middle of the tribunal				x
6 Dragging him (with a rope)	x		x	
7 Kicking him	x		x	

23 Compare what is said about the newborn Elijah in the *Synaxarion* reading for Taḥšaś the first, ጠብላልዎ፡ በእሳት፡ ሀዩንተ፡ አፅርቅት፡ ዘይጠበልሉ፡ ቦቱ፡ ሕፃኖተ፡, “they (i.e. two angels) wrapped him in fire instead of the rags in which young children are (usually) wrapped” (Dillmann 1865: 1328).

24 Canonical texts mention: spitting on Jesus (Mark 14:65 // Matthew 26:67; Mark 15:19 // Matthew 26:67; 27:30); beating him (Mark 14:65 // Matthew 26:67 // Luke 22:63–64 // John 19:3); slapping his face (Mark 14:65 // Matthew 26:67 // John 18:22); flogging him (Mark 15:15 // Matthew 27:26 // John 19:1); putting a crown of thorns on him (Mark 15:17 // Matthew 27:29 // John 19:2); striking his head with a reed (Mark 15:19 // Matthew 27:30); mocking him (Mark 15:20 // Matthew 27:29, 31 // Luke 22:63 // John 19:3). The *Book of the Rooster*, an extremely popular apocryphal text in Ethiopia, also cites several forms of violence and derision: slapping Jesus’ face (5:13, 22–23; 8:30; 9:2); punching him on the head (5:13); trampling on him (5:13); kicking him (5:13); dragging him (5:17; 6:4; 7:1); mocking him (6:3; 8:28, 40; 9:2); beating him (6:5); Jesus falling to the ground (6:6); flogging him (7:14; 8:28); putting a crown of thorns on him (8:32–33); spitting on him (9:2); striking his head with a reed (9:2).

---

8	Tearing to pieces his beard and his hair		x	x	x
9	Slapping his face	x		x	
10	Spitting on him	x		x	
11	Hitting his head (with a reed)	x		x	
12	Flogging him (with a rope)		x	x	
13	Striking him with a rod	x			
14	Laughing at him	x			x

As shown in the comparative table above, a sequence of seven injuries (from 6 to 12) seems relatively well attested and could therefore belong to the original text of the *Story of the Passion of Christ*. The figures of each form of harm also vary freely from one witness to the other: from a fixed number in the printed text (22) to an increasing diversity in manuscripts Éth. 591 (generally 27, but 100 and 6,767 for the last two occurrences), 671 (22, 27, and 10,000), and 546 (47, 1,000, and 100,021). Interestingly enough, in the third and final part of the printed text and manuscripts Éth. 546 and 671 the narrator claims to have been able to verify the accuracy of these sufferings by looking at Jesus' ܐܝܬܐ ܕܝܫܘܥ : (TGS) / ܐܝܬܐ ܕܝܫܘܥ :<sup>25</sup> (Éth. 546 and 671), i.e., at the traces the traumatic injuries had left on his funerary shroud.

Such an emphasis on Jesus' sufferings seems to point to a great concern, shared by the author and his or her original audience, for the crude reality of the torments inflicted to the man of Nazareth and their salvific effects for the faithful; a theological perspective that, since its first narrative epiphany in 4<sup>th</sup>–5<sup>th</sup> century apocryphal passion gospels,<sup>26</sup> has never ceased to permeate Christian retellings of Jesus' death, even in modern times.<sup>27</sup> Therefore, in the absence of more specific clues, we could tentatively suggest that the *Story of the Passion of Christ* is either a late-antique apocryphal text – perhaps the “orthodox” rewriting of a revelatory dialogue of the risen Jesus with the women disciples<sup>28</sup> – or an apocryphal byproduct of medieval or even

---

25 The latter form is absent from both Dillmann 1865: 374 and Leslau 1987: 506.

26 See, for example, the remarks about the so-called *Gospel of the Savior* and the *Book of the Rooster* in Piovaneli 2012: 245, n. 57.

27 Gibson 2004 highly controversial movie being a contemporary example of such a trend.

28 One should not forget the significant role that Mary of Magdala and Salome play in early Christian “gnostic” dialogues, on which see now Piovaneli 2013c. Thus, Jesus proposes

modern popular devotion. Actually, the discovery of its subtext allows us to be more precise and, contrary to the too-optimistic expectations of “great antiquity” so widespread among specialists of apocryphal studies, to envision a date as late as the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century<sup>29</sup> for its composition.

### III. The Ethiopic Version of a Birgittine Apocryphon

The origins of the *Story of the Passion of Christ* are to be found in a text, under the title of *Revelation about the Passion of Christ*, which was inserted at the end of another Parisian manuscript, Éth. 86 (olim 62), a 17<sup>th</sup> century codex containing a collection of miscellaneous prayers and hymns.<sup>30</sup> In this case, however, the most significant novelty is that the source of the revelation is no longer attributed to three holy women in Jesus’ entourage, but to three European saints well known for their visionary experiences: St. Brigit of Sweden (1303–1373), St. Mathilde of Hackeborn (1241–1299), and St. Elisabeth, Queen of Hungary (1207–1231). Even more intriguingly, this *Revelation about the Passion of Christ*, which provided the textual basis for the re-writing of the *Story of the Passion of Christ*, is not even an Ethiopic production, but the translation into Ge’ez of a Birgittine devotional apocryphon, the *Revelation of Christ’s Wounds*. Derived from the famous *Fifteen Oes* prayers

---

both women as exemplary figures in the new Coptic version of the *First Apocalypse of James* from the recently published Al-Minya Codex, “Let yourself be persuaded by this other (circumstance), which is that of Salome, Mariahmmme, and Arsinoe, whom I shall introduce to you because [they] are worthy of the One Who Is” (27.25–28.2, trans. Kasser–Wurst 2007: 155 and 157). See also *Gospel of Thomas* 61, where Salome asks Jesus, “Who are you, mister? You have climbed onto my couch and eaten from my table as if you are from someone”, and finally enthusiastically proclaims, “I am your disciple” (trans. Meyer 2007: 147).

29 Obviously enough, if we accept the dates attributed to its oldest manuscript copies (see above, nn. 8, 9 and 11).

30 See the description of its contents provided by Zotenberg 1877: 88, who dates the manuscript to the 16<sup>th</sup> century: 1) prayers and readings for the canonical hours, fols. 1<sup>r</sup>–72<sup>r</sup>; 2) prayers and readings for Saturday and Sunday, followed by miscellaneous prayers, fols. 72<sup>v</sup>–102<sup>v</sup>; 3) hymns to the Virgin, fols. 103<sup>r</sup>–119<sup>r</sup> (not “117<sup>v</sup>”); and, 4) in a different and slightly more recent hand, excerpts from the *Twelve Chapters on the Incarnation* attributed to Gregory Thaumaturgus, fols. 119<sup>v</sup> and 121<sup>r</sup>, the *Story of the Passion of Christ* being written, by the same scribe who copied Gregory’s text, on the verso of a folio whose recto (i.e., fol. 120<sup>r</sup>) was left blank.



attributed to St. Brigit,<sup>31</sup> this text was probably written originally in Latin,<sup>32</sup> perhaps towards the end of the 16<sup>th</sup> century, and survives in a 17<sup>th</sup> century Irish version, also translated into English,<sup>33</sup> and a series of 19<sup>th</sup>–20<sup>th</sup> century Italian manuscript, printed, and popular oral versions.<sup>34</sup>

The shadowy presence of the *Revelation of Christ's Wounds* in Ethiopic literature had already been noticed<sup>35</sup> on account of references made to a revelation received by “the three virgins Brigit, Mathilde, and Elisabeth” in the *Dərsanä maḥyāwī*, or *Homily on the Life-giver*, a series of seven sermons on the passion also known under the more descriptive title of *Dərsanä ḥəməmatihu wā-motu lä-ʾĒgziʾənä*, or *Homily on the Passion and Death of Our Lord*, possibly written in the 17<sup>th</sup> century.<sup>36</sup> This is, however, to the best of my knowledge, the first time that the *Revelation about the Passion of Christ*, the Ethiopic version of the *Revelation of Christ's Wounds*, is positively identified and put into relation with the *Story of the Passion of Christ*. In the following pages I will provide a semi-diplomatic edition, together with an English translation, of the Ethiopic text, to which will be added, for comparison's sake, the text of the Italian version published in 1893.<sup>37</sup>

31 “Alongside the gradual development of a Birgittine canon, a number of apocryphal texts came to be associated with the Swedish saint, such as the work known as the ‘Fifteen Oes,’ a sequence of fifteen prayers on Christ’s sufferings at his passion, each beginning with ‘O.’ It was one of the most popular devotions in the fifteenth and sixteenth centuries, available in as many as ten European languages, and particularly popular in England and the Low Countries. It was falsely associated with Birgitta in the fifteenth century and has been attributed to her in numerous editions and translations ever since: a testimony, if one were needed, of the enormous following she left behind her, not only in terms of her prophetic voice and her orthodox upholding of traditional doctrine but also of her influence on private devotion” (Searby –Morris 2006–2012: vol. 1, 25). On the *Fifteen Oes*, see also Gejrot 2000.

32 For a possible clue, see below, n. 39.

33 Published by Flower 1927–1928. Cf. McNamara 1975: 79.

34 See Cocchiara 1957: 14 (a version published in 1814); Rea 1961: 16; Cucciarri 1985: 42–46 (three different versions); Porretti 1995: 286, n. 3; Proja 2002: 144; Galizzi 2004–2005.

35 By the great specialist of apocryphal texts James 1924: 150, n. 1, followed by Flower 1927–1928: 41, and more recently Raineri 2011: 94.

36 Recently translated into Italian by Raineri 2011 (quotations taken from the *Revelation about the Passion of Christ* can be found on pp. 102, 106–108, 110, 123–124 and 141). See also G. Lusini, “Dərsanä maḥyāwī”, *EAE* 2 (2005), p. 138.

37 Taken from Piazzesi 1898–1899: 740–742 (original edition, Fiorenzuola d’Arda: Pennaroli, 1893). I have omitted, however, as secondary (being absent from the Irish version) and irrelevant for the purposes of the present essay, the two reports about the miracles that occurred in Barcelona and Marseille, as well as the final curse on those who work on Sunday

III. 1. Ms. Éth. 86 (olim 62), fol. 120<sup>v</sup>

ክሡታት ፡ ሕማማት ፡ እግዚእነ ፡ ኢየሱስ ፡ ክርስቶስ ፡ መድኃኒ ፡ ዓለም ፡ ዘከሡት ፡ ሎን ፡ ለሠላስ ፡ ቅድሳት ፡ እለ ፡ ይሰመያ ፡ ቅድስት ፡<sup>1</sup> ብረዜዳ ፡ ወቅድስት ፡ ሜቱልዳ ፡ ወቅድስት ፡ ኤልሳቤጥ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ <...><sup>2</sup> ዘከመ ፡ ዘበጥዎ ፡ ጅጊዜያት ፡ ገጸ ፡ በጠብልሎት ፡<sup>3</sup> አጸብዕ ፡ ወከመ ፡ ጸፍዕዎ ፡ መልታሕቶ ፡ ጀወጅጊዜያት ፡ ወከመ ፡ ዘበጥዎ ፡ አፋሁ ፡ ሟጊዜያት ፡ በጠብልሎት ፡ አጸብዕ ፡ ጊዜ ፡ አሰርዎ ፡ ዘከመ ፡ ወድቀ ፡ ዲበ ፡ ምድር ፡ እጊዞ ፡ እምገነት ፡ እስከ ፡ ቤተ ፡ ሐና ፡ ጅጊዜያት ፡ ወከመ ፡ ረገፅዎ ፡ በእግሮሙ ፡ መንገለ ፡ ድኅር ፡ ወቅድመ ፡ ጀወጅጊዜያት ፡ ዘከመ ፡ ዘበጥዎ ፡ መዝራዕቶ ፡ ጅወጅጊዜያት ፡ ወከመ ፡ ዘበጥዎ ፡ እንግድኡሁ ፡ ወከርሦ ፡ ጅጊዜያት ፡ ዘከመ ፡ ዘበጥዎ ፡ እግሮ ፡ ሟጊዜያት ፡ ዘከመ ፡ ዘበጥዎ ፡ አቀሥደሁ ፡ ሟጊዜያት ፡ ዘከመ ፡ ሰሐብዎ ፡ ወአንሥእዎ ፡ እምድር ፡ በሐብል ፡ ወበጸጉረ ፡ ርእሱ ፡ ጀወጅጊዜያት ፡ ዝብጠታት ፡ ዘየአክሉ ፡ ለቀቲል ፡ ለለጅ ፡ ዘነበሩ ፡ በአባሉ ፡ ጀጂ ፡ ገፍዕዎ ፡ ኀበ ፡ ዐምድ ፡ ጅጊዜ ፡ ቀሠፍዎ ፡ አሲሮሙ ፡ በዐምድ ፡ ጅጂ ፡ ወጅጂ ፡<sup>4</sup> ጅወጅጂ ፡ ጊዜያት > ፡ ቅሥፊታት ፡ ወቀሥሳት ፡ ዘበጽሑ ፡ ቦቱ ፡ እስከ ፡ ይትረአዩ ፡ አዕፅምቲሁ ፡ ጅጂ ፡ ጅወጅጂ ፡ ቀሥሳት ፡ ዐቢያን ፡ ዘርእሱ ፡ ጀወጅ ፡ ስቀረታት ፡ ርእሱ ፡ ዘእክሊለ ፡ ሦክ ፡ ጀጂ ፡ ዘከመ ፡ ወድቀ ፡ በፍኖት ፡ እምታሕተ ፡ መስቀል ፡ ጅጊዜያት ፡ ወከመ ፡ ገፍዕዎ ፡ እስከ ፡ አመ ፡ ይስቅልዎ ፡ ጀጊዜያት ፡ ዘከመ ፡ ተፍኡ ፡ ዲበ ፡ ገጹ ፡ ጀወጅጂ ፡ ጊዜያት ፡ ቀሥሳት ፡ ዘኮኑ ፡ ከመ ፡ ሕብረ ፡ ሰማያዊ ፡ ወጸሊም ፡ ጀጂ ፡ ወጅጂ ፡ ወጂ ፡ ሐራ ፡ ዘነበሩ ፡ ምስለ ፡ ንዋየ ፡ ጅጂ ፡ ወጂ ፡ ወካልኣን ፡ ሰብእ ፡ እለ ፡ ነበሩ ፡ ተሊዎሙ ፡ ጀጂወጂ ፡ ወሰሓብያን ፡ በአሕባል ፡<sup>5</sup> ኮኑ ፡ ጀጂ ፡ ነጠብጣብ ፡ ደም ፡ ዘተክዕወ ፡ እምኔሁ ፡ የፀወጃጂ ፡ ጅወጅጂ ፡ ኢይትፈሣሕ ፡ ግሙራ ፡ ወኢይሥሐቅ ፡ ብእሲ ፡ አማኖዊ ፡ ለለኅለየ ፡ ወትረ ፡ እሎ<ግ>ተ ፡ ሕማማት ፡ በጽድቅ ፡ ኩሎ ፡ ጊዜ ፡ ፡

1 Ms. ቅድስት ፡ (sic), with ስ added over the line by a corrector | 2 A few words have probably been omitted | 3 Ms. በጠብሎት ፡ (sic), with ል added over the line | 4 Ms. ጅጂ ፡ ጅጂ ፡, with ወ added over the line | 5 Ms. probably በሐብል ፡, corrected with አ added over the line.

Revelation about the passion<sup>1</sup> of our Lord Jesus Christ, the Savior of the world, which he revealed to the three holy women called St. Brigit (*Bräzedä*), St. Mathilde (*Metelda*) and St. Elizabeth (*Eläsabet*). These are <...>. How they struck his face 20 times with (their) fingers folded up. How they slapped his cheek 120 times. How they struck his mouth 30 times with (their) fingers folded up when they tied him up. How he fell to the ground 7 times when he was taken from the garden to Anna's house. How they kicked him with their feet 140 times on the back and on the front. How they struck his shoulder 62 times. How they struck his chest and his belly 20 times. How they struck his

probably taken from *The Epistle of Christ from Heaven*, on which see now Miceli forthcoming.

feet 37 times. How they struck his legs 80 times. How they dragged and caused him to rise from the ground by a rope and by the hair of his head 305 times. The strokes that he received on his flesh,<sup>2</sup> each of them almost killing him, were 190. They treated him violently against a pillar 1 time. Having tied (him) up to the pillar, they scourged him 6,666 (times). The beatings and the wounds inflicted on him,<sup>3</sup> to the point that his bones became visible, were 666. The large wounds of his head were 72. The holes in his head (made) by the crown of thorns were 1,000. How he fell in the street under the cross 5 times, and how they treated him violently 3 times until they crucified him. How they spat on his face 73 times. The wounds that became blue and black were 1,190. The soldiers who were there with their weapons were 580, and the other people who were there were 230. Those who were dragging (him) with ropes were 3. The drops of blood that were poured from him were 1,925. A faithful man should neither rejoice at all nor laugh every time he reflects assiduously upon these sufferings with righteousness all the time.

1 Literally, “revealed sufferings” | 2 Literally, “the strokes that were on his flesh” – one should note that **አባል** : can also mean “genitals” | 3 Literally, “and the wounds that reached him”.

### III. 2. The Italian Version Published in 1893

#### LETTERA DI GESÙ CRISTO.

DELLE GOCCIE DI SANGUE CHE SPARSE N. S. G. C. MENTRE ANDAVA AL CALVARIO. Copia di una lettera di Orazione ritrovata nel Santo Sepolcro di N. S. G. C. in Gerusalemme, conservata in una cassa d'argento da S. Santità, e dagli Imperatori ed Imperatrici cristiani. Desiderando Santa Elisabetta Regina d'Ungheria, Santa Matilde e Santa Brigida sapere alcune cose della Passione di Gesù Cristo, facendo fervorose e particolari orazioni, mercé le quali gli apparve

*Gesù Cristo favellando con esse e così dicendo:*

Sappiate che i soldati armati furono 150, quelli che mi condussero legato furono 23, gli esecutori di giustizia 83, i pugni che ricevevi alla testa furono 150 e nel petto 108, i calci nelle spalle 80, e fui trascinato con corde e per i capelli 23 volte, natte e sputi nella faccia furono 180, battiture nel corpo 6666, battiture nel capo 110, mi diedero un urtone, notate nel cuore, fui alzato in aria per i capelli ad ore 21, ad un tempo mandai 120 sospiri, fui trascinato e tirato per la barba 23 volte, piaghe nella testa 20, spini di giunchi marini 72, punture di spine nella testa 100, spine mortali nella fronte 3, dopo flagellato e vestito da re di burla, piaghe nel corpo 1000. I soldati che mi condussero al calvario fu-

rono 908, quelli che mi guardarono furono 3, gocce di sangue che sparsi furono 28430, e chi ogni giorno recita 7 *Pater, Ave* e *Gloria* per lo spazio di 15 anni per compiere numero delle gocce di sangue che ho sparso, gli congedo 5 grazie:

- 1°. L'indulgenza plenaria e remissione di tutti i peccati;
- 2°. Sarà liberato dalle pene del purgatorio;
- 3°. Se morrà prima di compiere detti 15 anni, per esso sarà come li avesse compiuti;
- 4°. Sarà come fosse morto ed avesse sparso tutto il sangue per la Santa Fede;
- 5°. Scenderò io dal cielo a prendere l'anima sua e quella dei suoi parenti fino al quarto grado.

Quegli che porterà questa orazione non morirà annegato, nè di mala morte, né di morte improvvisa, sarà liberato dal contagio e dalla peste, dalle saette, e non morirà senza confessione, sarà liberato dai suoi nemici, e dal potere della Giustizia, e da tutti i suoi malevoli e da falsi testimoni.

Le donne che non possono partorire, tenendola addosso, partoriranno subito e usciranno di pericolo.

Nella casa ove sarà questa Orazione non vi saranno tradimenti nè di cose cattive, e 40 giorni prima della sua morte, quello che l'avrà sopra di sè vedrà la Beata Vergine Maria, come dice S. Gregorio papa.

(...) Quelli che giudicheranno che questa lettera non sia scritta per opera divina e dettata dalla Sacratissima bocca di Dio, e quelli che la terranno maliziosamente nascosta senza pubblicarla ad altre persone, saranno maledetti da Dio e confusi nel giorno del Giudizio, e chi invece la pubblicherà, se avesse tanti peccati purchè veramente pentito di avermi offeso, e ancora avendo fatto qualche ingiuria al suo prossimo, chiedendomi scusa, io gli cancellerò i suoi peccati, quelli che copieranno questa divozione e la leggeranno, oppure la faranno leggere, giammai periranno e saranno liberi da tutte le tentazioni.

### III. 3. Comparisons and Implications

In both Ethiopic texts, the *Revelation about the Passion of Christ* and the *Story of the Passion of Christ*, the *incipit* and the final reaction of the narrator are, at the same time, relatively similar and significantly different from the Irish and the Italian versions. As for the central description of Jesus' sufferings, each text has adopted a specific pattern: 1) in the Irish and the Italian versions Jesus himself is the first person narrator who keeps repeating, "I received a certain number of injuries"; 2) in the *Story of the Passion of Christ* one of the holy women seems to be the third person narrator who informs the

reader that “a certain number (are) the times that they inflicted on him (i.e., Jesus) such-and-such injuries”; while 3) in the *Revelation about the Passion of Christ* it is the voice of an external narrator who tells “how they inflicted on him (i.e., Jesus) such-and-such injuries a certain number of times”. The nature and number of these mistreatments are eminently variable from one version to the next, but both the *Revelation of Christ’s Wounds* and the *Revelation about the Passion of Christ* significantly agree on the final mention of “the drops of blood” that Jesus lost on his way to Calvary, a precision omitted in the *Story of the Passion of Christ*.

Not so surprisingly, the discovery of the *Revelation about the Passion of Christ* allows us to solve a few textual problems of the *Story of the Passion of Christ* and to reconstruct some aspects of its genesis. Thus, concerning the original meaning of the expression በጠብልሎት ፡ አጸብዕ ፣, “with the fingers folded up”, discussed above, two passages of manuscript Éth. 86<sup>38</sup> clearly show that such an expression is simply an attempt to convey the idea that Jesus was actually *punched* by his persecutors,<sup>39</sup> as we can explicitly read in the Italian version, *i pugni che ricevei alla testa furono 150 e nel petto 108*, “the punches I received on the head were 150, in the chest 108”. Moreover, at the very end of the initial section of the *Revelation about the Passion of Christ*, something is missing from the Ethiopic text of Éth. 86 after እሉ ፡ እመንቱ ፣, “these (masculine) are...”. Apparently, the Ethiopian scholar who felt the need to rewrite this text, when confronted with the difficulties of its first lines, preferred to identify the three unfamiliar receivers of the revelation<sup>40</sup> with three well-known followers of Jesus, and having interpreted the expression በጠብልሎት ፡ አጸብዕ ፣ as a reference not to throwing punches at Jesus, but to preparing his body for the entombment, completed the last defective sentence of the introduction as (እማንቱ ፣) ዘጠብለላሁ ፡ በጠብልሎት ፡ አጸብዕ ፣, “(they are) those who wrapped him with the fingers folded up”.

The most logical conclusion to this state of affairs is that, on the one hand, the Ethiopic *Revelation about the Passion of Christ* is not dependent on the Irish or the Italian versions of the *Revelation of Christ’s Wounds*, but derives from another stream of its manuscript tradition, most probably from a

38 ዘከመ ፡ ዘበጥዎ ፡ ጽጌይያት ፡ ገጽ ፡ በጠብልሎት ፡ አጸብዕ ፡ (...) ወከመ ፡ ዘበጥዎ ፡ አፋሁ ፡ ጽጌይያት ፡ በጠብልሎት ፡ አጸብዕ ፣, “How they struck his face 20 times with (their) fingers folded up. (...) How they struck his mouth 30 times with (their) fingers folded up”.

39 Then, በጠብልሎት ፡ አጸብዕ ፣ could be an awkward rendering of the Latin *digitis convolutis* or the like.

40 In spite of their presence in the *Homily on the Life-giver* (see above, n. 36).

now lost Latin text brought to Ethiopia by Catholic missionaries and translated some time before their expulsion from the country in 1632.<sup>41</sup> On the other hand, the *Story of the Passion of Christ* is an inner-Ethiopic rewriting of the *Revelation about the Passion of Christ*, whose manuscript witnesses share a significant set of literary innovations.

#### IV. In Conclusion, the Persistence of Apocryphal Hermeneutics in the Long Term

The reconstruction of the adventures of a Birgittine apocryphon offers already a series of fascinating perspectives on the cultural contacts between Europe and 17<sup>th</sup> century Ethiopia, and on the ability of Ethiopian civilization to absorb and recycle exogenous influences. The production of a brand new apocryphal text in the 18<sup>th</sup>–19<sup>th</sup> century as successful as the *Story of the Passion of Christ* is even more telling.

Concerning the former, more than twenty years ago I concluded a historical survey of Ethiopian apocryphal literature with a strong refutation of Ignazio Guidi and Carlo Conti Rossini's highly positivistic conclusions about the predilection of Ethiopians for magical and apocryphal texts on account of their African roots.

The conservation of certain apocrypha was, at first, the result of the translation of a corpus of Greek texts that had not been censored and, subsequently, the consequence of a major religious reform. "The psychology of a people in whose veins flows so much Kushite blood" played no part in this; the Ethiopians were not more enthusiastic about apocrypha and apocalyptic than any of the other Christian peoples of the Middle Ages, Eastern or Western.<sup>42</sup>

The discovery of a European borrowing beyond the *Story of the Passion of Christ* dramatically confirms the accuracy of my former verdict: in this case, fresh apocryphal material was probably brought to Ethiopia by Spanish and Portuguese missionaries as part of a strategy to seduce the Ethiopian population with the help of European popular literature. In the end, Ethiopian orthodox faithful were able to get rid of the missionaries and their propaganda while keeping what they had found useful to them: a new apotropaic text attributed to Jesus' closest disciples.

---

41 See, in general, Pennec 2003; Cohen Shabot–Martínez d'Alòs-Moner 2006; Cohen 2009 (notably 98–100, on the translations from Latin or Portuguese to Ge'ez).

42 Piovanelli 1993: 212–213 [ET, 101].

More recently, I argued that, contrary to an *opinio* that has become especially *communis* among specialists of (early) Christian apocryphal literature, the watershed of the 3<sup>rd</sup> century C.E. did not bring an end to the rewriting and production of new apocryphal texts. Rather, such a process, which was never interrupted during Late Antiquity, the Middle Ages, or even in modern times, is still operational in the novels, movies, and other artistic works that contemporary authors devote every day to the “memorial traditions” of early Christianity.<sup>43</sup> In this regard, the discovery of the *Story of the Passion of Christ*, a newly fabricated Ethiopian apocryphal text, is definitive confirmation of the persistence of such apocryphal hermeneutics in the long term.<sup>44</sup>

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Bauckham, R. 2002, *Gospel Women: Studies of the Named Women in the Gospels*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans.
- Budge, E.A.W. 1929, *The Bangle of Righteousness: An Ethiopian Book of the Dead. The Ethiopic Text of the ልፋፋ፡ ጽድቅ፡ in Facsimile from Two Manuscripts in the British Museum* = Luzac Semitic Text and Translation Series 19, London: Luzac & Co.
- Chernetsov, S. 2006, “Ethiopian Magic Texts”, *Forum for Anthropology and Culture* 2, pp. 188–200.
- Cocchiara, G. 1957, *Il folklore siciliano. L’arte del popolo siciliano*, Palermo: Flaccovio.
- Cohen, L. 2009, *The Missionary Strategies of the Jesuits in Ethiopia (1555–1632)* = Äthiopistische Forschungen 70, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Cohen Shabot, L. – A. Martínez d’Alòs-Moner 2006, “The Jesuit Mission in Ethiopia (16<sup>th</sup>–17<sup>th</sup> Centuries): An Analytical Bibliography”, *Aethiopica* 9, pp. 190–212.
- Cucciari, N. 1985, *Magia e superstizione tra i pastori della Bassa Gallura*, Sassari: Chiarella.
- Dillmann, A. 1865, *Lexicon linguae Aethiopicae*, Lipsiae: Weigel.
- EAe = S. Uhlig (ed.), *Encyclopaedia Aethiopica*, 1: A–C; 2: D–Ha; 3: He–N; (in cooperation with A. Bausi), 4: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz, 2003, 2005, 2007, 2010.

43 See especially Piovaneli 2005; 2006.

44 Lorenzo DiTommaso kindly informed me that the English translation of a “German (...) charm for easy deliverance” can be found in Henderson 1866: 137. This short text runs as follows: “Thus said Christ: I received 102 blows on the mouth from the Jews in the Court, and 30 times was I struck in the garden. I was beaten on the head, arm, and breast 40 times, on shoulders and legs 30 times; 30 times was my hair plucked, and I sighed 127 times. My beard was pulled 72 times, and I was scourged with 6,666 strokes. A thousand blows were rained on my head with the reed, smiting the thorny crown. Seventy-three times was I spat in the face, and I had in my body 5,475 wounds. From my body flowed 30,430 blood drops. All who daily say seven Our Fathers and seven Hail Maries, till they have made up the number of my blood drops, shall be relieved of pain in childbirth.” Despite the omission of the *incipit*, this is another version – a new one! – of the *Revelation of Christ’s Wounds*.

- Erbetta, M. 1966–1981, *Gli apocrifi del Nuovo Testamento*, I-IV, Torino: Marietti.
- Euringer, S. 1940, “Die Binde der Rechtfertigung (Lefâfa şedek)”, *Orientalia* n.s. 9, pp. 76–99 and 244–259.
- Flower, R. 1927–1928, “The Revelation of Christ’s Wounds”, *Béaloideas: The Journal of the Folklore of Ireland Society* 1, pp. 38–45.
- Fusella, L. 1994, “*Maṣḥafa heywat et Mangada samāy* d’après onze manuscrits inédits”, in: C. Lepage et al. (éds), *Études éthiopiennes. Actes de la X<sup>e</sup> Conférence internationale des études éthiopiennes* (Paris, 24–28 août 1988), I, Paris: Société française pour les études éthiopiennes, pp. 363–367.
- Galizzi, F. 2004–2005, “Orazioni ed Epistole ad uso salvifico”, *Quaderni brembani* 3, pp. 4–7.
- Gejrot, C. 2000, “The Fifteen Oes: Latin and Vernacular Versions. With an Edition of the Latin Text”, in: B. Morris – V. O’Mara (eds), *The Translation of the Works of St. Birgitta of Sweden into the Medieval European Vernaculars = The Medieval Translator* 7, Turnhout: Brepols, pp. 213–238.
- Gibson, M. 2004, *The Passion of the Christ*, New York – Los Angeles: Newmarket Films.
- Grébaut, S. – E. Tisserant 1935–1936, *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani – Barberinianus Orientalis* 2 – *Rossianus* 865, I-II, In *Bybliotheca Vaticana*.
- Henderson, W. 1866, *Notes on the Folk Lore of the Northern Counties of England and the Borders* (with an Appendix on Household Stories by S. Baring-Gould), London: Longmans, Green, and Co.
- James, M.R. 1924, *The Apocryphal New Testament: Being the Apocryphal Gospels, Acts, Epistles, and Apocalypses, with Other Narratives and Fragments Newly Translated*, Oxford: Clarendon.
- Kasser, R. – G. Wurst (eds) 2007, *The Gospel of Judas together with the Letter of Peter to Philip, James, and a Book of Allogenes from Codex Tchacos: Critical Edition*, Washington, D.C.: National Geographic.
- Leslau, W. 1987, *Comparative Dictionary of Ge‘ez: Ge‘ez–English/English–Ge‘ez*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Marrassini, P. 1981, *Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Yohannes l’Orientale. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata* = *Quaderni di semitistica* 10, Firenze: Università di Firenze.
- Marrassini, P. 1989, “Quarto libro di Ezra”, in: P. Sacchi (a c.), *Apocrifi dell’Antico Testamento*, II = *Classici delle religioni*, Torino: Unione tipografico-editrice torinese, pp. 235–377.
- Marrassini, P. 1994, “L’Apocalisse di Pietro”, in: Yaqob Beyene et al. (a c.), *Etiopia e oltre. Studi in onore di Lanfranco Ricci* = *Studi africanistici Serie etiopica* 1, Napoli: Istituto Orientale di Napoli, pp. 171–232.
- Marrassini, P. 1999, “Gli apocrifi etiopici: alcune osservazioni”, in: N. del Gatto (a c.), *Corso di perfezionamento in Storia del Cristianesimo Antico diretto da Luigi Cirillo e Giancarlo Rinaldi. Atti. Napoli marzo-giugno 1996* = *Serie didattica* 2, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 238–266.
- Marrassini, P. 2004, “Gli apocrifi del Nuovo Testamento nelle lingue e letterature orientali”, in: A. Lenzuni (a c.), *Apocrifi del Nuovo Testamento* = *Lecture patristiche* 10, Bologna: Dehoniane, pp. 181–194.
- Marrassini, P. 2008, Review of G. Colin, *La Gloire des Rois (Kebra Nagast), épopée nationale de l’Éthiopie* = *Cahiers d’Orientalisme* 23, Genève: Cramer, 2002, in: *Bibliotheca Orientalis* 65, cols. 798–810.



- Marrassini, P. – R. Bauckham 1997, “L’Apocalypse de Pierre”, in: F. Bovon – P. Geoltrain (éds), *Écrits apocryphes chrétiens*, I = Bibliothèque de la Pléiade 442, Paris: Gallimard, pp. 745–774.
- McNamara, M. 1975, *The Apocrypha in the Irish Church* = Manuscript Studies – Guides Series, Dublin: Institute for Advanced Studies.
- Meyer, M. (ed.) 2007, *The Nag Hammadi Scriptures: The International Edition*, New York: HarperOne.
- Miceli, C.A. forthcoming, “The Epistle of Christ from Heaven: A New Translation and Introduction”, in: T. Burke – B. Landau (eds), *More New Testament Apocrypha*, Grand Rapids (Mich.): Eerdmans.
- Pennec, H. 2003, *Des jésuites au royaume du Prêtre Jean (Éthiopie). Stratégies, rencontres et tentatives d’implantation, 1495–1633*, Paris: Centre Culturel Calouste Gulbenkian.
- Piazzesi, V. (ed.) 1898–1899, *Acta Sanctae Sedis. In compendium opportune redacta ac illustrata*, XXXI, Romae: Congregatio de Propaganda Fide.
- Piovaneli, P. 1993, “Les aventures des apocryphes en Éthiopie”, *Apocrypha* 4, pp. 197–224 [English tr., “The Adventures of the Apocrypha in Ethiopia”, in: A. Bausi (ed.), *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopian* = Variorum, The Worlds of Eastern Christianity (300–1500) 4, Farnham, Surrey: Ashgate, 2012, pp. 87–109].
- Piovaneli, P. 2005, “What Is a Christian Apocryphal Text and How Does It Work? Some Observations on Apocryphal Hermeneutics”, *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 59, pp. 31–40.
- Piovaneli, P. 2006, “Qu’est-ce qu’un ‘écrit apocryphe chrétien,’ et comment ça marche? Quelques suggestions pour une herméneutique apocryphe”, in: S.C. Mimouni – I. Ullern-Weitè (éds), *Pierre Geoltrain, ou comment “faire l’histoire” des religions. Le chantier des “origines”, les méthodes du doute et la conversation contemporaine entre les disciplines* = Bibliothèque de l’École pratique des hautes études, Sciences religieuses 128, Turnhout: Brepols, pp. 173–186.
- Piovaneli, P. 2012, “Thursday Night Fever: Dancing and Singing with Jesus in the Gospel of the Savior and the Dance of the Savior around the Cross”, *Early Christianity* 3, pp. 229–248.
- Piovaneli, P. 2013a, “The Apocryphal Legitimation of a ‘Solomonic’ Dynasty in the *Kəbrä Nəgäst* – A Reappraisal”, *Aethiopica* 16, pp. 7–44.
- Piovaneli, P. 2013b, “Rewriting: The Path from Apocryphal to Heretical”, in: W. Mayer – B. Neil (eds), *Religious Conflict from Early Christianity to the Rise of Islam* = Arbeiten zur Kirchengeschichte 121, Berlin – Boston: de Gruyter, pp. 87–108.
- Piovaneli, P. 2013c, “Entre oralité et (ré)écriture. Le genre des *erotapokriseis* dans les dialogues apocryphes de Nag Hammadi”, in: M.-P. Bussières (éd.), *La littérature des questions et réponses dans l’Antiquité profane et chrétienne: de l’enseignement à l’exégèse. Actes du séminaire sur le genre des questions et réponses tenu à Ottawa les 27 et 28 septembre 2009* = Instrumenta Patristica et Mediaevalia 64, Turnhout: Brepols, pp. 93–103.
- Porretti, F. 1995, *Volterra segreta. Storie e leggende dal cuore della Toscana*, Roma: Newton & Compton.
- Proja, G.B. 2002, *Uomini, diavoli, esorcismi. La verità sul mondo dell’occulto*, Roma: Città Nuova.
- Raineri, O. 1989, “I manoscritti Vaticani Etiopici 300–323. Inventario analitico”, *Quaderni utensens* 7 (13/14), pp. 105–144.
- Raineri, O. 1990, *Catalogo dei rotoli protettori etiopici della collezione Sandro Angelini*, Roma: Pia Unione Preziosissimo Sangue.

- Raineri, O. 2000, *Codices Comboniani Aethiopici* = Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices Manu Scripti Recensiti 47, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Raineri, O. 2004, *Inventario dei manoscritti Cerulli etiopici*, Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana.
- Raineri, O. 2011, “Omelia del Salvatore (Trattato etiopico sulla passione di Cristo)”, *Orientalia Christiana Periodica* 77, pp. 93–151.
- Rea, D. 1961, *Il re e il lustrascarpe. Racconti*, Milano: Mondadori.
- Searby, D. – B. Morris 2006–2012, *The Revelations of St. Birgitta of Sweden*, I–III, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Six, V. 1999, *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee*. Teil 3. *Nebst einem Nachtrag zum Katalog der äthiopischen Handschriften deutscher Bibliotheken und Museen* = Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland 20/3, Stuttgart: Steiner.
- Strelcyn, S. 1954, *Catalogue des manuscrits éthiopiens* (Collection Griaule), Tome IV: *Éthiopien* 373 (Griaule 69) – *Éthiopien* 674 (Griaule 366). *Nouvelles acquisitions: Éthiopien* 301 – 304, 675 – 687, Paris: Imprimerie nationale.
- Tedros Abraha – Daniel Assefa 2010, “Apocryphal Gospels in the Ethiopic Tradition”, in: J. Frey – J. Schröter (hrsg.), *Jesus in apokryphen Evangelienüberlieferungen. Beiträge zu ausserkanonischen Jesusüberlieferungen aus verschiedenen Sprach- und Kulturtraditionen* = Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 1/254, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 611–653.
- Tesfa Gebre Selassie 1969–1970 (1961 E.C.), **ጸሎት ፡ በእንተ ፡ ልፋ፡ ፡ ጽድቅ ፡ ወመንገድ ፡ ሰማይ ፡ ወዜና ፡ ሕግማቲሁ ፡ ለክርስቶስ ፡**, Addis Abāba: Tesfa Printing Press.
- Turaiev, B.A. 1908, *Lefāfa-Sedeq. Svitok opravdanija* = Pamjatniki efiopskoj pis'mennosti 7, St. Petersburg: V.F. Kershbauma.
- Wion, A. 2011, “Onction des malades, funérailles et commémorations: pour une histoire des textes et des pratiques liturgiques en Éthiopie chrétienne”, *Afriques* 3, §§ 1–57 (<http://afriques.revues.org/921>).
- Zotenberg, H. 1877, *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale*, Paris: Imprimerie nationale.

Pierluigi Piovanelli  
University of Ottawa  
piovanel@uottawa.ca



GLORIA ROSATI

### **The Stela of the ‘Master-Sculptor’ Shen-Setji: A Review**

The stela I am interested in belongs to a group of documents which are fundamental ones to reconstruct the history of the national sanctuary of Osiris at Abydos during the Middle Kingdom. I had to study it when I was gathering documents for my dissertation at the University of Florence, while at the same time I was preparing my last examinations on different subjects, such as Semitic Philology with the Assistant Paolo Marrassini. I wish to dedicate in memory of him my little contribution, looking back at a fruitful and untroubled period.

Stela Los Angeles County Museum of Art 50.33.31 (fig. 1; formerly A.5141.50–876; limestone, h. cm 88,9 x 38,1<sup>1</sup>) is reported to come from Abydos<sup>2</sup> though its history is quite complex: seen for the first time in Rome, after a series of acquisitions it was presented to the Los Angeles Museum by Mr. W.R. Hearst in 1935. Its provenance is assured however by textual data.

It was published for the first time by R.O. Faulkner in 1952<sup>3</sup> and is usually considered in the principal studies concerning autobiographies, history and religion of the Middle Kingdom.<sup>4</sup> It seems that everything has been told about this stela and its topics;<sup>5</sup> nevertheless, in my opinion, for its importance

---

1 As reported in the file of the Museum website (<http://collections.lacma.org/node/230235>): the stone is still kept mounted in a concrete rectangular block, so it is not possible to measure the thickness.

2 C(apt) 1931: 135.

3 Faulkner 1952: 3–5 with Pl. I.

4 The main additions to its first edition are actually Lichtheim 1988: 90–92; Obsomer 1995: 542–546. Lately, some passages translated in Favry 2009: 188, 191, 194. Strangely, it is not considered in Spiegel 1973.

5 As a matter of fact, it seems that anyone who has commented upon this monument so far has never seen it personally, probably from the very first publication (Faulkner 1952: 3 and

it can be presented still and reviewed for several purposes and firstly in a teaching program. So I think it's not useless to review the situation and to resume here its main points.

### *General description*

Upright rectangular slab with rounded top, quite slender (its height more than twice its width). Quite good conservation, though the bottom right corner is lost, and the bottom edge chipped; a few parts chipped and scraped off in the right edge and in the lunette. Decoration on the whole surface, without borders or incised outlines: on the lunette and nearly a half of the rectangular field, main hieroglyphic inscription of 15 lines,<sup>6</sup> right to left, plus date and elongated cartouche at the top of the lunette. Below, three registers: (1) two sitting couples and offering bearers; (2) and (3) row of twelve relatives in each one. Under the third register, a line of personal names, which have bigger determinatives, perhaps replacing figures.

### *Translation*

#### *Lunette, top:*

Year [...] under [the Person of:]

[(Long) live (?) Horus ] Ankh-mesut<sup>a</sup>, King of Upper and Lower Egypt Kheperkara, beloved by Osiris, may he live<sup>b</sup> forever.

#### *Main text:*

An offering which [the King] has given, and Osiris Khentimentyu, Lord of Abydos, and Wepwawet Lord of the Sacred Land, and Anubis [Who is above] his Mountain: may he give<sup>c</sup> an invocation-offering of a thousand of bread and beer, a thousand of oxen and fowl, a thousand of alabaster vases

---

n. 4), and myself, alas, as well. So we do not know yet details that could be interesting: e.g. traces of colors on the figures and in the inscriptions, which however are not visible in the image to be found in the Museum website (see n. 1): the surface of the stone looks rather dark.

6 Inscribed lines are separated by incised parallel lines, which however are not visible, and very probably absent, under lines 3–5 of the main text. A long text filling both lunette and a large part of the field is not unusual on MK stela, at least early in the period. A similar very tall and narrow stela, though rectangular, and so without lunette, but with elongated cartouche including even the date, is BM 572: Simpson 1974: pl. 12.

and clothing, and a thousand of all pure things to the *ka* of the honoured<sup>7</sup> one, the Director of Sculptors Shen-setji<sup>d</sup>, justified.

He was promoted to this temple complex<sup>e</sup>, the estates and towns of eternity, the splendid district of the gods, whose arrangement is superior to any place<sup>f</sup> and with which this god is content; the shrine of the thrones of Geb, keeping secret the mysteries in Abydos; the sanctuary<sup>g</sup> of Anubis, toward which Ra lights up his face<sup>h</sup>. He makes gift of life in the West<sup>i</sup>, and his heart is glad thereby.

I have come in peace to this chapel<sup>j</sup> which I have made in the western horizon of Abydos in the Ta-Wer province, in the place of eternity and continuity, the Terrace<sup>k</sup> of the August God. The honoured one, the Director of Sculptors Shen-setji, he says: O you living upon earth<sup>l</sup>, who love life and hate death, when you'll follow<sup>m</sup> Wepwawet in all his movements, and your heart enjoys life upon earth, you shall give me an invocation-offering at the feast<sup>n</sup> of the month and of half-month, the feast of the Opening of the Year, the First (Procession) and the Great Procession, the feast of Thot, when the God comes (?), the *wag*-feast, the *rekeh*-feast, (the feast of) Sokar, the New Year feast, the *sadj*(-feast), the Min processions, the *haker*-feasts, the feast of spending the night (or: the vigil) in *Peqer*, the feast of Numbering (*tnwt*), the feasts of the Five-Days-Above-the-Year, (all) the beautiful feasts of the temple of Osiris, (namely, to) the honoured one Shen-setji. You shall then say: a thousand of bread and beer, a thousand of oxen and fowl, a thousand of alabaster vases and clothing, a thousand of all pure things<sup>o</sup> coming forth in the presence of the Great God, for the honoured one, the Director of Sculptors Shen-setji, born by Iyt.<sup>8</sup>

I was a sculptor in Amenemhet-itj(u)-taui<sup>p</sup>, given life forever; I have come then <to> this temple complex to work under the Person of the King of Upper and Lower Egypt Kheperkara<sup>q</sup>, beloved by Khentimentyu Lord of Abydos, given life like Ra forever and ever.

### Commentary

<sup>a</sup> Faulkner 1952: 4 suggests that this Ankh-mesut should be the Nebty-name of Senwosret I, because in his opinion the preceding room is too much

7 This is of course a conventional translation: cfr. one of the 'classic' contribution to the subject and one of the more recent ones, Sainte Fare Garnot 1941 and Jansen - Winkeln 1996.

8 Ranke, PN I 11,11

for the Horus-name only. In my opinion, as in Obsomer's,<sup>9</sup> the line would result in very crowded signs. I prefer therefore to integrate the Horus-name only, the more so as the royal titulary could even be preceded by *ḥ*, as in the stela CGC 20515, year 10 of Senwosret I,<sup>10</sup> which shows a similar formulation at the top of the lunette: *rnpt-sp10 ḥr ḥm n //* [long heaven-sign over the elongated cartouche] *ḥ nswt-bity Ḥpr-k3-R<sup>c</sup> mry Ḥnty-īmntyw ḥ dt*, "Year 10 under the Person of :/ (Long) live the King of Upper and Lower Egypt Kheperkara, beloved of Khentimentyu, may he live forever"; or stela Leiden V 2,<sup>11</sup> with the same arrangement and identical long heaven-sign over the cartouche, just like the previous one: *rnpt-sp 9 // ḥ Hr ḥ nswt ntr nfr Ḥpr-k3-R<sup>c</sup> mry Wsir nb 3bdw dī ḥ*, "Year 9. (Long) live Horus Ankh-mesut, the Perfect God Kheperkara, beloved of Osiris Lord of Abydos, given life". This peculiar palaeographic feature, the elongated cartouche, whether with or without the heaven-sign on top, is not uncommon, especially in the first half of the Twelfth dynasty. Using the list of dated stelae in Simpson 1974: 26–29, the following ones show this feature: Leiden V 2 and Louvre C 2, both Senwosret I, 9; CGC 20026 and CGC 20515, both Senwosret I, 10; Alnwick 1932, Senwosret I, 13; Louvre C 166, Senwosret I, 17; CGC 20542, Senwosret I, 24; BM 572, Senwosret I, 39; Leiden V 4, Amenemhet II, 2; BM 828, Amenemhet II, 3; Louvre C 4, Amenemhet II, 8; Louvre C 243, Amenemhet II, 14; Berlin Inv. 1190, Amenemhet II, 23. An even more unusual one, containing only well-wishing words for the king, Amenemhet I, is incised on the back of a statue from Khatana.<sup>12</sup> In the second part of the dynasty this kind of cartouche design seems vanishing, at least on Abydene stelae.<sup>13</sup>

<sup>b</sup> The *ḥ*-sign is partially visible, so the reading is certain, instead of *ḥq3-dt*, though suitable, as in Faulkner's translation. See also the preceding note. It is still a problem to understand why some private monuments bear a

9 Obsomer 1995: 543

10 Simpson 1974: pl. 46

11 Boeser 1909: pl. VI.

12 Statue Cairo JE 60520: Gauthier 1935; Sourouzzian 2005: pl. II b.

13 This is a general remark, of course: the long cartouche does exist much time before (e.g. in the famous relief of Snofru from Wadi Maghara: Gardiner-Peet-Černý 1952, Pl. II), and during the Twelfth dynasty in fact it is kept on stelae recording missions to quarries: e.g. Gardiner-Peet-Černý 1952, nos. 27, 28 (Amenemhet III, 41 and 42); Engelbach 1933: 71, 73 and Pl. IV; and on statues as well (Lorand 2011: 65; Sinai no. 79, Senwosret II). I have come across two much later stelae which show perhaps an archaizing revival of this pattern during the Nineteenth Dynasty: Pierret 1874: 66, stela Louvre Entrée 3629, Merenptah; Pierret 1878: 134, stela Louvre C 218, Ramesses II.

date; in this case however we could relate this official detail to the short record at the end of the main text, Shen-setji's transfer from the Residence to Abydos.<sup>14</sup>

<sup>c</sup> The main text begins with the offering formula<sup>15</sup> where three gods are named, Osiris Khentimentyu, Wepwawet and Anubis, whilst a singular subjunctive *di.f*, not a plural *di.sn*, is used to introduce the following requests. The case is not an exceptional one, because such mistakes (?) are very common, and Franke<sup>16</sup> rightly pointed out their relatively wide rate. With regard to this last point, I observed this peculiarity in many offering formulas including a deified king: after *hṯp-di-nswt* and the names of the gods, the singular *di.f* is often used, instead of the plural one should expect, considering the number of the gods previously named.<sup>17</sup> As these 'mistakes' occur very often, and more often than usual under such conditions, I think that they deserve consideration. Moussa and Altenmüller already observed this oddity and did not think of sheer coincidence, at least with regard to two instances of the Middle Kingdom involving the deified Wenis.<sup>18</sup> They thought that the god in the formulas they were examining (Ptah and Ptah-Sokar respectively) and the deified king could have been considered as one divine being. Franke suggested that the last male god could be meant, and pointed out that a specific formula of request (*di.f mw*, "may he give water"<sup>19</sup>) is not known in a plural version and so may have affected the scribes' 'orthodoxy' every time. As for me, I cannot suggest at present any possible explanation,<sup>20</sup> but it is evident that at least in many cases, as the Swiss stela I mentioned before, such a solution does not work.

14 See however Lichtheim 1988: 74, 84, 92, who does not support a connection between missions and dates.

15 The scientific debate on this topic is 'restless': lately Satzinger 1997; resumé and a "challenge" by Franke 2003 (whom I am following here), who argued that there was no Middle Kingdom re-interpretation of the offering formula, as no clear example of a dative construction with *n* before the God(s) name(s) can support it. For later Middle Kingdom see also Postel 2009 and Ilin – Tomich 2011.

16 Franke 2003:49–52.

17 Among many instances, I wish to point out e.g. a Thirteenth dynasty stela in a private Swiss collection (Schlögl ed. 1978: 47–48 nr. 155), with the sequence *hṯp-di-nswt* + Amon-Ra + deified king Mentuhotep II + "all the gods of the West" + *di.f*!

18 Moussa - Altenmüller 1975, 95, a; Moussa 1971.

19 Barta 1968: Bitte 25; Franke 2003: 52.

20 Could the first 'god', not the last male one, be meant, that is the King himself?



<sup>d</sup> Reading corrected by Berlev 1976: 326 n.1, in fact cfr. Ranke, PN I 328,29–30; 329,1 (female, *šnt-stj*). Ranke, PN II 319,2, lists the examples of this stela, which he files as *šn* (as Faulkner does), but in PN II 390 advises that PN I 328, 29–30 could be the same names as those recorded for our stela. He suggests also a possible translation: “dessen Geruch krank ist”, or “der/die an Geruch leidet” (II 24), anyhow nowadays we would consider it as an unpleasant personal name to be borne as long as one lives, even if referring to the peculiar milk smell of a newborn child. Cfr. Wb IV 503,7, and 503, 8–9 (Gr), “Schlechtes”.

<sup>e</sup> Translation suggested by Baines 2009: 7 ss. As for the phrase itself, it is not easy to choose between two possible translations: 1- He was appointed to (lit. his place was advanced in) this temple (Faulkner); His seat was advanced in this temple (Lichtheim<sup>21</sup>); On fit prévaloir sa position dans ce temple (Obsomer<sup>22</sup>). 2- Que sa position soit rendue éminente dans ce temple (Vernus<sup>23</sup>).

In favour of the last one (*šnt.t(w) st.f* as subjunctive) it may be observed that it follows directly after the offering formula, and in the third person, as a further request. Barta<sup>24</sup> lists as Bitte 47 requests with keyword *st*, but for the Twelfth dynasty only two examples are filed: *šnt Wsir st.f r wrw imyw T3-dsr*, “may Osiris advance his place among the Great Ones of the Sacred Land” in stela BM 150 [567]; and *šnt Wsir st.i r wrw imyw T3-dsr*, where the only difference is *st.i* instead of *st.f*, in stela Leiden V 4 (both stelae dating from the reign of Amenemhet II). These are in fact two examples of one ‘unit’ of the so-called “Abydos formula”, and precisely the fifteenth unit in the complete or full version,<sup>25</sup> which is known from a group of stelae dating from the first part of the dynasty: they show a standardized order in the sequence of units, which tends in general to be maintained also when portions of the text are cited.

Nevertheless, the phrase is a very common one of the “traditional autobiography”,<sup>26</sup> and apart a *šnt st.f m T3-dsr r rwd n ntr ʿ3*, “one whose place was advanced in the Sacred Land to the Terrace of the Great God”,<sup>27</sup> it is

21 Lichtheim 1988:90.

22 Obsomer 1995: 543.

23 Vernus 1973: 231.

24 Barta 1968:63 (for the Twelfth dynasty).

25 Lichtheim 1988: 87, 88 n. 8; Spiegel 1973: 118, 120 ss., 125 (these examples).

26 Janssen 1946: 105–106.

27 Janssen 1946: 106 nr. 10

usually related to the career and relative self-praise of the stela or tomb owner. A close parallel to the phrases in the text of Shen-setji is to be found – as Vernus already remarked<sup>28</sup> – in the stela of Mery, Louvre C 3, but there they are Mery's direct speech<sup>29</sup> after the section introduced by *b3k.f m3...dd*,<sup>30</sup> which follows directly after the date and the royal titulary; the *htp-di'-nswt* formula begins after his speech. Notwithstanding the differences, I prefer to consider what is referred to in this paragraph as a fact, just as in Mery's text, not as a hope, and in my opinion this formulary, in this position, cannot be related to one of the units of the Abydos formula.

<sup>f</sup> The two texts – Louvre C 3 and the Los Angeles stela – use some identical expressions to describe the place of work of an administrator and a sculptor: *hntt mhrw r st nbt w<sup>c</sup>rt mnht ntrw* – Mery; *w<sup>c</sup>rt mnht ntrw hntt mhrw r st nbt* – Shen-setji, not to mention the other similarities. In my opinion this *w<sup>c</sup>rt* does not refer to a particular Abydene "district", whose list was collected by Vernus,<sup>31</sup> but is an apposition for *r3-pr pn prw niwwt nt nhh* (Shen-setji), and, respectively, *st nt nhh* (Mery), in order to compose a sort of eulogy of the sacred space. The two documents are therefore probably very near in time.

<sup>g</sup> The peculiar writing, which Faulkner understood as "the duplicate of the house of Anubis", was correctly explained by Vernus,<sup>32</sup> who considered the *pr*-sign a determinative.

<sup>h</sup> Faulkner's translation: "Re<sup>c</sup> sheds the light of his countenance towards it". Obsomer 1995: 543, 545, reads *shd.t*, but I disagree with his reading. It seems to me very clear the writing *psd.t*, there can be no doubt about the presence of the *p*-sign and it cannot be related of course to the previous '*Inpw* as a complement. So I read: *psd.t R<sup>c</sup> hr.f r.s*, which I consider a relative form,

28 Loc.cit.

29 Translation by Vernus 1973: 217–218: «Je suis un serviteur obeisant, grand de caractère, doux d'amour. Si grand était mon obeissance que mon maître m'envoya en mission afin de diriger pour lui la construction d'une place d'éternité, plus grand de renom que *R3-st3w*, supérieure en dispositions à toute autre place, district parfait des dieux. Ses murs, il déchiraient le ciel, le lac qui avait été creusé, il égalait le fleuve, les portes, qui transperçaient le firmament, étaient en pierre blanche de Toura; Osiris-*Hnty-imntyw* se réjouissait des monuments de mon maître. Moi-même, j'étais dans la joie, mon coeur étant dilaté à cause de ce dont j'avais dirigé la construction».

30 Cfr. Lichtheim 1988: 48.

31 Vernus 1973: 224–225; Simpson 1974: 13; Lichtheim 1988: 88.

32 Vernus 1973: 231 n.6.

and with a transitive use of *psd*, though unknown before the Ptolemaic period.<sup>33</sup>

<sup>i</sup> Lichtheim 1988: 91 and 92 n. 6 assumes that *di.f m<sup>c</sup>nh* is synonymous of *htp.f m<sup>c</sup>nh*, and so she translates “when he sets in life in the west”. I am assuming that *di.f* = *hmk.f*,<sup>34</sup> see also Vernus 1973: 231.

<sup>j</sup> The writing with the *mr/mi*- signs for *m*- already commented upon by Hamrawi 2002: 211; previously Berlev 1962: § 2. Discussion on this term, in comparison with *is*, “tomb”: Simpson 1974: 10ss.; O’Connor 1985: 166; Lichtheim 1988: 92. Lately, a very deep analysis has been presented by Régen 2006 (completed by Régen 2007), who points out (Régen 2006: 263–267) that the term *m<sup>c</sup>ht* seems to denote generally, or at least often, a superstructure, and seems complementary to *is*, and «mérite le sens de «cénotaphe» ou de «mémorial» qu’on lui attribue généralement mais il serait réducteur de lui assigner uniquement ce sens»: at least during the New Kingdom «(m)<sup>c</sup>ht désigne couramment l’ensemble architectural de la tombe privée».

<sup>k</sup> The Terrace of the Great God is now generally located north of the main Abydos temple, near the Ramesses II temple called ‘The Portal’: lately O’Connor 2009: ch. 6.<sup>35</sup>

<sup>l</sup> On this formula, Berlev 1962 with previous references. This dated stela contributes to establishing dating criteria: e.g. that the formula is preceded by *dd.f*, and a short text is inserted between it and the figures below, together with the position of “who love life and hate death”, and the use of *hpt*, “decease, passing away” as an euphemism for “death” (cfr. below, n. 36) are considered peculiarities of the first period of the Middle Kingdom. Moreover, instead of *dd.tn* “may you say”, to introduce the request, here *iw.tn r dd* (and before *iw.tn r rdit n(.i)*) is maintained. On the contrary a few palaeographic marks which are more usual in a later period are attested here: e. g. the writing of the plural determinative with *tpyw* (-*t3*), and the writing of *t3*, typical for the whole Middle Kingdom and until the New Kingdom as well, is the first in time to be noted.

<sup>m</sup> Hamrawi 2002: 212 records twice this group of signs with *šms*, to show both an «Umstellung von Lautzeichen» and an «Umstellung von De-

33 Wb I 558,2, Gr. Vernus 1973:231 n. 7 shows the same opinion.

34 Wb III 117,14; I “assume” this possible reading because the arm-sign actually looks like D 37, instead of D 39.

35 Previous literature: Simpson 1974: 6–13; O’Connor 1985; a recent research on landscape, ritual landscape and rituals at Abydos: Effland–Effland 2010.

terminativ». In my opinion, however, the legs-sign does not belong here, but is more probably the determinative of the preceding *hpt*.<sup>36</sup>

<sup>n</sup> Here begins the list of feasts, which is considered one of the main points of interest of this stela,<sup>37</sup> clearly closely parallel at least with another Abydene example, the stela Munich GL WAF 35 (probably Amenemhet II, 13)<sup>38</sup> belonging to Wepwawet-aa, who is the owner of another stela, too: Leiden V 4, the famous one with an apparently double date, Senwosret I, 44, and Amenemhet II, 2.<sup>39</sup> Shen-setji's list is the following: *3bd, smdt, wp-rnpt, prt tpyt, (prt) 3t, Dhwtyt-iw ntr, w3g, rkḥ, <ḥb>Skr, tp(y?)-rnpt, s3d, prwt Mnw, h3krw, sdrt Pqr, tnwt*, the Epagomenal days and "the beautiful feasts of the temple of Osiris". So "feasts of Heaven" (Regular Monthly Offerings<sup>40</sup>) are mixed with the so-called "Seasonal" or "Annual feasts" (*ḥbw tp trw*) and with Abydos feasts, showing that by the Middle Kingdom the fixed sequences of the Old Kingdom had been abandoned. Here, the feast of Thot (I *Akhet* 19) precedes the *wag*-feast (I *Akhet* 18), whilst more often the contrary is observed in the Twelfth dynasty; *wp-rnpt* and *tp(y?)-rnpt* are not side by side; the *sadj*-feast is placed before the Min feast, unlike the Old Kingdom. The combination *prt tpyt 3t* (Osirian festivals) is found on some contemporary stelae. A few peculiarities must be pointed out: *prt Mnw* and *h3kr* are in the plural form; between the feast of Thot and the *wag*-feast, there is the phrase *iw ntr*, "(when) the god comes", now usually linked to the feast of Thot, though without any parallel text to be used to understand correctly such a note; on the contrary Barguet<sup>41</sup> used this mark to try to explain the meaning of the name *wag*, following Clère's interpretation: "le dieu (= le Nil) vient: que l'on se réjouisse!". As for the name of the *haker*-feast, he considered that it meant "Viens à moi!" and that could be probably the beginning of a hymn or of a litany<sup>42</sup>. "The night of the *haker*-feast", more often than "the day" or "the night and day of the *haker*-feast", is a typical Abydene celebration, as is

36 Wb III 258–259; Berlev 1962: § 2.

37 Spalinger 1996: 45.

38 Simpson 1974: pl. 30; Spiegel 1973: frontispiece; Obsomer 1995:563–567; Spalinger 1996: 44.

39 Boeser 1909: pl. IV; Simpson 1974: pl. 30; Obsomer 1995: 535–539 and 137–143.

40 So Kitchen, cfr. Spalinger 1996: 1.

41 Barguet 1941: 72.

42 The argument that *h3kr* could originate in *h3.k r.i* "come down to me" or "may you descend to me", is still maintained, cfr. Iskander 2011: 140.

the feast of “spending the night” or “the vigil in *Peqer* (here written *Pqi*)”.<sup>43</sup> A very rare mention is the *tnwt*- feast, known only from this stela and from Munich GL WAF 35.<sup>44</sup>

<sup>o</sup> Berlev 1962: § 4 remarks that the request of “every pure thing/ all pure things” (also in line 2, above) is typical of the Eleventh dynasty and the reign of Senwosret I, whilst later the most frequent phrase is “all good and pure things”, and before the Twelfth dynasty but also at the end of it “all good things” is used.

<sup>p</sup> Simpson 1963: 53 and Table I, C. Our stela is one of the best witnesses for the complete name of the Residence of the Middle Kingdom, translated by Simpson as: “Amenemhet takes possession of the Two Lands”. The name, whether in its long form or in the shortened one, *'It(w)-t3wy*, or even only *'Itw*, is rarely cited in contemporary documents, because it was frequently replaced by the term *hnw*, “Residence”.

<sup>q</sup> Shen-setji’s statement, that he moved from the Residence “<to> this temple complex”, that is of course to Abydos, definitely explained where Mery, the owner of stela Louvre C 3, had to direct the building of the splendid monument committed by Senwosret I: Vernus (see note e, above) pointed out the close parallelism and even identity of the expressions in the two texts. Shen-setji does refer to a general “work”, whereas Mery mentions a “place of eternity” (*st nt nḥḥ*), which usually is a funerary monument, whether independent or, in this case, more probably – as I think – within the Osiris temple proper. It was however most probably the object of the restoration works ordered by Khendjer during the Thirteenth dynasty.<sup>45</sup>

### *I register*

All figures incised in a low *relief en creux*. The main couple, left, sitting on a low-back seat: he wears his hair long to the shoulders and a very short

43 On the religious celebrations called the Mysteries of Osiris, Lavier 1989.

44 The translation “Numbering” or “Counting” is a possible one: I wish to remind that during the *haker*-feast and the jubilation for Osiris’ “vindication” and resurrection, some texts, as e.g. Book of the Dead ch. 18 (Iskander 2011: 140), speak of the numbering of the dead and counting of the blessed ones, so that they may be distinguished as victorious in the final judgment. Cfr. Lavier 1989: 291.

45 Vernus 1973: 232, stela Louvre C 12; more recently Baines 2009. On the building projects by Senwosret I at Abydos and the provenance of the staff of workers, lately Lorand 2011: 21 ff., part. 28-29, 284-288.

beard, a large collar and perhaps a bracelet on the right wrist, a short skirt with belt; he holds a folded cloth in the left hand near his breast. She wears the classic long hair with one flat band, large collar and long close-fitting dress; she embraces his shoulders with both hands; a mirror with case is under her, beneath the seat.<sup>46</sup> The table in front of them, T-shaped, has a high hip of offerings, among which a beef-leg and other meat pieces, bread, onions or leeks, a melon, a lettuce.

Captions (on two parallel columns and a closing horizontal line):

→ The honoured one, the sculptor<sup>47</sup> Shen-setji born by Iyt.

→ His wife, Ptah-em-sa-es.<sup>48</sup>

They are presented a beef-leg by: ←His brother Ptahi,<sup>49</sup> who shows the same long hair, large collar, short skirt with belt.

The other couple, right, is drawn as specular to the first one with one difference only: the man's left hand, holding a folded cloth, is lowered in front of his waist. Nothing is beneath their seat, and the table is a bit smaller and has a rather hollow top, and a lower hip of offerings: among them a smaller beef-leg, bread, a round fruit (?), a lettuce (or two ? or a prepared goose?).

Captions:

← (vertical) The honoured one, his father, Esni,<sup>50</sup> justified.

← (horizontal) His (= Esni's) wife, Iyt, justified.

The offering bearer, opposite to the previous one, is (written horizontally, completed underneath): →His (= Esni's) son, Esni the Younger.<sup>51</sup>

46 This stela contributes to the definition of the "ideal standard of life" which Pflüger (1947:129–130) investigated on Egyptian stelae of the Middle Kingdom: he used ten 'marks', and among them "water basin, mirror, toilet box, oil jug", all together, are Nr. 1: he remarked however that these elements had a different 'life', though in general much present in the early Middle Kingdom and much more rare afterwards. I wish to point out a sort of 'revival' of these features in the Late Middle Kingdom, which deserves consideration: Rosati 1980: 22–23 n. 51.

47 The vertical sign looks like a *sn*-sign (T 22), and is surely miswritten for the harpoon-head for *gmwty* (T 19–20); see also Faulkner 1952:5, n.1. In the main text he is however Director of sculptors.

48 Ranke, PN I 140, 4.

49 Ranke, PN I 142, 3.

50 Cfr. Ranke, PN I 278, 25. Faulkner misread "Yotsen", mixing "his father" with the personal name.

51 Faulkner misunderstood both the caption's layout and the sparrow sign, which he considered to be a swallow: the caption runs horizontally on one line (two squares) plus one half-line under the first square. On *hrd* meaning "the child = the young(er) = junior" cfr. Rosati 1980: 68–69.

*II register:* All figures represented as incised silhouettes. A row of 12 persons facing right, all captions →.

(1 short horizontal line + 2 columns): The honoured one, the sculptor [Shen]-setji, who causes their name(s) to live.<sup>52</sup>

His son, Senwosret.<sup>53</sup>

The honoured one, Henu.<sup>54</sup>

His wife, Sat-Esni.<sup>55</sup>

His brother, Shen-setji.

His wife, Senet-ites.<sup>56</sup>

His son, Kau-Ptah.<sup>57</sup>

His wife, Rerut.<sup>58</sup>

The honoured one, Khety.<sup>59</sup>

His wife Rerut.

His brother, Ptah-nakht.<sup>60</sup>

His brother, Kau-Ptah.

*III register:* 12 people facing right like above.

His sister (sic, for: brother), Nemty-(em)-sa-ef.<sup>61</sup>

His wife, Iy.<sup>62</sup>

52 Brief note on this formula in Ashmawy Ali 2009: 20–21. On the ‘actors’ of this ritual, Schmitz 1981; Rosati 2008: 170–171. Who is, however, this Shen-setji? Perhaps the same owner of the stela, who is already named in the main text as *imy-r gnwtwyw*, and is represented in the previous register, but with the simple title of *gnwtwy*, in his caption? Can the same man be addressee and offerer? Or is Shen-setji here offerer with regard to his parents, just above him?

53 Ranke, PN I 279, 1.

54 Ranke, PN I 242, 2

55 Ranke PN I 293, 5–6; II, 384.

56 Ranke, PN I 311, 13.

57 Ranke, PN I 341, 11.

58 Ranke PN I 225, 9

59 Ranke, PN I 277, 26

60 Ranke PN I 140, 15

61 Ranke PN I 69, 23, filed as *°ntj(?)·m·s3.f*. For the correct reading see Berlev 1969; another possible example supporting the reading *nmty* in the stela BM 213 [565] (Hieroglyphic Texts from Egyptian Stelae etc., II, 10).

Her son, It.<sup>63</sup>  
 Her daughter, Hut.<sup>64</sup>  
 Her son, Ptah-nakht.  
 Her son, Nemty- (em)-sa-ef.  
 Her son, Ptah-nakht.  
 His brother, Khety.  
 His brother, Khety.  
 His brother Nemty-(em)-sa-ef.  
 His brother Shen-setji.  
 His brother, Inp(u)-nakh<t>.<sup>65</sup>  
 Extra bottom line:  
 [...Nemty-(-em)?]- sa-ef.  
 His brother, Ptah-nakht.  
 His sister, Ip[<sup>66</sup>  
 His brother, Shen-setji.

It is not easy to follow the links among so many people, some of whom are surely relatives, but may also be colleagues. As for the owner, his family-tree is rather short: son of Esni and Iyt, he had two brothers, Esni junior and Ptahi, and a wife, Ptah-em-sa-es. Should he be the same Shen-setji at the head of the second register, he had a son, Senwosret. The personal name Shen-setji, apart from the examples on this stela (at least four different individuals), is not a very frequent one: another stela in the Cairo Museum, CGC 20063, coming from Abydos as well, records three different Shen-setji (one is the son of a woman Hathor), and moreover a selection of personal names which may be compared with the other family or 'group'. Two women are named Iyt, two men bear the name Senwosret, a man is Esni senior (or perhaps junior, as in our example?<sup>67</sup>), and a woman Sat-Esni is "his wife" probably of a Senwosret, but a Henu is named just before him. So it is not impossible that we have a connection between these two Abydene stelae, the first for a 'master-

62 Ranke, PN I 8, 8 = 55, 7.

63 Ranke, PN I 50, 13, filed as *itf*.

64 Ranke, PN I 234, 25.

65 Ranke, PN I 37, 16.

66 Cfr. Ranke PN I 21, 26 ss.

67 Lange – Schäfer 1902: 79 transcribe the bird-sign as a swallow (= *wr*), but it seems to me very similar to the sparrow, which in the Los Angeles stela is determinative of *hrd*, see note 51.



sculptor', of good quality, whether made by himself or by someone else, and another described as a "gute Arbeit", where a customer or even a probable author (in this case, exceptionally) is mentioned, though no title at all is present: (bottom line, center) *in Nfr-hr ir sw*, "It was Nefer-her who made it (= this stela)". For now, this should remain a hypothesis.



STELA OF THE MASTER-SCULPTOR SHEN

Fig. 1. – Reproduced from the *Journal of Egyptian Archaeology* 38, 1952, Pl. I.  
Image courtesy of the Egypt Exploration Society, London.

## ABBREVIATIONS

- Ranke, PN = H. Ranke, *Die altägyptischen Personennamen*, 3 vols., Glückstadt - Hamburg - New York: J.J. Augustin 1935, 1952, 1977.
- Wb = A. Erman und H. Grapow, *Wörterbuch der ägyptischen Sprache*, 6 vols., Berlin: Akademie-Verlag u. Leipzig: J.C. Hinrichs 1957<sup>2</sup>

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Ashmawy Ali, A. 2009, "An Unpublished Stela from Tell Basta", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 109, pp. 17-22.
- Baines, J. 2009, "The Stelae of Amenisonbe from Abydos and Middle Kingdom Display of Personal Religion" in: D. Magee, J. Bourriau, S. Quirke (eds), *Sitting Beside Lepsius. Studies in Honour of Jaromir Malek at the Griffith Institute* = *Orientalia Lovaniensia Analecta* 185, Leuven - Paris - Walpole, MA: Uitgeverij Peeters en Departement Oosterse Studies, pp. 1-22.
- Barguet, P. 1957, "X. - Religion de l'Égypte. La fête-ouag", *École pratique des hautes études, Section des sciences religieuses. Annuaire 1958-1959*, pp. 70-76.
- Barta, W. 1968, *Aufbau und Bedeutung der altägyptischen Opferformel* = *Ägyptologische Forschungen* 24, Glückstadt: J.J. Augustin.
- Berlev, O. 1962, "Odin iz sposobov datirovki stel Srednego tsartsva (Formula "O zhivie, sushchie na zemle...")", *Kratkie soobshchenia Instituta narodov Asii*, 46, *Drevniy Vostok*, pp. 45-87 (Italian translation available online: [www.archaeogate.org/egittologia/article/240/1/un-metodo-di-datazione-delle-stele-del-medio-regno-di-o.html](http://www.archaeogate.org/egittologia/article/240/1/un-metodo-di-datazione-delle-stele-del-medio-regno-di-o.html), accessed May 2013).
- Berlev, O. 1969, "«Falcon in a boat», a hieroglyph and a god" (in Russian), *Vestnik Drevnei Istarii* 1 (107), pp. 3-30.
- Berlev, O. 1976, Review of W.K. Simpson, *The Terrace of the Great God at Abydos: the Offering Chapels of Dynasties 12 and 13* = Publications of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt 5, New Haven and Philadelphia: The Peabody Museum of Natural History of Yale University - The University Museum of the University of Pennsylvania 1974, in: *Bibliotheca Orientalis* 33, pp. 324-326.
- Boeser, P.A.A 1909, *Beschreibung der Aegyptischen Sammlung des Niederländischen Reichsmuseums der Altertümer in Leiden. Die Denkmäler der Zeit zwischen dem Alten und Mittleren Reich und des Mittleren Reich*, Erste Abteilung, Haag: Martinus Nijhoff.
- C(apt), J. 1931, "Nouvelles égyptologiques", *Chronique d'Égypte* 6, pp. 134-136.
- Effland, A. - Effland, U. 2010, "«Ritual Landscape» und «Sacred Space»- Überlegungen zu Kultausrichtung und Prozessionsachsen in Abydos", *Mosaikjournal* 1, pp. 127-158 (online)
- Engelbach, R. 1933, "The quarries of the Western Nubian Desert: a preliminary report", *Annales du Service des Antiquités de l'Égypte* 33, pp. 65-74.
- Faulkner, R.O. 1952, "The Stela of the Master-Sculptor Shen", *Journal of Egyptian Archaeology* 38, pp. 3-5.
- Favry, N. 2009, *Sésostris I<sup>er</sup> et le début de la XII<sup>e</sup> dynastie. Les grands Pharaons*, Paris: Pygmalion.
- Franke, D. 2003, "The Middle Kingdom Offering Formulas: a Challenge", *Journal of Egyptian Archaeology* 89, pp. 39-57.
- Gardiner, A.H. - T.E. Peet - J. Černý 1952, *The Inscriptions of Sinai*, I, London: EES.

- Gauthier, H. 1935, "Une nouvelle statue d'Amenemet I<sup>er</sup>", in: *Mélanges Maspero*, I: *Orient ancien* = Mémoires publiées par les membres de l'Institut Français d'Archéologie Orientale du Caire 66, Le Caire: IFAO.
- Hamrawi, M. El- 2002, "Anmerkungen zur Graphie der abydenischen Denk- und Grabsteintexte aus dem Mittleren Reich", *Lingua Aegyptia* 10, pp. 211–218.
- Ilin-Tomich, A. 2011, "Changes in the *Htp-dj-nsw* formula in the Late Middle Kingdom and the Second Intermediate Period", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 138, pp. 20–34.
- Iskander, J.M. 2011, "The Haker Feast and the Transformation", *Studien zur Altägyptischen Kultur* 40, pp. 137–142.
- Jansen-Winkel, K. 1996, "Zur Bedeutung von *jm3h*", *Bulletin de la Société d'Égyptologie de Genève* 20, pp. 29–36.
- Janssen, J. 1946, *De Traditioneele Egyptische Autobiografie vóór het Nieuwe Rijk*, Leiden: E.J. Brill.
- Lange, H.O. – Schäfer, H. 1902, *Grab- und Denksteine des Mittleren Reichs, Theil I. = Catalogue général des antiquités égyptiennes du Musée du Caire*, N<sup>os</sup> 20001–20780, Berlin: Reichsdruckerei.
- Lavier, M.-C. 1989, "Les mystères d'Osiris à Abydos d'après les stèles du Moyen Empire et du Nouvel Empire" in: S. Schoske (hrsg.), *Akten des vierten internationalen Ägyptologen Kongresses München 1985*, III = Studien zur Altägyptischen Kultur. Beihefte 3, Hamburg: Helmut Buske, pp. 289–295.
- Lichtheim, M. 1988, *Ancient Egyptian Autobiographies chiefly of the Middle Kingdom. A Study and an Anthology* = Orbis Biblicus et Orientalis 84, Freiburg – Göttingen: Universitätsverlag Freiburg Schweiz – Vandenhoeck & Rupprecht.
- Lorand, D. 2011, *Arts et politique sous Sésostri I<sup>er</sup>. Littérature, sculpture et architecture dans leur context historique* = Monumenta Aegyptiaca 13, Turnhout: Brepols.
- Moussa, A.M. 1971, "A Stela from Saqqara of a Family Devoted to the Cult of King Unis", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts-Abteilung Kairo* 27, pp. 81–84.
- Moussa, A.M. – H. Altenmüller 1975, "Ein Denkmal zum Kult des Königs Unas am Ende der 12. Dynastie", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts-Abteilung Kairo* 31, pp. 93–97.
- Obsomer, C. 1995, *Sésostri I<sup>er</sup>. Étude chronologique et historique du règne* = Connaissance de l'Égypte ancienne, Étude 5, Brussels.
- O'Connor, D. 1985, "The «Cenotaphs» of the Middle Kingdom at Abydos", in: P. Posener-Kriéger (éd.), *Mélanges Gamal Eddin Mokhtar*, Le Caire: IFAO, II, pp. 161–177.
- O'Connor, D. 2009, *Abydos. Egypt's First Pharaohs and the Cult of Osiris*, Cairo: The American University in Cairo Press.
- Pflüger, K. 1947, "The Private Funerary Stelae of the Middle Kingdom and Their Importance for the Study of Ancient Egyptian History", *Journal of the American Oriental Society* 67, pp. 127–135.
- Postel, L. 2009, "Quand réapparaît la forme *ms(w).n*? Réflexions sur la formule de filiation maternelle à la fin du Moyen Empire", in: J. Régen – F. Servajean (éds), *Verba manent. Recueil d'études dédiées à Dimitri Meeks par ses collègues et amis* = Cahiers de l'ENiM 2, Montpellier: Université Paul Valéry, II, pp. 331–354.
- Régen, I. 2006, "Aux origines de la tombe *js*. Recherches paléographiques et lexicographiques", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 106, pp. 245–314.
- Régen, I. 2007, "À propos des graphies de *jz/js* «tombe»", *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 107, pp. 171–200.

- Rosati, G. 1980, "L'onomastica del Medio Regno come mezzo di datazione", *Aegyptus* 80, pp. 3–72.
- Rosati, G. 2008, "Appunti sugli epiteti funerari nelle stele del Medio Regno", *Comunicazioni dell'Istituto Papirologico «G. Vitelli»* 8, pp. 167–175.
- Sainte Fare Garnot, J. 1941, "L'Imakh et les Imakhous d'après les Textes des Pyramides", *École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses. Annuaire 1942–1943*, pp. 5–32.
- Satzinger, H. 1997, "Beobachtungen zur Opferformel: Theorie und Praxis", *Lingua Aegyptia* 5, pp. 177–188.
- Schlögl, H. (ed.) 1978, *Le don du Nil. Art égyptien dans les collections suisses*, Bâle: Société de Banque Suisse.
- Schmitz, B. 1981, "Zur Bedeutung von *hṛd.f*", *Zeitschrift für Ägyptische Sprache* 108, pp. 53–60.
- Simpson, W.K. 1963, "Studies in the Twelfth Egyptian Dynasty: I-II", *Journal of the American Research Center in Egypt* 2, pp. 53–63.
- Simpson, W.K. 1974, *The Terrace of the Great God at Abydos: the Offering Chapels of Dynasties 12 and 13* = Publications of the Pennsylvania-Yale Expedition to Egypt 5, New Haven and Philadelphia: The Peabody Museum of Natural History of Yale University – The University Museum of the University of Pennsylvania.
- Spalinger, A.J. 1996, *The Private Feast Lists of Ancient Egypt* = Ägyptologische Abhandlungen, Band 57, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Spiegel, J. 1973, *Die Götter von Abydos. Studien zum ägyptischen Synkretismus* = Göttinger Orientforschungen IV Reihe: Ägypten 1, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Sourouzzian, H. 2005, "Features of Early Twelfth Dynasty Royal Sculpture", *Bulletin of the Egyptian Museum* 2, pp. 103–124.
- Vernus, P. 1973, "La stèle C 3 du Louvre", *Revue d'Égyptologie* 25, pp. 217–234.

Gloria Rosati  
Università di Firenze  
gloria.rosati@unifi.it



VINCENZO SALADINO

### **Etiopi in Tracia?**

Essendo uno storico dell'arte classica, che si occupa soprattutto di scultura, le mie conoscenze sull'Etiopia antica e moderna sono limitate, ma ho cercato egualmente di offrire un contributo, seppur modesto, a questa raccolta di studi, che vuole onorare un collega fiorentino, di cui ho sempre ammirato la viva intelligenza e la profonda umanità. A Paolo Marrassini sono stato legato da una fraterna amicizia e il dialogo che avevamo cominciato oltre mezzo secolo fa prosegue ancora, nel ricordo e nel rimpianto delle sue analisi, sempre acute, che era solito argomentare con disincantata ironia. I nostri studi, all'inizio comuni, si erano indirizzati verso ambiti cronologici e geografici piuttosto distanti, ma non abbiamo mai smesso di porre a confronto esperienze e conoscenze. Tra i temi dei quali discutevamo c'era la raffigurazione degli africani nell'arte antica. Assai noto è il passo in cui Senofane (fr. 14) afferma che gli Etiopi attribuivano alle loro divinità pelle scura e nasi camusi, mentre i Traci le immaginavano bionde e con gli occhi azzurri, ma Paolo voleva sapere se i Greci avessero mai collegato le diversità fisiche delle varie etnie a una gerarchia di valori. L'ottica africana, dalla quale vedeva il problema, lo portava anche a domandarsi in che misura i Greci si fossero mostrati consapevoli del fatto che in quel continente vivevano popolazioni, il cui aspetto poteva differire notevolmente. Sollecitato a esprimermi sull'argomento, per l'età del bronzo avevo dichiarato la mia incompetenza, mentre per l'epoca storica mi ero limitato a constatare che i Greci avevano cominciato precocemente a frequentare il delta del Nilo, dove erano già stanziati nel VII secolo a.C. Avevo anche aggiunto che la frequentazione degli africani era una condizione necessaria, ma non sufficiente perché le arti figurative ne riproducessero fedelmente le peculiarità fisiche. Il linguaggio artistico ha difatti una sua autonomia e sappiamo che i pittori e gli scultori greci, pur avendone la capacità, sperimen-

tarono il realismo solo in alcuni periodi e per determinati soggetti.<sup>1</sup> Nell'arte arcaica è illustrata la lotta dei Pigmei, impegnati in uno scontro tragicomico con le gru, ma i minuscoli combattenti sono riconoscibili solo per le dimensioni. Più vicino al vero è l'aspetto degli Etiopi che Memnone aveva portato a combattere al fianco dei Troiani: sui vasi attici decorati con la tecnica a figure nere si distinguono sia per l'armamento (archi, clave), che nella resa del volto (capelli crespi, naso camuso),<sup>2</sup> anche se tempi e luoghi della vicenda continuavano a essere quelli del racconto mitico. Ci sono d'altra parte buone ragioni per pensare che la conoscenza delle regioni in cui gli africani vivevano sia rimasta a lungo piuttosto vaga. Lo confermano i guerrieri dai tratti negroidi, che talora sono raffigurati da soli, magari come trombettieri: abbigliamento e armi non sembrano in effetti riconducibili a una specifica regione del mondo antico.<sup>3</sup> Analogamente su *alabastra* a fondo bianco dell'inizio del V secolo a.C. guerriere dalla pelle scura indossano vesti scitiche (tunica con maniche, pantaloni),<sup>4</sup> lasciandoci intendere che all'epoca non ci si poneva troppi problemi sulla collocazione geografica di queste amazzoni nere.

Dopo le guerre persiane sia la contrapposizione ai barbari che la presunzione della loro inferiorità acquisirono per i Greci nuova attualità. La differenza continuava a farla l'educazione,<sup>5</sup> ma non mancano segni di un'evoluzione nella percezione delle diversità fisiche. Rivelatore appare il fatto che ora i Pigmei assomiglino a nani,<sup>6</sup> la cui deformità è descritta con la stessa attenzione per i dettagli, che troviamo nelle raffigurazioni dei seguaci circoncisi di Busiride, il faraone egiziano che aveva incautamente cercato di sacrificare Eracle su un altare.<sup>7</sup> Dello stesso segno sono le indicazioni che possiamo ricavare dai vasi greci in terracotta arricchiti da figure a tutto tondo. Dal nostro punto di vista rivestono particolare interesse i corni (*rhytā*) e i calici con anse verticali (*kantharoi*), la cui produzione era per molti versi collegata ai banchetti e ai simposi. La forma dei *rhytā* è derivata da modelli iranici, dove però è solo la punta del corno a esser configurata, assumendo in genere l'aspetto di un animale, mentre in Grecia il vaso può essere affiancato da gruppi plastici,

---

1 Laubscher 1982: 59–69; Andreae 1998: 19–23.

2 Raeck 1981: 169–174; Lissarague 1997: 938–941, 948–949; Bérard 2000: 395–402.

3 Raeck 1981: 182–187.

4 Neils 1980: 13–15, 20–22; Raeck 1981: 188–198; Neils 2007.

5 Tuplin 1999: 37–62.

6 Giuman 2007: 129–133.

7 Raeck 1981: 175–179; Miller 2000: 414–438.

che contribuiscono a sostenerlo.<sup>8</sup> Tra i soggetti troviamo Pigmei dalle teste sproporzionatamente grandi, che trascinano gru, oppure negri che sgranano gli occhi e digrignano i denti mentre sono azzannati da un coccodrillo, che per contrasto ha un colore chiaro.<sup>9</sup> I Pigmei sono descritti con accentuato verismo, ma poco hanno a che vedere con l'Africa, così come le vittime dei coccodrilli hanno la pelle scura, ma per il resto non presentano tratti somatici peculiari. Di lineamenti negroidi si è parlato a proposito di un servetto, che accompagna un Persiano intento a condurre un cammello,<sup>10</sup> ma la scelta di questi personaggi non sembra comunque riconducibile a un genuino interesse per le diversità etniche, quanto alla curiosità per ciò che ai Greci continuava ad apparire lontano ed esotico. Considerazioni simili possono essere fatte per l'associazione tra africani e donne dalla pelle chiara sui *kantharoi* decorati su entrambi i lati con volti umani; in un caso abbiamo anche iscrizioni, che alludono ironicamente alla bellezza dell'uomo, i cui lineamenti sono molto lontani dai canoni dell'arte classica.<sup>11</sup> Molti ritengono che su questi vasi la scelta dei soggetti intendesse compiacere i bevitori (di sesso maschile), ricordando loro che non erano donne, stranieri o animali: il senso comune considerava difatti queste categorie come inferiori (Diog. Laert. 1, 33) e non appartenervi rassicurava l'uomo greco.<sup>12</sup> Che questo fosse l'atteggiamento più diffuso pare assodato, anche se non sono mancati tentativi di dare una valutazione positiva del realismo, con il quale sono talora riprodotti i tratti etnici degli africani: l'attenzione per quei dettagli è stata letta come un'accettazione delle diversità razziali,<sup>13</sup> ma è più probabile che nelle descrizioni dei barbari i Greci abbiano trasfuso il loro senso di superiorità, razionalizzato in vari modi.<sup>14</sup> Nelle città greche del V e del IV secolo a.C. se si incontravano africani era probabile che si trattasse di schiavi e come tali sono raffigurati sui vasi dipinti; di condizione servile dovevano essere anche i negretti addormentati, accovacciati a terra, le cui immagini ebbero un certo successo nell'artigianato di pregio.<sup>15</sup>

8 Miller 1997: 141–144.

9 Raeck 1981: 203–205; Hoffmann 1997: 21–22, 35–38 figg. 1, 5–7, 11, 13–18

10 Hoffmann 1997: 158–159 J 1.

11 Raeck 1981: 199–203; Lissarague 1997: 943–945; Ebbinghaus 2008: 147.

12 Cohen 2011: 477–481.

13 Snowden 1983: 76–79; Bérard 2000: 409–411.

14 Isaac 2009: 32–35, 49–51.

15 Raeck 1981: 179–182, 205–209.



Ulteriori sviluppi si ebbero dopo le conquiste di Alessandro il Grande, che accrebbero notevolmente la conoscenza che i Greci avevano di stirpi esotiche, anche perché nei regni ellenistici la mescolanza delle popolazioni era un dato costitutivo. Era quindi nella logica delle cose che l'arte dell'epoca si aprisse al realismo, rivolgendo lo sguardo verso le diversità, sia etniche che sociali, che spesso tendevano a coincidere. Non a caso cominciamo a trovare bronzetti e terrecotte, che registrano con impietosa oggettività l'alterità e nei casi estremi la degradazione di individui posti ai margini della comunità cittadina o comunque appartenenti ai ceti inferiori. Per descriverne l'aspetto, che talora fa pensare ad africani, gli artisti fanno ricorso a un crudo verismo, che metteva a frutto i progressi compiuti nell'analisi dei tratti somatici, indagati nei trattati di fisiognomica con un rigore analitico, che coniugava l'empirismo della tradizione medica ippocratica alla sistematicità di Aristotele e dei suoi allievi.<sup>16</sup> In alcune raffigurazioni ellenistiche di questi personaggi è parso anche di poter cogliere una certa simpatia (specie quando si tratta di ragazzi), ma il punto essenziale è che si tratta di tipi umani che non rientravano tra quelli che la comunità considerava normali.<sup>17</sup> Evidenziandone la diversità si rassicurava chi temeva di veder messe in forse stratificazioni sociali consolidate. Più in generale si può dire che il colore nero non aveva per gli antichi connotazioni positive, tanto è vero che ancor oggi denigrare equivale a svalutare.<sup>18</sup> Non sorprende quindi che negli scritti di fisiognomica alcune caratteristiche fisiche degli africani fossero associate a difetti del carattere,<sup>19</sup> che una sorta di determinismo geografico e ambientale portava a considerare innati.<sup>20</sup>

Su questi problemi avevo cercato di rendere partecipe Paolo degli orientamenti prevalenti nell'archeologia classica, ma non ero stato in grado di annunciargli significative novità. Fu quindi con interessata sorpresa che appresi del rinvenimento di possibili immagini di africani, tornate alla luce in una tomba individuata nel 2004 nel tumulo Goljama Kosmatka, che si trova presso Šipka, nella Bulgaria centrale. Nel tumulo era sepolto Seute III, re dei Traci morto intorno al 300 a.C., il cui nome era inciso su un elmo, deposto nella camera funeraria assieme ad armi, vasi e oggetti di pregio di ogni genere.<sup>21</sup>

---

16 Vogt 1999: 108–119; Tuplin 1999: 62–68.

17 Laubscher 1982: 45.

18 Goldenberg 2009: 90–95.

19 Himmelmann 1994: 101; Tuplin 1999: 52; Vogt 1999: 455.

20 Isaac 2009: 38–42.

21 Saladino 2012: 136–137.

Del ricchissimo corredo facevano parte quattro laminette auree rotonde, in origine applicate alla bardatura di un cavallo, il cui scheletro giaceva nell'ingresso della tomba. La loro decorazione, eseguita a sbalzo, ha un motivo decorativo di fondo, che nella prima coppia di laminette è costituito da quattro campi cuoriformi nei quali sono incluse volute contrapposte, mentre al centro è collocata una testa mostrata frontalmente,<sup>22</sup> circondata da otto schematici raggi, simili a foglie triangolari con una solcatura mediana (tipo A). Il volto imberbe è coronato da una folta capigliatura, formata da corti riccioli, che non scendono sotto le tempie (fig. 1). La fronte è relativamente bassa, gli occhi sono allungati e gli zigomi larghi, specie se li rapportiamo al mento; ancor più caratteristico è il naso, che si allarga sensibilmente alla base, come nei volti della seconda coppia di laminette, il cui sfondo è costituito da quattro campi che includono palmette a sette petali. Al centro sono raffigurate teste simili alle precedenti, ma prive di raggi (tipo B), i cui riccioli rigonfi scendono sui lati fino a coprire gli orecchi (fig. 2). Descrivendo sommariamente il corredo della tomba, in un recente articolo ho parlato di Etiopi,<sup>23</sup> pur conservando qualche dubbio sull'identificazione, dato che nella stessa regione erano state trovate immagini di africani più realistiche. Un esempio assai noto è costituito dalla coppa d'oro appartenente al tesoro di Panagjurište,<sup>24</sup> deposto tra la fine del IV e l'inizio del III secolo a.C. Sulla superficie esterna della coppa intorno all'*omphalos* gira un cerchio di ghiande, seguito da tre corone formate da teste frontali con corti ricci a forma di chiocciola, occhi rotondi, nasi camusi e labbra piene sporgenti.<sup>25</sup>

Coppe auree molto simili sono state trovate pure altrove, ma differiscono nella decorazione: un esemplare scoperto in Sicilia ha solo corone di ghiande, tra le quali nel cerchio più esterno sono inserite api,<sup>26</sup> come avviene in una terza coppa, finita a New York, la cui provenienza è sconosciuta.<sup>27</sup> Come è noto questo tipo di vasi per bere, dalla vasca poco profonda, era chiamato dai Greci *phiale*. Il termine, inciso su un esemplare d'argento trovato a Cipro, è bene atte-

22 Kazanlak, Museo Storico 'Iskra', inv. 1717–1719, 1780; Kitov 2005a: 45, 50 fig. 13. Ringrazio Diana Dimitrova per aver avuto la possibilità di esaminare le laminette e per il permesso di pubblicarne le immagini, fornitemi da Maria Reho.

23 Saladino 2012: 135.

24 Già Plovdiv, Museo Archeologico, inv. 3204, ma attualmente esposta nel Museo Storico di Sofia.

25 Guzzo 2010: 462 n. 3, figg. 13–14.

26 Guzzo 2010: 456–458 figg. 3–7.

27 Guzzo 2010: 462–463 n. 4 fig. 15.

stato nelle fonti letterarie antiche, che spiegano come le *phialai* potessero esser decorate con raffigurazioni di ghiande, noci o altri frutti.<sup>28</sup> In Grecia erano giunte dalla Persia, dove vasi del genere, lavorati in metalli preziosi, erano usati dai re nei banchetti e nei riti religiosi, ma venivano anche offerti in dono a ospiti di riguardo,<sup>29</sup> come accadeva pure nella Tracia, la cui cultura si era precocemente aperta a influenze iraniche.<sup>30</sup> Quando erano lavorati in metalli pregiati, aveva speciale importanza il loro peso, che è registrato in iscrizioni incise su tutte e tre le *phialai* d'oro del tipo che qui ci interessa,<sup>31</sup> la cui forma aveva anche implicazioni simboliche, sulle quali possiamo fare qualche ipotesi. L'origine iranica può in effetti spiegare perché la statua della dea Nemese, scolpita da Agoracrito nel santuario attico di Ramnunte (ca. 420 a.C.), tenesse con la mano destra una *phiale*, interpretabile come un'allusione alla punizione che gli dèi avevano riservato alla tracotanza del re di Persia.<sup>32</sup> Secondo Pausania (1, 33, 3) quella coppa sarebbe stata decorata con immagini di Etiopi e già gli antichi si erano accorti che la loro presenza collocava l'intervento di Nemese in una dimensione cosmica. Pausania avanza qualche dubbio in proposito, ma era comunque diffusa la convinzione che gli Etiopi abitassero agli estremi confini delle terre illuminate dal sole;<sup>33</sup> vivendo dove Helios sorgeva e tramontava, sembrava difatti naturale che i suoi raggi avessero resa scura la loro pelle.<sup>34</sup> Più elusivo appare il significato delle ghiande, che compaiono su alcune *phialai* d'oro. Non si può escludere un riferimento al culto di Demetra,<sup>35</sup> ma nella Grecia settentrionale e in Tracia è più probabile che le ghiande alludessero allo Zeus di Dodona,<sup>36</sup> dove il santuario era sorto attorno a una quercia sacra: non a caso nella tomba di Seute III era stata deposta una corona aurea, formata da rametti di quella pianta.<sup>37</sup> Sulle *phialai* troviamo pure frutti di altri alberi (forse di faggi), ma il riferimento a Zeus è rafforzato dalle api, il cui miele l'aveva nutrito da bambino,

---

28 Guzzo 2010: 458–460.

29 Bivar 1999.

30 Ebbinghaus 1999: 407–408, 421.

31 Cordano 2004: 151–152; Guzzo 2010: 458, 467.

32 Guzzo 2010: 460.

33 Simon 1960: 8–9; Romm 1992: 49–54; Ehrhardt 1997: 33–34.

34 Schneider 2004: 15–17, 89–92.

35 Cfr. Kurz 2007: 82–84.

36 L'oracolo di Dodona aveva concesso ai Traci di avere loro sacerdoti nel santuario di Bendis al Pireo: Montepaone 1999: 173–174.

37 Saladino 2012: 150–151.

quando si nascondeva in una caverna del monte Ida. Sia nel Vicino Oriente che in Grecia quegli insetti appaiono collegati alla regalità, tanto che se uno sciame si posava su qualcuno (o su cose che gli appartenevano), si pensava che costui fosse destinato al trono.<sup>38</sup> Storie del genere erano raccontate per alcuni tiranni siciliani e di sogni con api parla Artemidoro di Daldi;<sup>39</sup> da Paolo Marrassini appresi che il tema era rintracciabile pure in testi etiopici, ma non ho avuto il tempo e l'occasione di approfondire con lui l'argomento.

Nell'arte greca dopo Agoracrito gli Etiopi rimasero collegati alle *phialai*, come conferma un esemplare in terracotta trovato a Locri, nel deposito votivo della Mannella, la cui decorazione prevede sia ghiande che teste di africani.<sup>40</sup> In Tracia queste ultime si trovano anche su altri tipi di vasi, visto che del tesoro di Panagjurište faceva parte un'anfora d'oro con due beccucci per versare, che hanno la forma di teste di Etiopi.<sup>41</sup> Al confronto però i volti delle laminette trovate a Šipka appaiono meno caratterizzati, tanto che è stato proposto di riconoscere Helios e Medusa. Chi ha suggerito questa ipotesi aveva in mente le teste delle due divinità scolpite sui battenti di una porta di marmo, rinvenuta nello stesso tumulo.<sup>42</sup> In quei rilievi però Helios assomiglia a un giovane Apollo dalle lunghe chiome (fig. 3), qual è raffigurato su monete di Rodi, mentre Medusa ha un volto idealizzato incorniciato dai capelli, che scendono con lunghe ciocche fin quasi sulle spalle (fig. 4). Assai diversa è la presunta Gorgone delle laminette: per la bardatura di un cavallo appartenuto a Seute III sembra quindi più appropriato pensare all'abbinamento di Helios ed Etiopi, sul cui significato cosmico mi sono già soffermato. In tal caso le incongruenze rilevabili nei loro volti potrebbero trovare una spiegazione immaginando che un orefice locale abbia operato un'originale contaminazione tra i modelli di cui disponeva, assimilando Helios alle altre due teste. Si spiegherebbe così come mai il dio del sole, riconoscibile per la sua corona di raggi vegetalizzati, abbia i capelli relativamente corti. Un processo inverso hanno invece subito gli Etiopi della coppia complementare di laminette, la cui caratterizzazione etnica è stata attenuata.

38 Roscalla 1998: 15–18, 23–24, 27; cfr. anche Giuman 2008: 43–47.

39 Diod. 9, 2, 9 (Agatocle); Cic. *div.* 1, 73 (Dionisio); Artem. *oneirocr.* 2, 22.

40 Giumlia Mayr-Rubinich 2002: 199 n. 40; Guzzo 2010: 470. Maria Chiara Monaco mi ha inoltre segnalato le teste a rilievo sui vasi a vernice nera (Sparkes–Talcott 1970: 285 n. 693; Rotroff 1997: 254–255 nn. 123–124 fig. 10, tavv. 12, 141), dove gli africani compaiono anche a figura intera (Rotroff 1997: 92, 203, 354, 375 nn. 1158–1159, 1360–1361 tavv. 85, 103). Trattati negroidi possono avere pure le maschere teatrali: cfr. Raeck 1981: 209–210.

41 Zazoff–Höcker–Schneider 1985: 602, 604–605, 616 fig. 2b.

42 Kitov 2005b: 87–89 fig. 137; Tonkova 2010.

Nell'oreficeria tracia non mancano vicende iconografiche affini, ma non è questa la sede per discuterne, mentre per le teste degli Etiopi è sufficiente ribadire che il loro archetipo va cercato in Attica, nella coppa della Nemese di Ramnunte. Non c'è quindi motivo di chiedersi se i Traci avessero una conoscenza diretta delle popolazioni africane. In passato ha trovato qualche consenso l'ipotesi che genti dalla pelle scura abitassero sulle rive del Mar Nero, visto che Erodoto (2, 104) parla di Egiziani nella Colchide, ma per giustificare la sua affermazione più che sul colore dell'epidermide o sui capelli crespi, riscontrabili con varie gradazioni in molte parti del mondo allora noto, lo storico di Alicarnasso si basa sul fatto che le popolazioni in questione praticavano la circoncisione.<sup>43</sup>



Fig. 1.



Fig. 2.



Fig. 3.



Fig. 4.

Figura 1. – Laminetta d'oro del tipo A. Kazanlāk, Museo Storico 'Iskra'.

Figura 2. – Laminetta d'oro del tipo B. Kazanlāk, Museo Storico 'Iskra'.

Figura 3. – Helios. Porta di marmo del tumulo Goljama Kosmatka a Šipka.

Figura 4. – Medusa. Porta di marmo del tumulo Goljama Kosmatka a Šipka.

<sup>43</sup> Cfr. Guzzo 2010: 464.

## BIBLIOGRAFIA

- Andreae, B. 1998, *Schönheit des Realismus. Auftraggeber, Schöpfer, Betrachter der hellenistischen Plastik*, Mainz a.Rh.: Ph. von Zabern.
- Bérard, C. 2000, "The Image of the Other and the Foreign Hero", in: Cohen 2000, pp. 390–412.
- Bivar, A.D.H. 1999, "A Noteworthy Use for a Persian Golden Phiale", in: Tsetskhladze 1999, pp. 379–383.
- Cohen, A. 2011, "The Self as Other. Performing Humor in Greek Art", in: E.S. Gruen (ed.), *Cultural Identities in the Ancient Mediterranean*, Los Angeles: Getty Research Institute, pp. 465–490.
- Cohen, B. (ed.) 2000, *Not the Classical Ideal: Athens and Construction of the Other in Greek Art*, Boston-Leiden-Köln: Brill.
- Cordano, F. 2004, "Le iscrizioni del tesoro di Panagjurište", in: P. Schirripa (ed.), *I Traci tra l'Egeo e il Mar Nero*, Milano: CUEM, pp. 149–153.
- Ebbinghaus, S. 1999, "Between Greece and Persia: Rhyta in Thrace from the Late 5<sup>th</sup> to the Early 3<sup>rd</sup> Centuries B.C.", in: Tsetskhladze 1999, pp. 385–425.
- Ebbinghaus, S. 2008, "Of Rams, Women and Orientals. A Brief History of Attic Plastic Vases", in: K. Lapatin (ed.), *Papers on Special Techniques in Athenian Vases*, Los Angeles: J. Paul Getty Museum, pp. 145–160.
- Ehrhardt, W. 1997, "Versuch einer Deutung des Kultbildes der Nemesis von Rhamnous", *Antike Kunst* 40, pp. 29–39.
- Eliav-Feldon, M. – Isaac, B. – Ziegler, B. (eds) 2009, *The Origins of Racism in the West*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Giudice, F. – R. Panvini (a c.) 2007, *Il greco, il barbaro e la ceramica attica. Immaginario del diverso, processi di scambio e autorappresentazione degli indigeni, Atti del Convegno Internazionale di Studi, 14–19 maggio 2001*, IV, Roma: L'Erma di Bretschneider.
- Giuman, M. 2007, "Lo sguardo oltre il nemico. Processi percettivi e immagine del barbaro nell'Atene del secondo quarto del V sec. a.C.", in: Giudice – Panvini 2007, pp. 123–134.
- Giuman, M. 2008, *Melissa. Archeologia delle api e del miele nella Grecia antica*, Roma: G. Bretschneider.
- Giumlia-Mayr, A. – Rubinich, M. (edd.) 2002, *Le arti di Efesto. Capolavori in metallo dalla Magna Grecia, catalogo della mostra (Trieste, Castello di Miramare 8 marzo – 28 luglio 2002)*, Milano: Silvana Editoriale.
- Goldenberg, D. 2009, "Racism, Color Symbolism, and Color Prejudice", in: Eliav-Feldon – Isaac – Ziegler 2009, pp. 88–108.
- Guzzo, P.G. 2010, "Una phiale iscritta dall'entroterra di Himera. Dalla Sicilia a New York e ritorno", *Les Mélanges de l'École française de Rome – Antiquité (MEFRA)* 122, pp. 456–477.
- Himmelmann, N. 1994, *Realistische Themen in der griechischen Kunst der archaischen und klassischen Zeit* = Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts 28, Berlin: W. de Gruyter.
- Hoffmann, H. 1997, *Sotades: Symbols of Immortality on Greek Vases*, Oxford: Oxford University Press.
- Isaac, B. 2009, "A Rationalization of Prejudice in Greece and Rome", in: Eliav-Feldon – Isaac – Ziegler 2009, pp. 32–56.
- Kitov, G. 2005a, "The Newly Discovered Tomb of the Thracian Ruler Seuthes III", *Archaeologia Bulgarica* 9/2, pp. 39–54.
- Kitov, G. 2005b, *The Valley of the Thracian Kings*, Varna: Slavena.
- Kurz, U. Ch. 2007, "Kalathiskos con ghiande: sul significato di un ex voto fittile del santuario di Demetra a Herakleia", *Bollettino storico della Basilicata* 23, pp. 79–103.

- Laubscher, H.P. 1982, *Fischer und Landleute. Studien zur hellenistischen Genreplastik*, Mainz: Ph. von Zabern.
- Lissarague, F. 1997, "L'immagine dello straniero in Atene", in: S. Settis (ed.), *I Greci. Storia Cultura Arte Società*, 2, *Una storia greca*, II: *Definizione*, Torino: Einaudi, pp. 937–958.
- Miller, M.C. 1997, *Athens and Persia in the Fifth Century B.C.: A Study in Cultural Receptivity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Miller, M.C. 2000, "The Myth of Bousiris: Ethnicity and Art", in: Cohen 2000, pp. 413–442.
- Montepaone, C. 1999, *Lo spazio del margine. Prospettive sul femminile nella comunità antica*, Roma: Donzelli.
- Neils, J. 1980, "The Group of the Negro Alabastra: A Study in Motif Transferal", *Antike Kunst* 23, pp. 13–23.
- Neils, J. 2007, "The Group of the Negro Alabastra Reconsidered", in Giudice – Panvini 2007, pp. 67–74.
- Raeck, W. 1981, *Zum Barbarenbild in der Kunst Athens im 6. und 5. Jahrhundert v. Chr.*, Bonn: R. Habelt.
- Romm, J. S. 1992, *The Edges of the Earth in Ancient Thought. Geography, Exploration and Fiction*, Princeton: Princeton University Press.
- Roscaglia, F. 1998, *Presenze simboliche dell'ape nella Grecia antica*, Firenze: La Nuova Italia.
- Rotroff, S. I. 1997, *Hellenistic Pottery. Athenian and Imported Wheelmade Table Ware and Related Material* = The Athenian Agora XXIX, Princeton N.J.: The American School of Classical Studies at Athens.
- Saladino, V. 2012, "Il ritratto di Seuthes III", *Jahrbuch des Deutschen archäologischen Instituts* 127, pp. 127–206.
- Schneider, P. 2004, *L'Éthiopie et l'Inde. Interférences et confusions aux extrémités du monde antique (VIII<sup>e</sup> siècle avant J.-C. – VI<sup>e</sup> siècle après J.-C.)*, Rome: École française de Rome.
- Simon, E. 1960, "Der Goldschatz von Panagjurište – Eine Schöpfung der Alexanderzeit", *Antike Kunst* 1, pp. 3–26.
- Snowden, F.M. jr. 1983, *Before the Color Prejudice: The Ancient Views of Blacks*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Sparkes, B.A. – Talcott, L. 1970, *Black and Plain Pottery of the 6<sup>th</sup>, 5<sup>th</sup> and 4<sup>th</sup> Centuries B.C.* = The Athenian Agora XII, Princeton N.J.: The American School of of Classical Studies at Athens.
- Tonkova, M. 2010, "Les parures d'hamachement en or de Thrace et l'orfèvrerie de la haute époque hellénistique", in: H. Di Giuseppe – M. Dalla Riva (eds), *Roma 2008 – XVII International Congress of Classical Archaeology – Meetings between Cultures in the Ancient Mediterranean* = Bollettino di archeologia online, volume speciale C / C10 / 4, pp. 44–63.
- Tsatskheladze, G.R. (ed.) 1999, *Ancient Greeks West and East* = Mnemosyne, Supplement 196, Leiden-Boston-Köln: Brill.
- Tuplin, C. 1999, "Greek Racism? Observations on the Character and Limits of Greek Ethnic Prejudices", in: Tsatskheladze 1999, pp. 47–75.
- Vogt, S. (ed.) 1999, *Aristoteles*, Band 18: *Opuscula*, Teil 6: *Physiognomika*, Berlin: Akademie Verlag.
- Zazoff, P. – C. Höcker – L. Schneider 1985, "Zum thrakischen Kunst im Frühhellenismus", *Archäologischer Anzeiger*, pp. 595–643.

Vincenzo Saladino  
 Università di Firenze  
 saladino.vs@libero.it

SHIFERAW BEKELE

### **Restructuring “Weld Blundell’s Royal Chronicles”**

One of the major projects (as we all know) that Professor Paolo Marrassini designed was to revisit all the chronicles, hagiographies and other manuscripts that had been published in the late 19<sup>th</sup> and early 20<sup>th</sup> centuries (with critical edition, translation and annotation) to bring them up-to-date with the growing scholarship in Ethiopian studies. He has done an impressive work in this regard; historians are particularly indebted to him for his publication of the so-called chronicle of ʿAmdä Səyon (1314–1344). It is gratifying to see that some scholars are moving in the same direction. There is no doubt that younger generations of philologists should be encouraged to take up the same task.

As I am not a philologist, I do not plan to do a critical edition of the manuscript under consideration. Nevertheless, historians have always done translations (accompanied by annotations) of texts. What I intend to do is precisely that – to translate *again* the chronicles published by Weld Blundell (1922) and to accompany them with an extensive annotation. The reason is simple. The translation that Weld Blundell gives us is full of mistakes and, wherever he gives annotations, they are not satisfactory. There is therefore a need for a fresh translation with new annotations. This is a task for the future. In this very brief article, I present the structure of the chronicles.

This piece is a follow-up of three articles that I had published before (Shiferaw 2002; 2004; 2006). In the first article, I consider the fragment that was left out by Weld Blundell, which sheds some light on the rainy season months of 1769. In the second one, I look at the structure and content of the chronicle of Täklä Giyorgis, who sat on the throne on-and-off (several times) between 1779 and 1800. The chronicle covers his first reign, 1779–1784, when he exercised considerable monarchical powers. It is written, broadly speaking, in the tradition of royal chronicles and this makes it the only royal chronicle in the Weld Blundell book of “royal chronicles” that contains three



distinct chronicles. Of the two other chronicles, the first one is actually about Mika'el even if there is constant reference to King Täklä Haymanot II (1769–1777).

The second one, which takes up much of the space of the book of Weld Blundell, is a subject of my third article. It is without doubt a non-royal chronicle. It was written by Abägaz Sä'una (Conti Rossini 1916: 780; Guidi 1902: 3; Kropp 1994: 230, n. 23). The text is a mixture of a “biography” and two chronicles (that of Ali I, fl. 1786–88; and of Aligaz, fl. 1788–?) though it is mainly an account of the life of *Däğazmač* Ḥaylu Ḥšäte. In spite of this fact, however, all the three sections constitute an integral unit, as I tried to demonstrate in my article (Shiferaw 2006: 65–68). It should be regarded as a book written by one man – Abägaz Sä'una – and covering the very crucial years from 1753 to 1809. It is a unique book in the tradition of Ethiopian historiography though it is written within the template of writing chronicles. It must be for this reason that it attracted considerable interest among Ethiopicist scholars (Conti Rossini 1916:780; Guidi1902; Kropp 1994). It has nothing to do with the other two chronicles (those of Mika'el and Täklä Giyorgis) even when the periods it covers overlap with the years that they cover. Being written by two different authors in two different periods (though the years were close to each other, the kingdoms they described showed structural differences), the other two chronicles are also separate from each other. In short, the three chronicles – of Mika'el, Täklä Giyorgis and Ḥaylu – that Weld Blundell has published are three separate works with their own characteristics.

The *stemma codicum* of the “Royal Chronicles” was reconstructed by Manfred Kropp (Kropp 1989: 41). He establishes that the London manuscript of the British Library (Or. 820) is the mother text (*Vorlage*) from which the other existent manuscripts were derived. It is the same manuscript on which Weld Blundell worked and which he published. I will continue to work on the same version while at the same time carrying out a rigorous collation with the other versions of which I have found, to date, five manuscripts. For the purpose of this article, I will focus only on Or. 820.

As I wrote above, Weld Blundell left out of his publication, for some inexplicable reason, a very brief account (ff. 431–432) of the “reign” of Yoḥannēs II. This fragment is an important local source for the rainy season of 1769 and for the death of the monarch (Shiferaw 2002). It is already published separately (Kropp 1989: 63–64; Shiferaw 2002). More importantly, it provides the bridge between the chronicle of Iyo'as published by Guidi (1912) and the subsequent chronicles published by Weld Blundell (1922). Mika'el put old Yoḥannēs II on the throne on *Gənbət* 4 [May 10]. Iyo'as was

murdered in the night of the same day. So the fragment covers the days from the beginning of *Gənbət* to *Ṭəqəmt* 8 – a reign of five months and a few days. This piece is part of the bigger chronicle of Mika’el. In the new edition that I propose, this short narrative will be included to constitute the first part to be followed by the chronicle of Mika’el, which goes from *Ṭəqəmt* 8 to the beginning of June 1771. It constituted the second part. The third part (book) will be the book of Ḥaylu ʿƏšäte, which extends from his birth on *Ṭər* 12, 1745 [January 1753] to the end of *Yäkkatit* 1801 [February 1809]. The chronicle of the first reign of Täklä Giyorgis (1779 to 1783) will be the last book of the new edition. My assumption is that the writing of the chronicle was completed only a few years after Abägaz Sä’una had started writing his book. But then after the deposition of Täklä Giyorgis in 1784, Abägaz continued to write his book going to cover the years up to 1809. This lengthy narratives that starts its account long before the accession of Täklä Giyorgis continues well into the first decade of the 19<sup>th</sup> century thus providing the context within which the events that *Aläqa* Gäbru describes in his chronicle of Täklä Giyorgis unfolded (1779 to 1783).

Weld Blundell organized the subdivisions according to the reign of the *roi fainéant* of the time – the table of contents he prepared starts with Täklä Haymanot II (1769–1777), and then follow Sälämon I (1777–1779), Täklä Giyorgis I (1779 to 1783), Iyasu II (1784–1786) etc. And inside the translation, he has added subtitles like “the Reign of Yohannes” (p. 313) etc. This subdivision is entirely irrelevant and it does not help the reader follow the thread of the story with ease. Therefore, the reigns of the kings will be abandoned as organizing principles and, in their place, a new subdivision will be given as follows:

Part	Title of Text	Author	Pagination in Weld Blundell	Ff. in Or. 820
I	Chronicle of Yoḥannes II		—	431a–432a
II	Chronicle of Mika’el (1769–1771)	Aläqa Nahuda	203–229	432a–446a
III	“Life and Times of Ḥaylu ʿƏšäte (1753–1808)”	Abägaz Sä’una	303–484	
	“Early Life of Ḥaylu to 1786”		303–357	485b–514a
	Chronicle of Ali I (1786–1788)		357–392	514a–534a
	Chronicle of Aligaz (1788–1793)		392–396	534a– ?

	“The Final Years of Ḥaylu to 1809”		396–484	? –586a
IV	Chronicle of Täklä Giyorgis I (1779 to 1783)	Aläqa Gäbru	230–303	445b–485b
V	Epilogue – Historical Notes, 1809 to 1818	Anonymous	484–486	586–587a

For the reasons I have listed above, I have placed the chronicle of Täklä Giyorgis I (1779 to 1783) after the *Life and Times of Ḥaylu Ḥṣäte, 1753–1809*. I have taken the liberty of coining some titles as provisional working titles.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Conti Rossini, C. 1916, “La Cronaca reale d’Abissinia dall’anno 1800 all’anno 1840”, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. 5, 25, pp. 779–922.
- Guidi, I. 1902, “La storia di Ḥäyḷa Mikä’ēl”, *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. 5, 11, pp. 2–79.
- Guidi, I. 1912, *Annales regum Iyāsu II. et Iyo’as* = *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* ser. 2, 6, repr. 61–62, *Scriptores Aethiopici* 28–29, Parisiis – Lipsiae, repr. Louvain: Peeters, 1954, 1962.
- Kropp, M. 1989, *Die äthiopischen Königschroniken in der Sammlung des Däggazmač Ḥaylu: Entstehung und handschriftliche Überlieferung des Werks* = *Heidelberger orientalische Studien* 13, Frankfurt am Main – Bern – New York – Paris: Peter Lang.
- Kropp, M. 1994, “La théologie au service de la rébellion. Chroniques inédites du ras Mikä’ēl”, in: C. Lepage (éd.), *Études éthiopiennes*, Volume 1: *Actes de la X<sup>e</sup> conférence internationale des études éthiopiennes. Paris 24-28 août 1988*, Paris: Publication de la Société française pour les études éthiopiennes, pp. 225–236.
- Shiferaw Bekele 2002, “Yohannes II (r. May 10, 1769 – October 15, 1769)”, *Aethiopica* 5, pp. 89–111.
- Shiferaw Bekele 2004, “The Chronicle of Täklä Giyorgis I (first r. 1779 to 1784): An Introductory Assessment”, in: Verena Böll et al. (eds), *Studia Aethiopica: In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of his 65<sup>th</sup> Birthday*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 247–258.
- Shiferaw Bekele 2006, “Lamentations of Abägaz Sa’unä: An Introductory Assessment of His Work”, in: Moges Yigezu et al. (eds), *Proceedings of the First International Symposium on Ethiopian Philology. October 15–16, 2004, Ras Mekonnen Hall*, Addis Ababa: Department of Linguistics, Addis Ababa University, pp. 53–68.
- Weld Blundell, H. 1922, *The Royal Chronicle of Abyssinia, 1769-1840*, Cambridge: At the University Press.

Shiferaw Bekele  
University of Addis Ababa  
shifbekele@gmail.com

MARIE-CLAUDE SIMEONE-SENELLE

**Expression de l'appartenance et de la possession  
dans le syntagme nominal en sudarabique moderne**

Avant-propos

Cette contribution se propose de présenter, à partir de l'étude des langues sudarabiques modernes, les moyens linguistiques permettant d'exprimer une relation d'appartenance ou de possession établie entre deux noms ou entre un nom et un substitut pronominal. En examinant un aspect particulier du système nominal, dans un groupe de langues sémitiques méridionales, parlées dans la péninsule arabique, l'article a pour but de participer à une meilleure connaissance de la morpho-syntaxe nominale en sémitique. Il répond aussi, malheureusement trop tardivement, à une sollicitation du professeur Paolo Marrassini, et il est une manifestation de l'estime portée aux recherches de ce grand sémitisant.

Introduction

Après un bref aperçu sur les langues concernées, j'aborderai la description des deux types de construction qui permettent d'exprimer en sudarabique moderne la relation d'appartenance et la possession: la construction directe, où seul l'ordre des constituants juxtaposés est pertinent, et la construction indirecte, où une marque spécifique lie les deux constituants de l'annexion. Quand les deux constructions coexistent dans une même langue, les valeurs sémantiques qui sont rattachées à chacune seront abordées. On dégagera à la fois les points communs et les divergences à l'intérieur du groupe, les traits atypiques qui singularisent une langue par rapport aux autres, afin de permettre d'éclairer d'un point de vue typologique et comparatiste les rapports à

l'intérieur du sémitique méridional entre sudarabique moderne et des langues afro/éthio-sémitique.<sup>1</sup>

### Les données

Pour les langues parlées au Yémen, les données reposent essentiellement sur le corpus que j'ai relevé sur le terrain, lors de missions menées régulièrement entre 1983 et fin 2010, au Yémen. Cela concerne le mehri et ses deux principaux dialectes (məhrīyet et mehriyōt), le hōbyōt et le soqōṭri.<sup>2</sup> Pour les langues parlées en Oman – baḥari, ḥarsūsi, jibbāli et mehri d'Oman – elles sont empruntées aux sources éditées. Dans ce cas, la référence est toujours notifiée à côté de l'exemple.

### Remerciements

Je tiens à exprimer ma profonde gratitude et ma reconnaissance à tous les locutrices et locuteurs de langue mehri, hōbyōt, et soqōṭri qui ont collaboré activement à ces recherches en me faisant partager leur connaissance.

### Conventions de lecture et abréviations

La transcription des auteurs a été, dans la mesure du possible, respectée.

Aux symboles utilisés pour l'arabe et ses dialectes, sont ajoutés ceux qui permettent de rendre compte du système consonantique propre à ces langues: ś pour la latérale fricative sourde (API: ɬ), avec une variante sonorisée notée ž (API ɮ), c'est aussi l'allophone fricatif de /l/ (Johnstone 1981:xiv); la latérale éjective correspond à ž chez certains (parfois ś); š correspond au ʃ de l'API. Par convention, les consonnes éjectives sont notées comme les emphatiques de l'arabe, avec un point souscrit. La notation des interdentes a été harmonisée: ʈ, pour θ ou ʈ selon les auteurs, et ɖ, pour ð et ɖ.

J'ai rajouté le mot-à-mot ou les gloses manquants dans les exemples issus d'autres sources que mon corpus.

1 Un travail en cours met en parallèle ces constructions avec celles relevées en dahalik, tigré et tigrinya.

2 Les missions ont été financées par le CNRS, le Ministère français des Affaires étrangères, le Centre français (CFEY, désormais CEFAS), à Sanaa. Elles ont aussi bénéficié, au Yémen, du soutien de l'Université d'Aden.

ACC accompli – AUX auxiliaire – D<sup>ant</sup> déterminant – D<sup>é</sup> déterminé – DEF article défini – DEIC déictique – DEM démonstratif – DIST distal – F féminin – EP épenthèse – GEN génitif – IN indice de nombre – INAC inaccompli – INT interrogatif – M masculin – NEG négation – PERS personnel – PL pluriel – POS possessif – PR pronom – PREP préposition – PROX proximal – REL relateur – SG singulier – SN syntagme nominal – SUF suffixe/é – v voyelle – = est la marque de clitique – \* marque la rareté d'une occurrence.

### *Autres abréviations*

#### Nom des langues

B baḥḥārī – J jibbālī<sup>3</sup> – Hb hōbyōt – Ḥ ḥarsūsī – M mehri (sans distinction dialectale) — Met māhrīyet (parler au Yémen, région sud-ouest du Mahra) – MO mehri parlé en Oman (relevé dans ML et Str.) – Mot mehriyōt (parler au Yémen, est du Mahra) – S soqoṭri.

Quand les données ne proviennent pas du corpus de l'auteur, elles sont référenciées comme suit:

ḤL *Ḥarsūsī Lexicon* (Johnstone 1977) – JL *Jibbālī Lexicon* (Johnstone 1981) – LS *Lexique Soqoṭri* (Leslau 1938) – ML *Mehri Lexicon* (Johnstone 1987) – M (Str) *Mehri Texts* (Stroemer 1999) – Ḥ (Str.) *Ḥarsūsī Texts* (Stroemer 2004) – M (Sima) *Mehri-Texte* (Sima 2009).

Les exemples extraits des textes publiés comportent le numéro de la page suivi du numéro du §.

## I. Les langues

Les langues sémitiques méridionales parlées dans le sud de la péninsule Arabique sont regroupées sous le terme collectif de sudarabique moderne (= SAM). Elles constituent un ensemble bien délimité géographiquement et linguistiquement.<sup>4</sup> Ce sont des langues maternelles dans deux états qui ont l'arabe pour unique langue officielle: au Yémen, dans la province orientale du Mahra et sur trois îles de l'archipel de Soqoṭra, et en Oman, à l'ouest du sul-

3 Jibbālī, ce nom, donné à la langue par Johnstone, est actuellement contesté par beaucoup de ses locuteurs qui la nomme šherēt ('(celle) de la montagne'). Cf. Simeone-Senelle 2011: 1075.

4 Cf. Simeone-Senelle 2011.

tanat. Elles sont au nombre de six: mehri,<sup>5</sup> hōbyōt, ḥarsūsi, baḥhari, soqotri et jibbāli/šḥeri.<sup>6</sup> Les quatre premières sont très proches typologiquement, alors que le soqotri d'une part et le jibbāli d'autre part présentent des caractéristiques qui leur sont propres.

### *Typologie*

Les langues SAM sont des langues dont l'ordre canonique est VSO dans la phrase verbale; Aux. + V, dans le syntagme verbal.

Dans le syntagme nominal: N + ADJ, N.D<sup>é</sup> + N.D<sup>ant</sup>, N + DEIC.

Seules les langues parlées en Oman ont un article défini (invariable), toujours pré-clitique au nom défini.

## II. Les constructions génitiales et la possession

La relation de possession et d'appartenance, instaurée entre deux éléments (deux noms ou un nom et un substitut nominal), est exprimée par des constructions souvent nommées "génitiales". Un des deux constituants du syntagme est dépendant de l'autre,<sup>7</sup> il en est le complément, il a une fonction de déterminant, et selon le sémantisme des deux constituants, il réfère à celui "à qui appartient" (cf. (1)) ou "celui / ce qui appartient à" (cf. (6)). Le nom, dans les langues concernées, n'est pas soumis à la flexion casuelle, cette relation est donc marquée syntaxiquement, soit par une construction directe, dite aussi synthétique (ou état construit), dans laquelle les deux composants sont juxtaposés, soit par une construction indirecte, dite aussi analytique. Dans ce cas, la marque de construction est explicitée par un morphème. Il peut être spécifique ou assumer une fonction de joncteur, relateur, connectif, entre les constituants d'un syntagme nominal. On le glosera ici par GEN. (pour marque de génitif).

Les deux constructions peuvent coexister dans une même langue, mais elles ne sont pas toujours équivalentes sur le plan sémantique. L'emploi de l'une ou de l'autre dépend à la fois de la valeur sémantique de la relation instaurée entre les deux constituants et, dans certaines de ces langues, de la caté-

5 Le mehri comprend trois groupes dialectaux principaux: məhrīyet et mehriyōt (au Yémen), məhrāyyōt (en Oman).

6 Hōbyōt/həwbyot; ḥarsūsi; baḥhāri; jibbāli; soqotri [skōtri].

7 Les sémitisants distinguent traditionnellement dans la construction génitive le 'nomen rectum' et le 'nomen regens' (Lutz 2009).

gorie grammaticale à laquelle appartient le déterminant (nom ou pronom). L'ordre des deux constituants est le même dans toutes les langues,  $D^{\epsilon} + D^{ant}$ , excepté en soqotri, quand le référent du possesseur est un pronom personnel. Dans le cas des constructions complexes, l'élément déterminant est constitué par un syntagme nominal génitival, composé de deux noms ou d'un nom et d'un déterminant possessif.

Il sera d'abord question de la construction directe entre deux noms ou entre un nom et un référent pronominal, puis de la construction indirecte entre deux noms; les constructions complexes seront abordées en fin d'article.

## II. 1. Construction directe

Cette construction est la moins fréquente, elle ne concerne que des noms appartenant à des champs sémantiques restreints. Le nom référent du possédé appartient à la sphère personnelle du possesseur.<sup>8</sup> L'état construit permet d'énoncer une relation de possession inaliénable entre  $D^{\epsilon}$  et  $D^{ant}$ . On la trouve essentiellement avec un nom qui désigne une partie intrinsèque au possesseur (noms de parties du corps, de parenté), dans les toponymes, les noms de tribus ou de clans qui marquent une appartenance définitoire.

### II. 1. 1. $N + N$

L'ordre est immuable: le déterminé est le premier constituant du syntagme, le déterminant lui est apposé. La seule marque de fonction réside dans l'ordre des termes.

La construction est attestée dans les six langues mais elle reste très limitée et a tendance à être remplacée par la construction analytique (*cf.* ci-dessous). Déjà Bittner (1913:64), à partir de l'étude de textes mehri édités au tout début du 20<sup>ème</sup> siècle, remarquait que la construction directe n'apparaissait pas comme très fréquente.<sup>9</sup>

Dans les corpus contemporains consultés, comme dans mes données, les occurrences les plus nombreuses de la construction marquent la filiation,

8 Cf. Creissels 2006: 57, à propos des noms avec affixes possessifs 'qui signifient le rattachement à la sphère personnelle d'un référent saillant (c'est-à-dire d'un référent qui serait susceptible, dans d'autres contextes syntaxiques, d'être représenté par un pronom personnel)'.  
9 'Nicht gerade allzu häufig'.



l'appartenance à une communauté, à une région, à un statut social (lié à la généalogie). Le D<sup>ant</sup> est souvent un nom propre.

- (1) B    ber        ʕaliy        (Morris 136)  
           fils        Ali  
           'Son of Ali'
- (2) M    bərt-sālem        [bərtʃsālem]        (Met & Mot)  
           fille-salem  
           'Fille de Salem'
- (3) Hb    seh                bərt-ənsīb  
           PR.3F.SG        fille-Nasīb  
           'Elle (elle est la) fille de Nasīb'
- (4) S    yīhin                bər-ʕáṭhan        (parler de la côte nord)  
           PR.3M.SG        fils-sultan  
           'Lui, (il est le) fils du sultan'

Avec les noms de clans ou de tribus:

- (5) Met    ḥabenti-āfīrīr                bīt=āfīrīr  
           filles-'Afrir                tribu='Afrir  
           Filles des 'Afrir, les 'Afrir'

La construction du type Bit'Afrīr est figée, comme dans tous les noms de tribus, et peut fonctionner comme un nom propre. bīt=solōm 'les Bit Solom', bīt=baḳāret 'les Bit Baqaret'...

La construction directe est très courante après le nom désignant 'maître, responsable de, expert en, propriétaire, celui/celle qui détient': baʕl<sup>10</sup> (et ses variantes selon les langues) qui varie en genre et dont le pluriel (commun) a le sens de 'gens, peuple'. Elle permet de marquer qu'il existe un lien très étroit d'appartenance et de possession entre les deux constituants (*cf.* plus bas la différence sémantique avec la construction indirecte), le D<sup>ant</sup> dans ce cas réfère à ce qui est possédé en propre par le D<sup>é</sup>.

- (6) Met    bālet        hārūn        (parler bédouin)  
           maîtresse- chèvres  
           'Bergère/ chevière' (elle est propriétaire des chèvres et non simplement leur gardienne)

10 La racine <bʕl> est attestée et recouvre le même champ sémantique en sémitique et dans beaucoup de langues couchitiques.

- (7) S      baʕal    bəʕer            (parler de la côte orientale)  
              maître   camélidés  
              'Chamelier' (à qui le troupeau appartient)

Avec le pluriel, le syntagme est figé en un nom composé ayant son sens propre. Ainsi dans la formule de salutation utilisée en mehri, pour demander des nouvelles de toute la famille:

- (8) M      bōli=béyt                            b-xeyr                            (Mot & Met)  
              gens\_de\_la\_maison                PREP-bien  
              'La famille (la maisonnée) se porte bien?'

Le singulier, mais surtout le pluriel, suivi d'un toponyme permet de désigner les habitants d'une région, d'un village. C'est leur appartenance à ce lieu qui les définit.

- (9) Met      bōli-ḳāśən 'les habitants/ les gens de Qishn'  
              Met      bōli-msīlet 'les gens du (Wadi) Masila'  
              Met      bōli-āmēn 'les gens de 'Oman, les Omanais'  
              Mot      baʕli-hū<sup>w</sup>byōt 'les Hobyōt, la communauté hobyōt'  
              B      bəʕēli šerbiṭōt 'the people of Sharbithhat' (Morris 1983:134)

Le composé peut aussi fournir une nouvelle entrée lexicale. C'est le cas des constructions où le déterminé est ber-, au sens propre 'fils de, descendant'. En (10) bər n'est pas complètement vidé de son sens de nom de parenté:

- (10) S      bər=kākā  
              enfant= frère/sœur  
              'Neveu/niece'

De même dans l'exemple suivant, tiré d'un texte littéraire<sup>11</sup> (Müller 1905:18, 7). C'est par le biais de cette construction (et le recours au lexique arabe) que le locuteur a forgé un nouveau nom pour désigner un petit d'animal non référencié en soqotri: ber-ʔésed 'lionceau' ('ein jünger Löwe').

<sup>11</sup> Traduction d'un passage de la Bible en soqotri.

Par contre, dans certains noms composés, ce même terme a un champ sémantique qui ne se restreint pas au lien de parenté génétique et il prend le sens de ‘sorte de/ dérivé de’. Le déterminant pouvant être un N (+/- animé). Des noms d’animaux, de plantes, de phénomènes météorologiques sont ainsi formés. *bər=* est en tête de syntagme et proclitique du nom (ou du SN) qui suit.

En (11), la construction devient un nom de vent.

- (11) Met *bər=ḥawf*<sup>12</sup>  
           origine-Ḥawf  
           ‘Vent du nord’<sup>13</sup>

Quand le syntagme a un degré de lexicalisation très élevé, il peut être impossible d’en retrouver les composants.

En Met, *bərkendūfīkay* désigne des échassiers (héron, aigrette, flamant...).

On peut décomposer le nom en *bər=kendu=fīkay* <fkʕ>. On y reconnaît *bər*, et *fīkay* qui réfère à ‘petite étendue/ trou d’eau, retenue d’eau de pluie’, un lieu fréquenté par ces oiseaux. Le deuxième élément jusqu’à maintenant reste indéchiffrable.

L’exemple en H (Str. 24, 32): *mehri bāl karmāyn* est traduit par ‘the Mehri, the lords of the mountain’ (Str. 25, 32). Il s’agit d’une métonymie, comme le montre l’emploi des deux singuliers (*mehri* et *bāl*) et la traduction littérale est ‘Le Mehri, seigneur de la montagne’.

La construction directe est aussi attestée dans certains toponymes:

- (12) Hb *bunti=mārbōṭ* (en Mot *mānti=* et en Met *bānti=*)  
           région-Marbôt  
           ‘(la région de) Marbôt’

Le syntagme ainsi formé constitue une seule unité accentuelle. Il apparaît comme sémantiquement figé, équivalent à un nom propre.

Le déterminant est définitoire, il permet de spécifier le déterminé par un trait qui lui est exclusif. D’autres exemples illustrent cette valeur:

12 Relevé aussi par Jahn (1902: 134, 3; 169), repris par Wagner (1953: 73) que cite Watson (2009: 232).

13 Ḥawf est un village à la frontière entre le Mahra et Oman, au nord-est de la région où se parle le Met.

- (13) Mot qāroʔ-ǧādeb = Met ǧəroy ǧǒdəb  
 langue-Jādib  
 'Le parler de Jādib'

En soqotri, la construction analytique n'a été relevée qu'avec bər- référant à un nom de parenté.

Les langues parlées en Oman<sup>14</sup> marquent la définitude par un article invariable pré-clitique du nom.<sup>15</sup> Dans les constructions génitiales directes, selon le contexte: il peut n'y avoir aucun élément défini, un seul des constituants ou les deux. Les possibilités sont:

$$(DEF=)N.D^{\epsilon} + (DEF=)N.D^{ant} \\ \text{ou } DEF=N.D^{\epsilon} + N.D^{ant} \text{ ou } N.D^{\epsilon} + DEF=N.D^{ant}.$$

- (14) M    bəʕēli                      abdén                      (Str. 218, 2 & 220, 5)  
           gens/propriétaires      DEF.bateau<sup>16</sup>  
           'The owners of the beden'

La construction avec le 2<sup>ème</sup> élément défini peut aussi se figer et constituer une entrée lexicale:

- (15) H    bāl                      ašayd                      (équivalent de bāl ḥēt)                      (HL 14)  
           responsable      DEF.poisson  
           'Fisherman' (lit. en charge du poisson)

Le fait, que le seul pluriel attesté soit ḥewwōt (HL 117), montre que la construction s'est figée avec un D<sup>ant</sup> au singulier (de sens collectif). Seul le D<sup>ε</sup> varie en nombre.

- (16) MO    ḥəwrēd                                      bəʕēli    ḥārāwn  
           amener\_au\_point\_d'eau.ACC.3MPL    gens      DEF.caprins  
           wə-bəʕēli    ḥəbēr                      wə- bəʕēli    abkār<sup>17</sup>                      ǧār    ḥəməh

14 C'est là un trait distinctif, assimilé à une isoglosse, entre les langues SAM parlées au Yémen (mehri, hobyōt et soqotri) et celles parlées en Oman (mehri, jibbāli/šheri, ḥarsūsi, baḥari).

15 L'article défini n'apparaît pas devant tous les noms, sa présence est conditionnée par la qualité du phonème initial du nom défini. Il est la plupart du temps une voyelle (HL xiv, JL xxix, ML 1).

16 Bədən 'kind of boat' (ML 43).

17 Abkār est la forme PL, définie ou non.

et-gens DEF.camélidés et-gens (DEF)bovins sur eau  
 ‘The goatherders, camel-herders and cowherds drove (their beasts) down to the water’ (ML 41).

Il faut remarquer que dans les constructions de ce type, quand le N.D<sup>ant</sup> est défini par un article qui est une voyelle (pré-clitique au nom) et qu’il suit un N.D<sup>e</sup> au singulier, le défini peut être confondu formellement avec le morphème marqueur de génitif.

Seul le sémantisme de la relation peut permettre de désambiguïser la construction (directe ou indirecte ?). En B. dans les textes relevés (Morris 1983), seul se construit directement le nom de parenté ber ‘fils’, l’exemple (17) ne peut donc se confondre avec une construction directe où le 2<sup>ème</sup> constituant est défini. La relation instituée entre les deux constituants ne relève pas de la possession inaliénable. Le e= clitique de *xaarbut* est vraisemblablement le marqueur de la construction génitive indirecte (cf. aussi (55)).

- (17) B *beʃaal* *exaarkút* (Morris 139, 23)  
 propriétai GEN/DEF.blague\_à\_tab  
 ‘The owner of the tobacco pouch’

Par contre l’ambiguïté peut subsister dans (18 & 19)

- (18) JL *ʔəṭəb* *ʔz*<sup>18</sup> (JL 5)  
 DEF.pis GEN/DEF.chèvre  
 ‘The teat of goat’

- (19) JL *baʃal* *érún*<sup>19</sup> (JL 22)  
 responsab GEN.DEF.chèvre  
 ‘Goatherd’

## II. 1. 2. N=PR.PERS.DEP.

Quelle que soit la nature de la relation instaurée entre les deux constituants de la construction (possession aliénable ou non), lorsque le déterminant est un substitut pronominal, il réfère au ‘possesseur’, il a la forme du pronom per-

18 La forme définie de *(ʔ)ʔz* est *(ʔ)ʔz* (JL5). La voyelle /e/ s’assimile à *ʔ*. La marque de GEN (e ou e) peut aussi s’assimiler à l’initiale du mot régi.

19 L’indéfini étant *érún* (JL 4), la présence du GEN ou du DEF entraîne l’allongement de la voyelle (*ērún*) ou son accentuation (*érún*).

sonnel dépendant,<sup>20</sup> et il est post-clitique au déterminé. On est dans le cadre d'une construction directe dont l'ordre est toujours  $D^{\epsilon}=D^{ant}$ . Il n'y a pas distinction syntaxique entre une relation d'appartenance inhérente ou non. Le soqotri constitue une exception notable en SAM (cf. II.2.2.), il faut aussi prendre en compte, dans les autres langues, de très rares constructions indirectes impliquant une modalité particulière (cf. ci-dessous: Remarque).

(20) M	beyt=i maison=SUF.1SG	'ma maison'	
Met	bišərt=iš cadeau=SUF.2FSG	'ton cadeau'	
Mot	šayd <sup>ä</sup> häm sardines.SUF.3MPL	'ihre Sardinien'	(Sima 268, 12)
Hb	lhəti=yin vaches=SUF.1PL	'nos vaches'	

Dans les langues qui ont un article, le  $D^{\epsilon}$  est très souvent défini. Seule la forme définie du nom de parenté, désignant 'le fils, la fille, les enfants', parfois 'la mère et le père', peut avoir un suffixe référant au possesseur. Dans les langues sans article c'est une autre forme (de même racine), figée, qui est employée.<sup>21</sup>

En soqotri, on remarque que le déterminant possessif ne peut se suffixer qu'à un petit nombre de noms de parenté. Ceux-ci ont une forme différente quand ils sont en état d'annexion avec un autre nom et quand le  $D^{ant}$ , formé de a marque GEN + pronom personnel, précède le  $D^{\epsilon}$ .<sup>22</sup>

(21) Met	ħabrət=eh fille=SUF.3MPL	ħabrē=s, fils=SUF.3FSG	ħaben=ihəm enfants=3MPL
	'Sa fille, son fils, leurs enfants'		

(22) MO ħāmēh (Str. 30,9)

20 Qui peut avoir une forme particulière selon qu'il est clitique d'un nom, d'un verbe ou d'une préposition (Simeone-Senelle 2011:1083).

21 Les lexèmes sont figés avec ha-/ħa- (selon les parlers) comme préformantes. Ils prennent souvent un sens défini. Certains voient dans ces formes une trace de l'article défini.

22 En S., la construction directe avec pronom suffixé n'est possible qu'avec ?ibr=hi 'mon enfant' ou au f. šibrit- (cf. LS 95), byoh 'mère' ne s'emploie jamais avec un pronom suffixe (LS 81) pas plus que bébeh 'père', seul le nom supplétif šiiif supporte la construction directe avec pronom post-clitique (LS 80).

- mère.SUF.3MSG 'his mother'
- (DEF) amendáwkeh (ML 2) (/a=mendáwkeh/) DEF.fusil.SUF.3MSG 'his rifle'
- (23) B šebdēti (Morris 1983:132, 2) foie.SUF.1SG 'my liver'
- (DEF) ešayniy (Morris id.) (/e=šayn=iy/) DEF.œil.SUF.1SG 'my eye'
- (24) H frékeh (Str. 38, 25) campement. 3SUF.MSG 'his community'
- (DEF) aḡaygeš (Str. 49, 37) (/a=ḡayg=eš/) DEF.homme.SUF.2FSG 'your husband'
- (25) JL tətš (JL 300) femme.SUF.3MSG 'his wife'
- (DEF) edídēsən (JL 42) (/e=dídē=sən/) DEF.oncles.SUF.3FPL 'their (F) uncles'

En jibbāli, la construction sans DEF est rare.<sup>23</sup>

En H, cette construction est fréquente avec mōl <√mw1> qui désigne les biens essentiellement constitués par le bétail, cf. (HL 92) 'flocks, livestock, property'. Dans HL, tous les exemples sont traduits par 'folks'.

- (26) H amōleh- (/a=mōl=eh/) -hah (HL 49)  
DEF.biens.SUF.3MSG- -PR.3MSG  
'His flocks'
- (27) H amōlsen (/a=mōl=sen/) -sēn<sup>24</sup> (HL 111)  
DEF.biens.SUF.3FPL- -PR.3FPL  
'Their(f.) flocks'

La relation d'appartenance peut être renforcée par la postposition au syntagme d'un pronom personnel indépendant, anaphorique, référant au possesseur /D<sup>ant</sup>.

23 Sur 23 exemples relevés dans HL avec un pronom 3MSG: 13 comportent le DEF. En JL, sur 56 exemples, seuls 11 ne sont pas définis par l'article. Quant aux données de B, elles sont trop peu nombreuses pour émettre une estimation.

24 La forme du pronom dépendant pour la 3F.PL (=sen), diffère bien de celle du pronom indépendant sēn.

(28) Me	beyt=i maison= SUF.1SG 'Ma maison à moi, ma propre maison'	hoh PR.1SG	
(29) H	feréki campement.SUF.1SG 'My encampement'	hoh PR.1SG	(Str. 38, 5)
(30) B	ʕaatər'tiy milk_skin.SUF.1SG 'My milk skin'	ho PR.1SG	(Morris 1985:140, 31)

Quand le déterminant réfère à un pluriel ou un duel (32), il est explicité par un pronom indépendant et un nom.

- (31) H    hebi                          hoh                          (we-háwbikem)         (Str. 8, 17)  
          père.SUF.1SG       PR.PERS.1SG       (et-DEF.pères.SUF.2PL)  
          ‘My father’ (= mon propre père, mon père) (and your fathers)
- (32) H    amōlki<sup>25</sup>                      het                          w-areybyāk         (HL 111)  
          DEF.biens.SUF.2DU   PR.PERS.2MSG       et-  
              DEF.compagnons.2MSG  
          ‘The flock of you and your companions’(Lit. ‘vos troupeaux à vous deux: toi et le groupe de tes compagnons)

En soqotri, c'est la construction qui domine quand le référent au possesseur est un pronom. Dans les autres langues SAM, le syntagme composé du morphème *d/d* + PR. PERS indépendant a une fonction de pronom possessif,<sup>26</sup> il est toujours postposé au N référant au possédé, l'ordre de la construction directe est maintenu. Les exemples relevés, uniquement en Met, Hb (du Yé-

26 Cf. MO (Str. 2000:21) *đōmeh đe-hō* ‘it is mine !’ et (Str. 176:8) *hē đe-ho* ‘It is mine’.



men) et en MO, sont très rares. En Met (33), la construction est postposée au syntagme N+PR.SUF, en Hb (34) et MO (35), il est juste postposé au nom. La marque de GEN est aussi un REL/CON.<sup>27</sup> La construction dans ces exemples est celle d'une relative nominale, appositive en Met, déterminative en Hb et MO. La possession est explicitée par une phrase nominale, ce renforcement de la détermination a une valeur modale d'insistance, de revendication quant à l'identification du possesseur.

Avec reprise du pronom dépendant:

- (33) Met    sakker=k                      d=hēt  
              sucre=PR.SUF.2M.SG    REL=PR.2SG  
              'Ton sucre, le tien (qui est à toi)'

Sans reprise

- (34) Hb    lhētə              də=ti  
              vaches        REL=PR.1/2DU.  
              'Nos vaches (à nous deux)' (qui (sont à) nous deux) ou 'Les vaches, les nôtres'

- (35) MO    dōmeh              adabh              də-ho              (Str. 208, 7)  
              DEM.M.SG        DEF.miel        REL-PR.1SG  
              'This is my honey' ou 'c'est le miel qui m'appartient'

Ces constructions sont liées à celles des relatives, elles permettent d'exprimer la possession mais n'entrent pas dans une construction génitive.

## II. 2. La construction génitive indirecte.

Toutes les langues SAM acceptent une construction directe et une construction indirecte quand les deux constituants du syntagme en rapport d'annexion sont deux noms. Des critères sémantiques induisent une construction plutôt qu'une autre. Cependant la construction indirecte domine car elle n'est pas restreinte lexicalement et elle peut avoir la même valeur que la construction directe. Nous avons vu que si le possesseur a un pronom personnel comme référent, la construction directe, attestée dans toutes les langues (*cf.* ci-dessus), en est la règle sauf en soqotri. Dans cette langue, la construction directe avec un pronom suffixé est rarissime, elle est cantonnée à quelques lexèmes appar-

<sup>27</sup> Cf. Simeone-Senelle 2003.

tenant à un champ sémantique restreint, et c'est une construction indirecte spécifique qui domine.

Dans les six langues, le lien entre les deux constituants nominaux du syntagme est marqué par un morphème (ou une particule) préfixé/enclitique au nom déterminant. Selon les auteurs, cette marque est glosée comme GEN (marque de génitif), marque de construction (génitivale), connectif, joncteur ou encore relateur. Nous avons ici choisi GEN.

## II. 2. 1. $N+GEN=N$

La relation de dépendance entre les deux constituants est marquée morphologiquement, par un morphème variable en nombre, et syntaxiquement par l'ordre des termes qui est le même que dans les constructions directes.

Dans la majorité des langues SAM, le marqueur a la même base lexicale (au singulier et au pluriel) que celle du déictique masculin de proximité ou du relateur.<sup>28</sup> Il ne varie pas en genre (quel que soit le genre du déterminé et celui du déterminant), mais il peut varier en nombre lorsque le déterminé est un pluriel. C'est le nombre du déterminé qui induit celui de la marque de fonction. Cependant, comme nous le verrons dans les exemples ci-dessous, il y a de nombreuses entorses à cette règle d'accord et l'emploi du pluriel est rare dans certaines langues. Il y a une nette tendance à uniformiser la construction avec la marque sous sa forme singulier.

En M., Hb., H., et S., le marqueur est, au singulier:  $\bar{d}(v)=$  (ou  $d(v)=$  dans les langues ou dialectes sans interdentes). En B. et J. le morphème marquant une relation de possession est vocalique au singulier (e en B. et é en J.<sup>29</sup>). Si le déterminé est au pluriel, le morphème pré-clitique est  $l=$  (avec une réalisation  $[i\acute{z}]=$  en J.), dans toutes les langues sauf en B. Sa forme correspond à la base pluriel du déictique. En B. la construction est différente, ce  $l-$  représente une préposition, invariable (*cf.* ci-dessous), préfixée au déterminant.

Quand les deux constructions, directe et indirecte, coexistent, la première marque une possession inaliénable, alors que la seconde indique que le  $D^e$  et son  $D^{ant}$  ne sont pas dans un rapport d'inhérence, qu'il s'agit d'une possession contractuelle, provisoire, *de jure* et non *de facto*.

(36) Met      bālēt      ḏə=hārūn      (parler bédouin)

28 Cf. Simeone-Senelle 2003, 2011:1087.

29 En J.  $\bar{d}$  = marque une relation d'appartenance qui ne relève pas du rapport possédé-possesseur (JL:44 "d is used where the relation is not one of possession").

responsable GEN=caprins  
 ‘La bergère/la chevrrière’ (celle qui s’occupe des caprins)  
 Comparer avec (6) *bālēt-hārūn*.

De même en J:

- (37) JL      *āṣal* (/DEF.baṣal/)      *iz-irūn*      (JL 44)  
                  DEF.responsable      GEN.PL.=caprins  
                  ‘Goatherds’  
                  Au singulier: *āṣal érūn* ‘goatherd’.

En (37), la forme définie de *baṣal* (*āṣal*) suivie d’un GEN SG induit le SG du nom composé, suivi d’un GEN au PL, elle induit le PL. du nom. Le N. D<sup>ant</sup> avec la marque de GEN. forme une seule unité, se fige et a un sens de PL: *iz-irūn* (JL 4) ‘goatherds’, ‘goat people’ (JL 234), lit. ‘ceux des caprins’ (cf. ci-dessous (64, 65), l’évolution du *soqoṭri*).

Lorsque le D<sup>e</sup> est défini par l’article, même s’il s’agit d’un nom de parenté, la construction est indirecte.

- (38) JL      *ēbrē*      *ēdesós*      (JL 42)  
                  DEF.fils      GEN.SG.DEF.serpent  
                  ‘The son of the snake’ (exemple tiré d’un proverbe)
- (39) MO      *ḥebrīt*      *ḏ-aṣayyōd*      (Str. 266, 6 & 8)  
                  DEF.fille      GEN.SG-DEF.pêcheur  
                  ‘The daughter of the fisherman’

En mehri du Yémen (Met et Mot), pour les noms de parenté (fils, fille, enfants), seuls les lexèmes avec préformante, *ḥəbrē* (M), *ḥəbrīt* (F) *habūn* (PL),<sup>30</sup> peuvent se construire avec un GEN marqué (cf. ML 54).<sup>31</sup>

- (40) Met      *ḥabūn*      *le=salēm*      (parler bédouin)  
                  enfants      GEN.PL.Salem  
                  ‘Les enfants de Salem’
- (41) Met      *ḥəbrē*      *ḏ=haybīt*      (parler bédouin)  
                  petit/fils      GEN.SG=chamelle  
                  ‘Chamelon’

30 Alors que *ber*, *bert* sont toujours en état construit.

31 Watson (2009:230) relève ce trait sans le commenter.

Cette construction est plus fréquente que l'état construit et on peut aussi la trouver avec des noms de parties du corps.

- (42) Hb      kərd      də=ʕali  
voix      GEN.SG=Ali  
'La voix de Ali'

- (43) B      šerōt      d-mīlīk      (Morris 1985:123, 3)  
breath      GEN=angel  
'The (sweet) breath of an angel'

Des toponymes sont ainsi formés à partir de métaphore avec un nom de partie du corps, le constituant marqué est le plus souvent un nom propre:

- (44) Met      hərūh      də=šārwi  
tête/cap      GEN.SG.=malheur.DU  
'Le cap des deux malheurs' ('cap Sharwīn', en arabe sur les cartes). Ce cap délimite la baie de Qishn à l'ouest.
- (45) JL      kərūn      iz-hīrətə      (JL xiii)  
cornes      GEN.PL.montagnes  
'Horns of the mountains' (nom d'une région dans le Dhofar)
- (46) S      hāzereh      di=maḳdérihən  
creux<sup>32</sup>      GEN.SG.Maḳderihen  
'Le col de Maḳderihen'

Le syntagme peut se lexicaliser, le nom composé qui en résulte a un sens qui lui est propre. Ainsi le nom de la 'murène léopard', résulte de la même construction en MO et en J.

- (47) MO      eḳayzer      də rāwnem      (Morris 1983:138)  
DEF.léopard      GEN. mer
- (48) J      kézer      eremnem<sup>33</sup>      (Morris 1983:138)  
léopard      GEN.mer  
'moray eel' (lit. 'léopard de mer')

32 Hāzereh a pour sens premier 'espace laissé par une dent tombée' puis 'précipice' (cf. həzreh, LS 170).

33 La transcription est celle de Morris, ce qui explique la différence entre e- ici et ε chez Johnstone (JL), il peut aussi s'agir de deux variétés dialectales différentes.

Dans certains de ces noms composés, il n'y a pas de variation en nombre du marqueur de GEN.

- (49) Me    ṣaḍāmīt    dā=ḥamsīt    (parler bédouin)  
              dos                GEN.SG.tortue  
              'Carapace' (Lit. 'dos de tortue')
- (50) Met    ṣayḍām    dā=ḥimāstān    (parler bédouin)  
              dos (pl.)                GEN.SG.tortues  
              'Carapaces' (Lit. 'les dos de tortues')

Par contre, cette variation est attestée dans une autre construction figée du même type:

- (51) Me    ḵaširūt    dā=ḥamsīt    &    ḵašyōr    l=ḥemēsten  
              écorce                GEN.SG.tortues                écorces                GEN.PL=tortues  
              'Carapace' & 'Carapaces' (Lit. 'écorce/s de tortue/s')

Après un collectif, la marque GEN. peut être au SG ou au PL.

- (52) Met    haḡerīt<sup>34</sup>    l=ḵāšān [...]    haḡerīt    dā=māslōy  
              dépendants    GEN.PL.Qishn    dépendants    GEN.SG=région de Masila  
              'Les Noirs de Qishn, [...] les Noirs de la région du (wadi) Masila'
- (53) Met    bōli    l=rḥabēt  
              gens                GEN.PL.ville  
              'Les gens de la ville'
- (54) J    ašēhl    ḡ-elhōti    (JL 22)  
              DEF.gens                GEN.PL-DEF.vaches  
              'The cow-men'

En H, le GEN. PL. est rarissime:

- (55) H    ešnéwwet    dē-ḡeydōten    (HL 121)  
              DEF.articulations    GEN.SG-DEF.oreilles  
              'jaw-joints' (articulations temporo-mandibulaires). (Lit. articulations des oreilles)

et pas uniquement dans les noms composés:

- (56) H    beyār    dē-ḡe-gēnbet    (Str. 60,1)

34 Le nom est un PL./COLL. qui désigne les 'gens d'origine africaine, descendants d'esclaves, des dépendants, les Noirs en général'.

chameaux      GEN.SG-DEF-Janabah  
 'Some camels of the Janabah'

Les exemples ci-dessus, montrent que, dans cette construction, le défini peut ne marquer aucun des constituants (43), ou l'un des deux (56) ou les deux (54, 55), comme dans les constructions directes.

#### Remarque

Dans un parler Hb,<sup>35</sup> en contact avec un parler šheri, le même locuteur utilise la construction avec la marque *ḏ=* et, dans le même énoncé, celle avec la marque *ε=*, dans un SN où il n'y a pas de relation de possession:

Hb	<i>ftiḥ</i>	<i>ḏə=dəkəkənēt</i>
	ouverture	GEN=boutique
	'L'ouverture de la boutique'	
	<i>ftiḥ</i>	<i>ḏə/ ε=dəkkūn</i>
	ouverture	GEN=boutiques
	'L'ouverture des boutiques'	

En soqotri, la construction indirecte avec *d=* domine très largement, pour exprimer la possession ou l'appartenance. On la trouve:

avec des noms de parties du corps

(57) S      *šēfər / ʔəsfərər*      *də=ʕəyn*  
               cil/cils                      GEN.SG=œil  
               'Le cil/les cils' (la présence ici du déterminant est redondante)

La deuxième partie du SN reste invariable (GEN.SG=N.SG) N. En Ḥ (HL 118), la construction est similaire *šēf ḏ-āyn* <cheveux/ GEN=œil>.

En Met (variété sans pharyngale sonore), le syntagme à l'état construit s'est lexicalisé, et s'est figé en un nom simple: SG *šəfrīn*; PL *šfəriyin* <*šfr=ʔəyn* (cf. ML (373) *šəfəriyēn*). Il faut noter que, dans un corpus plus ancien, Jahn (1902:240) relève une construction indirecte avec un SG *šōfer da ayn* 'cil de l'œil' ('Wimper des Auges'), et un PL *šferiōn la ayēntēn* 'cils des yeux' (les deux constituants sont au PL).

35 Il faut rappeler que le Hb, du moins la variété parlée au Yémen, n'a pas d'article.

- (58) S      ʔaṭbi              diy=ṣz  
              pis.DU           GEN.SG=chèvre  
              'Les deux trayons de la chèvre'
- (59) S      ʔiṭob              di=lehé  
              pis.PL           GEN.SG=vache  
              'Les pis de la vache'

On a la même construction, exprimant l'appartenance, l'attribution, ou la possession, avec pour D<sup>ant</sup> un nom propre, un titre:

- (60) S      bēdiyeh      di=máhra  
              désert      GEN.SG=Mahra  
              'Le désert du Mahra'
- (61) S      warār      di=ṣáṭhan  
              taxes      GEN.SG=sultan  
              'Les taxes du sultan' (taxes dues au sultan *de facto* et *de jure*)
- (62) S      megídoḥ      di= ṣáṭhan  
              généalogie      GEN.SG=sultan  
              'La généalogie du sultan'

Comme l'illustrent (59) et (61), l'accord en nombre de la marque GEN. avec le D<sup>é</sup> est loin d'être systématique.

- (63) S      ʔāṣihəl      l=éfoe  
              origines      GEN.PL=gens  
              'Les origines des gens'

La construction indirecte a tendance, en S. aussi, à se figer avec une marque invariable, et ce, selon un processus dont on peut retrouver des traces à partir des exemples suivants:

- |        |                         |              |    |                           |              |
|--------|-------------------------|--------------|----|---------------------------|--------------|
| (64) S | záfərəḥ                 | di=ṣérdəb    | PL | zəfárhən                  | lə=ṣérdəb    |
|        | tresse                  | GEN.SG=nuque |    | tresses                   | GEN.PL=nuque |
|        | 'La tresse de la nuque' |              | et | 'Les tresses de la nuque' |              |

Le syntagme s'est réduit à un lexème simple: au SG diṣérdəb, au PL ləṣérdəb. Le GEN. ayant même forme que le démonstratif, le syntagme finit par signifier 'celle(s) de la nuque' (*cf.* sous (37) iṣ-írún en JL). A partir de cet exemple, on peut comprendre qu'il y ait eu réinterprétation de la marque GEN, et recatégorisation du syntagme en un nom simple, à initiale di= au SG, et l= au PL. Un certain nombre de noms ayant pour 1<sup>ère</sup> consonne radicale un

d- ont eu un pluriel en l-: dǵeǵ<sup>36</sup> ‘poule, poulet’, PL. ilǵeǵ. Le lexème peut lui-même entrer dans une construction GEN marquée:

- (65) S    mahfeš<sup>37</sup>    d=ilǵeǵ  
           local        GEN.SG=poules  
           ‘Poulailler’ (lit. local/endroit des poules)

En B., la construction indirecte se distingue par une marque de GEN. /e/, à rapprocher du /é/ en J. Comme en J, c’est à la fois la marque de DEF et de GEN. La confusion entre DEF. et GEN. est impossible quand le D<sup>ant</sup> est un nom propre (intrinsèquement défini).

- (66) B    məʃaali            erəkəbiit            (Morris 1983:136)  
           crique            GEN.Reqebit        ‘The inlet of Reqebit’
- (67) B    ben<sup>38</sup>                emesmuun            (Morris 1983:139)  
           fils                GEN.Mesmun  
           ‘The son of Mesmuun’

Une autre construction en B. permet d’exprimer une relation d’appartenance. Le deuxième constituant du syntagme est précédé de l(ə). Il s’agit non pas du déterminant démonstratif (PL) ni du REL. mais de la préposition qui désigne le destinataire, le bénéficiaire. La construction équivaut à N<sub>1</sub> ‘pour/à (for/to)’ N<sub>2</sub>.<sup>39</sup> Cette construction n’est pas attestée avec cette valeur dans les autres langues.

- (68) B    eḳáʃ                lə bəṭāhriit            (Morris 1983, 130)  
           DEF.terre/pays    PREP Batahari(s)  
           ‘The land of Baṭāḥirah’
- (69) B    šebh                lə kəliit                (Morris 1983, 135)  
           graisse            PREP reins  
           ‘The fat of the kidneys’

En (68) seul le D<sup>é</sup> est DEF., et en (69) aucun des constituants.

36 LS (120) atteste au SG degógoh (avec marque de F.) et au PL. ʔilgog.

37 Emprunt à l’arabe.

38 Remarquons que ce nom de parenté a une forme différente quand il est dans une construction directe (cf. (1), ber ʃaliy).

39 Cf. dans certains parlers français: ‘C’est la voiture à son père’, ‘le fils à Jean’.



## II. 2. 2 Spécificité du *soqotri*: {GEN=PR.PERS} + N

Nous avons vu que rares sont les cas où le *soqotri* exprime la possession par un substitut pronominal post-clitique au nom. Seuls quelques noms de parenté sont concernés: ‘père’, ‘mère’, ‘fils/fille’, ‘mari’, qui signifie aussi ‘maître, maîtresse’.

Quand le possesseur a un référent pronominal, la construction toujours directe dans les autres langues SAM, est indirecte en S.

Le pronom personnel, sous sa forme indépendante, entre dans une construction indirecte, avec *di*= enclitique. Plus rarement, le pronom sous sa forme indépendante est post-clitique de *mən*, réduit parfois à *m-* (préposition marquant l’origine). Le syntagme ainsi formé est toujours préposé au nom D<sup>é</sup> seul, ou au nom D<sup>é</sup> précédé de la préposition qui marque sa fonction.

L’ordre des mots est toujours: {GEN=PR.PERS} + N,  
et {GEN=PR.PERS} + (PREP.-)N.

Ces traits d’ordre morphologique et syntaxique permettent de distinguer le S. à l’intérieur du SAM et le rapprochent par sa syntaxe de certaines constructions dans des langues afro-sémitiques du nord: *dahalik*, *tigré*, *tigrinya*.

(70) S      *di/mən=yheh*                      *šhem*  
GEN/PREP=PR.PERS.3M.SG      nom  
‘Son nom’

(71) S      *m=yeh*                                      *məḳášaš*  
PREP=PR.PERS.3M.SG                      moustache  
‘Sa moustache’

Devant un nom composé:

(72) S      *di=hœ*                                      *bər=ḳaḳa*  
GEN=PR.PERS.1.SG                      fils=sœur/frère  
‘Mon neveu’

Devant un SN prépositionnel

(73) S      *di=ḥan*                                      *mən-ḥalf*  
GEN=PR.PERS.PL                      hors\_de-village  
‘Hors de notre village’

(74) S      *ʔégah*                                      *di=hi*                                      *di-mégliš*  
monter.ACC.3M.SG                      GEN=PR.PERS.3M.SG                      vers-salon  
‘Il monta vers/à sa pièce de repos’

Deux exemples tranchent par leur syntaxe: l'un (75) provient d'un texte enregistré en 1997 auprès d'un locuteur de la côte nord, l'autre (76), d'un texte recueilli en décembre 2010 près de Ras Momi (est de l'île). Les textes plus anciens attestent d'un ordre immuable dans ces constructions.

- (75) S    ʔahéroh                    de-    d=seh                    bébəh  
          aller.ACC.FM.SG    vers-    GEN=PR.PERS.3F.SG    père  
          'Elle alla chez son père'

Le syntagme possessif est préposé au D<sup>é</sup>, mais placé entre la PREP. et le N. qu'il régit. L'ordre canonique serait: ʔahéroh dsé debébəh avec le déterminant possessif précédant tout le SN (prép. + N).

- (76) S                    zérʕeh                    di=ho  
          plantation                    GEN=PR.PERS.1SG  
          'Mes plants'

Le possessif est placé après le D<sup>é</sup> (comme dans les autres langues SAM), l'ordre canonique étant inverse: diho zérʕeh.

### III. L'annexion complexe

Elle concerne les syntagmes où la relation de possession ou d'appartenance met en rapport un constituant nominal avec un autre nom, lui-même en état d'annexion avec un nom ou un substitut pronominal. Cette construction peut être récursive:

*A appartient à B qui appartient à C ... (C pouvant être un N ou un PR.).*

Dans ce cas, comme dans celui d'une construction simple, l'état construit entre A et B n'est possible que lorsque A est un nom de parenté ou de partie du corps. La construction des autres constituants est indirecte et marquée comme dans l'annexion simple de deux éléments. L'ordre est toujours D<sup>é</sup> + D<sup>ant</sup>, dans chaque segment, sauf en S. quand c'est un pronom personnel qui réfère au possesseur:

- (77) Met                    ʔayb                    ʕa                    də=mbōrək  
          père                    frère                    GEN=Mborek  
          'Le père du frère de Mborek'

- (78) Me    ʔərūh    də=ʔabr=es                    (parler bédouin)  
          tête    GEN=fils=PR.3F.SG  
          'La tête de son fils'

- (79) Met tōdeğ tōdi đə=hām=is (parler bédouin)  
 3F.SG.INAC.téter sein.DU GEN=mère=PR.3F.SG  
 'Elle tète les (deux) seins de sa mère'
- (80) Met hēm ḥabūn le=ḥabení=hām  
 PR.PERS.3M.PL enfants GEN.PL=enfants=SUF.3M.PL  
 'Eux, (ce sont) les enfants de leurs enfants (leurs petits-enfants)'
- (81) H tet đe-ḥébes (Str. 44, 14)  
 femme GEN.SG-père.PR.3F.SG  
 'Her father's wife'
- (82) H tet đe-bāl aṣayd (Str. 42, 6)  
 femme GEN.SG-reponsable DEF.poisson  
 'The fisherman's wife'
- (83) Met haḡerīt d=bōli-āmēn  
 dépendants GEN.SG=gens-ſOman  
 'Les Noirs anciens dépendants des Omanais'
- (82) et (83) montrent que le syntagme basé sur /baʕal/ fonctionne bien  
 comme un nom composé (pas de marque de GEN entre ses deux constituants)
- (84) J ɛtb é-ʔémāš (JL)  
 DEF.téton GEN.SG-mère.PR.2M.SG  
 'The teat of his mother'

En S. le possessif est préposé au nom marqué comme GEN.

- (85) S bīyāh di=hœ di=bébeh  
 mère GEN=PR.PERS.1SG GEN=père  
 'La mère de mon père'
- (86) S mən šʰem d=ihī\* di=bébeh  
 INT GEN=PR.PERS.3M.SG GEN=père  
 'Quel (est) le nom de son père ?'

## Tableaux récapitulatifs

### 1. Les marques de génitif (construction analytique)

N.D <sup>é</sup> + N.D <sup>ant</sup>	M	Hb	H	B	J	S
D <sup>é</sup> +SG =N.SG/PL	đ/d=	đ=	đ=	e=	ε=	d=
D <sup>é</sup> +PL =N.SG/PL	l=	l=	l=		iz=	l=
invariable	Ø	Ø	Ø	l-	Ø	Ø
avec PR.PERS.	Ø	Ø	Ø	Ø	Ø	d=PR / (m(ən))=PR

## 2. *Ordre des constituants dans un syntagme génitif*

$D^{\acute{e}} + D^{ant}$	M	Hb	H	B	J	S
N+N	+	+	+	(+)*	-	+
N=PR.SUF	+	+	+	+	-	(+)*
N+GEN=N	+	+	+	+	+	+
d=PR PERS + (PREP) N.	-	-	-	-	-	+

(+)\* occurrence très rare.

## Conclusion

Dans toutes les langues SAM, l'ordre des mots dans une construction génitive est toujours: déterminé + déterminant, quand les deux éléments de la relation sont des noms, en état construit ou non. La construction synthétique entre deux noms est beaucoup moins courante que la construction analytique, elle est dépendante du champ sémantique auquel appartient le  $D^{\acute{e}}$ ; les deux noms doivent être dans une relation de possession dite inaliénable, d'appartenance inhérente. Excepté en soqotri, seule la construction directe est possible quand le possesseur a pour référent un pronom personnel. Il faut aussi remarquer que certains noms de parenté, de même radical lexical, ont une forme différente en construction directe et en construction indirecte, et ce dans toutes les langues. Ce point devrait faire l'objet d'une étude plus poussée.

La marque de génitif a la même base que le déterminant déictique ou le relateur. Elle est toujours clitique au N.  $D^{ant}$ , deuxième constituant du syntagme. Invariable en genre, elle peut varier en nombre, en fonction de celui du premier constituant (le N.  $D^{\acute{e}}$ ), mais la construction a tendance à se figer au SG.

Le soqotri se caractérise par une construction originale lorsque c'est un pronom personnel qui réfère au possesseur. Le pronom, à la forme indépendante, est post-clitique à la marque de génitif. Le syntagme ainsi formé précède le nom déterminé: l'ordre est alors inversé avec  $D^{ant} + D^{\acute{e}}$ . Ce trait rapproche le soqotri de certaines langues éthio/afro-sémitiques.

Dans les langues où est attesté un article défini, tout constituant nominal entrant dans une construction génitive (directe ou indirecte) peut être défini par l'article. Ce trait spécifique au SAM est partagé par d'autres langues sémitiques méridionales parlées en Erythrée et en Ethiopie.

Enfin, il faut relever qu'un certain nombre de ces constructions génitives se sont figées lexicalement. C'est surtout à partir du soqotri qu'on peut appréhender le sens du processus à l'œuvre, avec renouvellement de la morphologie nominale.

La comparaison avec d'autres langues du sémitique méridional, à commencer par le dahalik répertorié récemment et parlé, comme le soqotri, exclu-

sivement dans des îles (en Erythrée), devrait nous donner un nouvel éclairage sur le fonctionnement et la valeur de ces constructions et leur impact sur la morpho-syntaxe en sémitique.

## BIBLIOGRAPHIE

- Bittner, M. 1913, *Studien zur Laut- und Formenlehre der Mehri-Sprache in Südarabien. III. Zum pronom und zum Numerale* = Sitzungsberichte der Kais. Akademie des Wissenschaften in Wien. Philosophisch-Historische Klasse 172/5, Wien: A. Hölder.
- Edzard, L. 2009, "Complex Annexations in Semitic", in: J.C. Watson – J. Retsö (eds), *Relative Clauses and Genitive Constructions in Semitic* = Journal of Semitic Studies, Sup. 25, Oxford: Oxford University Press, pp. 51–64.
- Bravmann, M.M., 1961, "Genetic aspects of the genitive in the Semitic languages", in: *Journal of the American oriental Society* 81/4, pp. 386–394.
- Creissels, D. 2006, *Syntaxe Générale, une introduction typologique*, I, Paris: Hermès.
- Jahn, A. 1902, *Die Mehri-Sprache in Südarabien. Texte und Wörterbuch* = Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Südarabische Expedition, III, Wien: Alfred Hölder.
- Johnstone, T.M. 1977, *Ḥarsūsi Lexicon and English-Ḥarsūsi Word-List*, London: Oxford University Press.
- Johnstone, T.M. 1981, *Jibbāli Lexicon*, London: Oxford University Press.
- Johnstone, T.M. 1987, *Mehri Lexicon and English-Mehri Word-List*, with Index of the English Definitions in the Jibbāli Lexicon, compiled by G. Rex Smith, London: School of Oriental and African Studies.
- Leslau, W. 1938, *Lexique soqotri (sudarabique moderne) avec comparaisons et explications étymologiques* = Paris: Klincksieck.
- Morris, M. 1983, "Some Preliminary Remarks on a Collection of Poems and Songs of the Batahirah", in: *Journal of Oman Studies* 6/1, pp. 129–144.
- Morris, M. 1985, "A poem in Jibbaali", in: *Journal of Oman Studies* 7/1, pp. 121–130.
- Müller, D.H. 1905, *Die Mehri- und Soqotri-Sprache. II. Soqotri-Texte* = Kaiserliche Akademie der Wissenschaften. Südarabische Expedition, VI, Wien: Alfred Hölder.
- Müller, D.H. 1907, *Die Mehri- und Soqotri-Sprache. III. Ṣḥauri-Texte*, Wien: Alfred Hölder.
- Rodgers, J. 1991, "The Subgrouping of the South Semitic languages" in: A.S. Kaye (ed.), *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau On the occasion of his eighty-fifth birthday November 14th, 1991*, II, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1323–1335.
- Sima, A. 2009, *Mehri-Texte aus der jemenitischen Ṣarqiyah*, J.C. Watson – W. Arnold (hrsg.) = *Semitica Viva* 47, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Simeone-Senelle, M.-Cl. 2003, "De quelques fonctions de q- dans les langues sudarabiques modernes", in: S. Robert (ed.), *Perspectives synchroniques sur la grammaticalisation. Poly-sémie, transcatégorialité et échelles syntaxiques* = *Afrique et Langage* 5, Louvain – Paris: Peeters, pp. 239–252.
- Simeone-Senelle, M.-Cl. 2011, "Modern South Arabian", in: S. Weninger (ed.), *The Semitic languages. An International Handbook* = *Handbook of Linguistics and Communications Science – Handbücher zur Sprach- und Kommunikationswissenschaft* 36, Berlin – New York: Mouton – De Gruyter, pp. 1073–1113.
- Stroemer, H. 1999, *Mehri Texts from Oman. Based on the Field Materials of T.M. Johnstone* = *Semitica Viva* 22, Wiesbaden: Harrassowitz.

- Stroomer, H. 2004, *Ḥarsūsi Texts from Oman. Based on the Field Materials of T.M. Johnstone* = *Semitica Viva* 34, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Wagner, E. 1953, *Syntax der Mehri-Sprache unter Berücksichtigung auch der anderen neusüd-arabischen Sprachen* = Deutsche Akademie der Wissenschaften zu Berlin. Institut für Orientforschung 13, Berlin: Akademie-Verlag.
- Watson, J.C. 2009, "Annexion, Attribution and Genitives in Mahriyyōt", in: J.C. Watson – J. Retsö (eds), *Relative Clauses and Genitive Constructions in Semitic* = *Journal of Semitic Studies*, Sup. 25, Oxford: Oxford University Press, pp. 229–244.

Marie-Claude Simeone-Senelle  
UMR 8135 CNRS - INaLCO, Villejuif - Paris  
simeone@vjf.cnrs.fr



TESFAY TEWOLDE YOHANNES

## **Observations on the Abyssinian Alphabet**

### **1. Introduction**

Many scholars assume that Abyssinian Semitic characters (or usually indicated in the literature as Ethiopic or Gəʿəz) are borrowed from Ancient South Arabian (ASA) or Minao-Sabaic, while several others see its origin in the Thamudic script. The supporters of the former view account for the Thamudic origin as “hardly tenable” because of lack of any trace of contacts between non-Sabaeen population of Arabia and pre-Axumite Ethiopia and Eritrea.

Pre-Axumite Abyssinians may not have any contact with Thamudeans. But, we now know that Ancient Abyssinians have contacts with Egypt and areas around it many years before the migration of Sabaeans to the present day Eritrea and Ethiopia (cf. Pankhurst 1997, Fattovich 1990, Lusini 2006 among others).

We very much respect our former scholars who devoted their time and great intellectual energy to Abyssinian Semitic studies. If we take the currently available information into account, however, I assume they themselves will be happy if we can evaluate and develop some of their views. Section (2.0) briefly discusses the background. In (3.0), some observations are made regarding the Abyssinian Semitic script. Section (3.1) focuses on the relationship among Abyssinian Semitic letters and their counterparts in other Semitic. In (3.2.0–3.2.2), we focus on the relationships of Abyssinian Semitic, Thamudic and Minaean-Sabaeen scripts. In section (3.0), we have a conclusion.

### **2. Background**

The origin of the Semitic alphabet has intrigued human curiosity since ancient times. The most ancient Semitic alphabet (or at least one of the most ancient) is found in Sinai (cf. Driver 1948, Naveh 1987).



There are West Semitic (which includes Phoenician), South Semitic and Ugaritic scripts. The use of consonantal alphabetic scripts is assumed to have developed from an alphabet created in Canaan in the mid-second millennium B.C. based on Egyptian hieroglyphic signs. The Ugaritic script represents a cuneiform adaptation of this new writing while the West and South Semitic languages used its original linear form which developed into two distinct types of letters: the so called Phoenician with twenty-two letters and the South Semitic with different number of letters as in Abyssinian Semitic and Sabaean-Minaean (cf. Lipinski 1997, Naveh 1987, Driver 1948). Phoenician is indicated as a direct descendant of Proto-Canaanite. Early Canaanite, Proto-Sinaitic or a Semitic script related to them can be the origin of South Semitic and North Semitic scripts. The South Semitic script is derived neither from the Egyptian hieroglyphs (even though influenced by it) nor from the Byblos-Phoenician alphabet. It is suggested that South Semitic and North Semitic alphabets were influenced by the Egyptian hieroglyphs, possibly through a common ancestor or ancestors, and were evolved in close contact with one another in their early stage (cf. Driver 1948: 147).

Some scholars assume that the different South Semitic scripts are derived from Minaean-Sabaean. However, other scholars argue that Semitic scripts (except for the Abyssinian) are derived from Proto-Arabic (which can correspond to Proto-South Semitic). According to Naveh (1987), Proto-Arabic is derived from Proto-Canaanite. Regarding Abyssinian Semitic script, some scholars say it is derived from Minaean-Sabaean, while others argue it is derived from Thamudic. I assume such issues merit further investigation.

### 3. Observations on the Abyssinian alphabet

Scholars assume that Abyssinian Semitic script is derived from other South Semitic scripts. However, scholars also admit that Abyssinian Semitic alphabet has different features which show its own peculiarities.

It has become the first Semitic script to notate vowels consistently since the 4<sup>th</sup> A.D. in way unique within the Semitic sphere (cf. also Dillmann 1907, Daniels 1997, Lipinski 1997). Dillmann (1907) calls it the most complete and accurate system of vowel marking which entirely differs from other Semitic systems.

Unlike the Minaean-Sabaean, Thamudic and other Semitic alphabets, both the vocalized and unvocalized Abyssinian inscriptions are written (as in the case of Egyptian or Babylonian-Assyrian) from left to right from the very beginning (cf. Daniels 1997: 24). Can this Abyssinian mode of writing (left to

right from the first) be attributed to an ancient period following the invention and spread of the alphabet? This may merit further research.

The order of the letters of the Abyssinian Semitic script is different not only from those of North Semitic but also from those of other South Semitic. Scholars argue that the similarities and differences are striking and so far unexplained (cf. Daniels 1997: 33). During the time following the invention and spread of the alphabet, different orders of the letters arranged in different ways may be assumed. According to Dillmann 1907: 18–20, the Abyssinian order may well be very ancient and other orders compared with it can be regarded as innovations (however, I will not discuss this here).

We find more or less the same (or similar) principles of arrangement that regulated the Hebrew and Arabic alphabet (cf. Dillmann 1907: 19), in Abyssinian Semitic script. These principles are (a) the nature of the sounds (b) similarity of the characters and (c) similarity of names (cf. Dillmann 1907). As indicated in Dillmann (1907), we see some kind of symmetry between the letters for h, l, ḥ, m, š, r, s, q, b, t, n (in group 1) and the letters for ʾ, k, w, ʿ, z, y, d, g, t, s, f (in group 2) in the arrangement.

Abyssinian and Minaean-Sabaeen scripts belong to South Semitic. However, there are also other South Semitic scripts. Lihyanitic, Thamudic and Safaitic inscriptions (South Semitic scripts inscribed by nomadic Arab shepherds of the Lihyān, Ṭamūd and Ṣafāʾ tribes) were found in the arid areas surrounding Syria and Palestine (i.e. in North Arabia, Transjordan and Syrian wilderness). We find Minaean-Sabaeen script in Tigray region of Ethiopia and in Eritrea. Moreover, South Semitic scripts were also found in Babylonia, from Ur in the South to Nippur in the North. As indicated in Driver (1948: 194), the earliest form of South-Semitic alphabet is found on the fragmentary inscription from Baluʿah. According to Driver (1948), the invention of South Semitic alphabet is assumed to date back to 1500–1250 B.C.

According to Driver (1948: 168), the signs indicating Semitic letters can be classified as primary and secondary. We can find primary signs in Abyssinian Semitic alphabet which correspond to their counterparts in other Semitic alphabets. Moreover, Abyssinians have created several secondary letters in their later history (using methods similar to those of ancient Semitic). This may indicate their connection to the past history of the alphabet.

In Abyssinian Semitic, we have the letters for h, l, ḥ, m, q, w, š, r, b, t, s<sup>1</sup>, k, n, ḥ, f, ʿ, ʾ, š(d), g, d, t<sup>2</sup>, z, y and s which can correspond to their counterparts in Ancient South Arabian (though letters for š, š(d) and ḥ are superfluous in Abyssinian Semitic). But we have also the letters for š, ḵ, č, ṇ, ž, ć, p<sup>2</sup>, p, v, q<sup>w</sup>, k<sup>w</sup>, g<sup>w</sup>, h<sup>w</sup>, x<sup>2</sup>, x, x<sup>w</sup>, x<sup>2w</sup> (the last four occur in Tigrinya but not in other languages like Amharic and Gəʿəz) in Abyssinian Semitic. The letters for š,

ĵ, č, v and ñ can be formed by putting a horizontal line on top of the letters for s, d, t, b and n respectively. The letters for p, v and p' (ejective bilabial stop) are mostly employed in sounds taken from foreign words.

Several researchers say that there were early contacts among ancient inhabitants of Eritrea & Ethiopia, ancient Egypt and areas around it. In view of such recent information, I assume we can question the received opinion that Abyssinian Semitic script is derived from a particular South Semitic script.

### 3.1. *Relationships among Semitic letters*

Abyssinian Semitic languages do not have the Minaean-Sabaeen letters designating the sounds z, θ, δ and ġ. Abyssinian Semitic has letters which correspond to almost all the Phoenician letters. Moreover, the sounds for š and z are indicated by the same letter in Early North-west Semitic and in Early South Semitic (cf. Naveh 1987: 25). Unlike other South Semitic scripts, Abyssinian (as in Phoenician) lacks the letters for z, θ, δ and ġ. In Phoenician, the letter ω (or related to it) designates š and š. In Hebrew and in Old Aramaic š and š are designated by the same letter while in Ugaritic they are pronounced as š. In Proto-Sinaitic, the letter whose form can be related to ω (or even to Abyssinian Semitic **𐤮**) designates š. In Abyssinian Semitic, **𐤮** is believed to designate š. Native speakers, however, pronounce **𐤮** as s, not as š. In Phoenician, the sounds for š, θ and š are represented by a letter whose shape can be related to ω or w (a symbol which is related to the Abyssinian letter **𐤮**). In Early North-west Semitic and Early South Semitic, š and θ are designated by forms which resemble 3, Σ or ω. In Early South Semitic and in Minaean-Sabaeen, š is indicated by **𐤱** (a symbol which indicates s in Abyssinian Semitic). According to Dolgopolsky (1999), Proto-Semitic š and s correspond to s in Arabic. In the case of Abyssinian Semitic, we may assume a situation similar to that of Arabic.

If we compare the different Semitic letters, we can see that Abyssinian Semitic alphabet is composed of 21 (or 22 if the letter for š is included) basic letters, 3 extra or superfluous letters and other secondary or additional letters. Abyssinian letters for **𐤨**, **𐤩**(š) and **𐤰** are superfluous which do not designate phonemes in the languages. I also assume, following Dillmann (1907), the first two are later insertions. However, the letter for š merits further investigation.

As indicated above, an Abyssinian Alphabet is composed of 21 (excluding the letter for š) letters (which functionally correspond to 21 Phoenician letters) + (š + **𐤨** and **𐤩**(š)), and additional Abyssinian Semitic letters. Tigrinya, for instance, has 21 letters which correspond to those of Phoenician + 3 (i.e.

ś, ḥ and d(š)) + 16 (Additional Tigrinya letters). Thus, current Tigrinya has 40 letters. Gəʿəz has 21 letters which correspond to 21 Minaean-Sabaeen (or 21 Phoenician) letters and 3 superfluous letters. However, Gəʿəz has also added four labiovelars and two letters designating the sounds p and pʰ. Tigrinya has all the 30 Gəʿəz letters and additional 10 others (including 4 allophonic letters).

Many scholars assume that South Semitic script is not derived from that of North Semitic. The reasons are (a) the South Semitic b, d, h, p and others have more archaic appearance and are closer to Sinaitic (b) South Semitic, with twenty-nine letters employs symbols for phonemes no longer presented in North Semitic languages (cf. Gauer 1994).

Though Abyssinian Semitic alphabet belongs to South Semitic, it does not have all the letters we see in South Semitic alphabets. However, the fact that some forms of Abyssinian letters are different and appear more archaic than their counterparts in other South Semitic scripts is worth of notice. Some Abyssinian letters appear particularly related to the older Semitic forms (e.g., to their Byblos, Baluʿah or Sinaitic counterparts) rather than those of South Semitic such as Minaean-Sabaeen or Thamudic and this seems striking and so far unexplained. I assume this merits further investigation. I think we can question the derivation of Abyssinian script from Minaean-Sabaeen or any other South Semitic script.

As indicated above, Abyssinian Semitic alphabet has 22 (or 21 if we exclude the letter for ś) letters that we can call basic. But the non-basic letters are later insertions into the alphabet. Hence only the 22 letters (i.e., the letters for h, l, ḥ, m, ś, r, s, q, b, t, n, ʾ, k, w, ʿ, z, y, d, g, tʰ, š, f) are used for the comparison. The author uses the different Semitic letters indicated in Dolgopolsky (1999: 16–18), Driver (1948: 111, 145), S. Frantsouzoff (“Script, Ethiopic”, *EAE* 4 [2010], pp. 580–585: 581), Naveh (1987: 25, 32) and other scholars for the comparison of their shapes as in the following:

1. The shape of Abyssinian Semitic letter for ʾ (ʾalif) is related to its counterparts in Early South Semitic, Minaean-Sabaeen, Baluʿah, Lihyanitic (some forms), Thamudic (some forms) and Safaitic (some forms). Its relationship with that of Byblos can also be noticed.

2. The Abyssinian Semitic letter for b is the same as its Early South Semitic, Baluʿah, Minaean-Sabaeen and Sinai (horizontal) counterparts. It is also the same as some forms of Lihyanitic, Thamudic and Safaitic.

3. The Abyssinian Semitic letter for g is the same as those of Early South Semitic, Minaean-Sabaeen and Lihyanitic. It is similar to some forms of Ur, Byblos and Sinai (in the case of Sinai the letter is in a horizontal position).

4. The form of the Abyssinian Semitic letter for d looks closer to that of Early South Semitic form rather than that of Minaean-Sabaeen.

5. Abyssinian Semitic letter for h is related to those of Early South Semitic, Minaean-Sabaeen, some forms of Thamudic and Safaitic.

6. Abyssinian Semitic letter for w is the same as those of Early South Semitic, Minaean-Sabaeen and some forms of Lihyanitic, Thamudic and Safaitic.

7. Abyssinian letter for z (i.e. **ሀ**) is exactly the same as or closely related to its counterparts in Sinai (H), Byblos (𐤆), Lihyanitic and not to those in Ur, Minaean-Sabaeen, Thamudic and Safaitic.

8. Abyssinian Semitic letter (**ሐ**) designating ḥ corresponds to Ψ (the inverted form of **ሐ**) in Sinai and Minaean-Sabaeen.

9. Abyssinian Semitic letter designating ṭ' is almost the same as that of Balu'ah and exactly the same as some forms of Thamudic. But it is different from those of Minaean-Sabaeen etc.

10. Abyssinian Semitic letter designating y is exactly the same as its Early South Semitic, Ur, Minaean-Sabaeen, Lihyanitic, Thamudic and Safaitic counterparts (in the latter two, some of the forms occur in their inverted forms).

11. Abyssinian Semitic letter for k is almost the same as some Thamudic letter forms for k. But its relationship to other letter forms can also be observed.

12. Abyssinian Semitic letter for l is almost the same as one of the letter forms in Ur. But its relationship to the letter forms in other Semitic languages is not difficult to see.

13. Abyssinian letter for m appears to resemble some forms of its counterparts in Minaean-Sabaeen, Lihyanitic, Thamudic and Safaitic.

14. Abyssinian letter designating n is the same as its counterparts in Early South Semitic, Byblos, Minaean-Sabaeen, and some forms in Thamudic.

15. Abyssinian Semitic letter for s is formally the same as its counterparts in Ur, Minaean-Sabaeen s<sup>1</sup> (s<sup>1</sup> is read as š in Minaean-Sabaeen), some forms in Lihyanitic, Thamudic.

16. Abyssinian Semitic letter for ʿ (ʿayn) is the same as or similar to its Sinai, Byblos, Early North Semitic, Early South Semitic, Minaean-Sabaeen, Lihyanitic, Thamudic (some forms) and Safaitic (some forms) counterparts.

17. Abyssinian letter designating f is developed from the picture of a mouth, i.e., from a form related to that of Sinai, Early South Semitic, Minaean-Sabaeen, or Ur.

18. Abyssinian letter designating ṣ is almost the same as some forms of its counterparts in Safaitic, Thamudic and Minaean-Sabaeen.

19. Early South Semitic has two forms for the letter q. One of the forms looks like that of Minaean-Sabaeen while the other form looks like that of Abyssinian letter **ϕ**.

20. Abyssinian Semitic letter for r is almost the same as one of the Ur forms and obviously related to those of other South Semitic.

21. In Byblos, Sinai, Thamudic and Safaitic there are two forms for the letter t. One of them occurs in Abyssinian Semitic, while the other occurs in Sabaeen-Minaean or Lihyanitic.

22. Earlier South Semitic letter forms for ś are something like Σ or 3. Abyssinian Semitic has the letter **ϣ** which corresponds to a related Egyptian Hieroglyphic symbol, and to similar Sinaitic, and Byblos letters in shape.

We have compared the forms of 22 Abyssinian Semitic letters with their counterparts in other Semitic (that we may call basic). I assume there are no shared innovated forms among Abyssinian and other South Semitic scripts. In light of such data, I assume Abyssinian Semitic script must not be regarded as an offshoot of a particular South Semitic script. As many scholars say Abyssinian Script is derived from either Minaean-Sabaeen or Thamudic, however, we will focus on the alphabets of these languages in (3.2.0–3.2.2) below.

### 3.2. *Different archaic forms among Abyssinian Minaean-Sabaeen and Thamudic scripts*

Many scholars argue that Abyssinian Semitic script is an offshoot of Minaean-Sabaeen. However, Bernal (1990) and others argue that Abyssinian script is related to another South Semitic script known as Thamudic.

Scholars can look at the shapes or forms of the letters (like **ⴐ** and **X** to indicate the phoneme t) in classifying the scripts (cf. Driver 1948, Frantsouzoff *EAE* 4 [2010], Gauer 1994 among others). In (3.2.1–3.2.2), we will look for such different forms between Thamudic and Abyssinian Semitic scripts and between Minaean-Sabaeen and Abyssinian Semitic scripts.

#### 3.2.1. Abyssinian and Thamudic scripts

In (3.1) above, we can see similarities among the letters in Abyssinian and Thamudic scripts (cf. Naveh 1987, Driver 1948, Dillmann 1907 among others). In the literature, we can see Abyssinian and Thamudic letters like **ⴐ** have smooth edges, which look like those of Sinai and Balu<sup>c</sup>ah, while Minaean-Sabaeen forms have sharp edges. However, the similarities are due to archaisms. They do not indicate any mother-daughter relationship between Thamudic and Abyssinian scripts. Observe the following examples (cf. Driver 1948, Naveh 1987, Daniels 1997 among others for comparison):

1. The Thamudic symbols which designate g and z are different from their Sinai, Byblos, Ur, Minean-Sabaeen, Lihyanitic and Abyssinian counterparts. On the other hand, the Abyssinian symbols which designate g and z are similar to or the same as its Sinai, Byblos and Lihyanitic counterparts.

2. The Thamudic and Abyssinian symbols which designate the segments f, q, h, š and r are different from each other. But we find the traces of their relationships in their counterparts in Early South Semitic, Byblos or Sinai (cf. Driver 1948, Naveh 1987 among others).

Abyssinian Semitic and Thamudic scripts can be related because they belong to the south Semitic group. Nonetheless, there are no letter forms which are shared by only two of them. Hence, I assume there is no evidence to claim that one is derived from the other.

### 3.2.2. Abyssinian and Minaean-Sabaeen scripts

In (3.1), we have 22 (the letter for š merits further investigation)

Abyssinian Semitic letters that we may call basic. As indicated above, the relationship we see among the Semitic letters is due to archaisms. Furthermore, we can observe the following:

1. The Abyssinian letters for z and t<sup>3</sup> are different from their counterparts in Minaean-Sabaeen, while they are almost the same as the Sinai, Byblos (in the former) or Balu<sup>c</sup>ah (in the latter) forms (cf. Driver 1948, Daniels 1997, Naveh 1987 among others).

2. As indicated in Driver (1948), Naveh (1987) among others, the letters for q, t, r, š have two varieties or forms in Early South Semitic, Sinai and/or Byblos. Abyssinian and Minaean-Sabaeen scripts have only one of the forms and the form that occurs in one does not occur in the other.

Abyssinian Semitic and Minaean-Sabaeen scripts can be related because they belong to the south Semitic group. Nonetheless, there are no forms which are shared by only two of them. Hence, I assume there is no evidence to claim that one is an offshoot of the other.

## 4. Conclusion

Abyssinian Semitic script is composed of the letters that we may call (i) basic, (ii) superfluous and (iii) secondary. At least two of the superfluous letters are also secondary signs.

As indicated in (3.0) above, the secondary signs (later insertions) are very systematically inserted into the alphabet. The Abyssinian alphabet has a very rich history. It has become the first Semitic script to notate vowels con-

sistently. It has its own “striking and unexplained” peculiarities in the order and direction of writing (cf. Daniels (1997: 33).

However, scholars assume that the script of Abyssinian Semitic is an offshoot of Minaean-Sabaeen or Thamudic.

As indicated above, scholars can look for shapes or forms of the letters in classifying the scripts. As indicated in (3.1), we have different Abyssinian letters which resemble the older forms and differ from their counterparts in South Semitic scripts such as Minaean-Sabaeen (cf. Driver 1948, Naveh 1987 among others). Furthermore, we do not see common innovated forms between Abyssinian Semitic script and any other South Semitic script. Hence, I assume Abyssinian Semitic script is not derived from any particular South Semitic script.

In the literature, we observe that many years before the migration of Sabaeans to Eritrea/Ethiopia, there were contacts between the present-day Eritrea/Ethiopia, Egypt and areas around it, a geographical location where the most ancient Semitic script is found.

The Northern and Southern Semitic scripts can be descendants of the same ancestor or closely related ancestors which evolved in close contact with one another in their early stage (cf. Driver 1948 among others). I assume Abyssinian script is not an offshoot of Minaean-Sabaeen, Thamudic or any other Semitic script. I believe it is only a branch of the South Semitic script evolved from Proto-South Semitic comparable to Naveh’s (1987) Proto-Arabic. It can be considered a fruit of the contact among ancient inhabitants of Eritrea/Ethiopia, ancient Egypt and areas around it.

#### BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Bernal, M. 1990, *Cadmean Letters: The Transmission of the Alphabet to the Aegean and Further West Before 1400 B.C.*, Winona Lake: Eisenbrauns.
- Daniels, P.T. 1997, “Scripts of Semitic Languages”, in: R. Hetzron (ed.), *The Semitic Languages*, London and New York: Routledge, pp. 16–45.
- Dillmann, A. 1907, *Ethiopic Grammar. 2<sup>nd</sup> edition enlarged and improved by Carl Bezold translated by James A. Crichton*, London: Williams and Norgate.
- Dolgopolsky, A.B. 1999, *From Proto-Semitic to Hebrew. Phonology: Etymological Approach in a Hamito-Semitic Perspective* = Studi Camito-Semiti 2, Milano: Centro Studi Camito-Semiti.
- Driver, G.R. 1948, *Semitic Writing. From Pictograph to Alphabet* = Schweich Lectures of the British Academy 1944, London: Oxford University Press.
- EAe = S. Uhlig (ed. in cooperation with A. Bausi), *Encyclopaedia Aethiopica*, 4: O–X, Wiesbaden: Harrassowitz, 2010.
- Fattovich, R. 1990, “Remarks on the Pre-Aksumite Period in Northern Ethiopia”, *Journal of Ethiopian Studies* 23, pp. 1–33.



- Fattovich, R. 1997, "The Contacts between Southern Arabia and the Horn of Africa in Late Pre-historic and Early Historical Times: A View from Africa", in: A. Avanzini (ed.), *Profumi d'Arabia. Atti del Convegno* = Saggi di storia antica 11, Roma: L'Erma di Bretschneider, pp. 273–286.
- Gaur, A. 1994, "Semitic Scripts", in: R.E. Asher and J.M.Y. Simpson (eds), *The Encyclopedia of Language and Linguistics*, VIII, Oxford and New York: Pergamon Press, pp. 3835–3839.
- Kitchen, K.A. 1971, "Punt and How to Get There", *Orientalia* 40, pp. 184–207.
- Kitchen, K.A. 1999, "Further Thoughts on Punt and its Neighbours", in: A. Leahy – J. Tait (eds), *Studies on Ancient Egypt in Honour of H.S. Smith* = Egypt Exploration Society Occasional Publication 13, London: Egypt Exploration Society, pp. 173–178.
- Kogan, L. 2003, "Popular Etymology in the Semitic Languages", in: L. Kogan (ed.), *Studia Semitica III*, Moscow: Orientalia, pp. 121–138.
- Lipinski, E. 1997, *Semitic Languages. Outline of Comparative Grammar* = Orientalia Lovaniensia Analecta 80, Leuven: Peeters.
- Lusini, G. 2006, "The early history of Eritrea: A new perspective", in: P.G. Borbone – A. Mengozzi – M. Tosco (a c.), *Loquentes Linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 447–454.
- Marrassini, P. 1991 "Some Observations on South Semitic", in: A.S. Kaye (ed.), *Semitic Studies: In Honor of Wolf Leslau on the Occasion of His Eighty-fifth Birthday, November 14th, 1991*, II, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1016–1023.
- Murtonen, A. 1991, "On Proto-Semitic Reconstructions", in: A.S. Kaye (ed.), *Semitic Studies: In Honor of Wolf Leslau on the Occasion of His Eighty-fifth Birthday, November 14th, 1991*, II, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1117–1130.
- Naveh, J. 1987, *Early History of the Alphabet*, Jerusalem: The Magnes Press.
- Pankhurst, R. 1997, *The Ethiopian Borderlands. Essays in Regional History from Ancient times to the End of the 18th Century*, Lawrenceville – Asmara: The Red Sea Press, Inc.
- Sass, B. 2005, *The Alphabet at the Turn of the Millennium*, Tel Aviv: Emery and Claire Yass Publications in Archaeology.
- Tesfay T. 2002, *A Modern Grammar of Tigrinya*, Rome: Tipografia U. Detti.
- Trask, R.L. 1996, *Historical Linguistics*, London: Oxford University Press.
- Voigt, R. 1991, "On Voicing and Devoicing in Ugaritic", in: A.S. Kaye (ed.), *Semitic Studies: In Honor of Wolf Leslau on the Occasion of His Eighty-fifth Birthday, November 14th, 1991*, II, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 1619–1631.

Tesfay Tewolde Yohannes  
 University of Florence  
 tesfaytewolde11@yahoo.com

MARIA VITTORIA TONIETTI

**The multifaceted importance of prepositions in the study of Archaic Semitic languages and the particular case of *ana* in the Early Dynastic period**

I am very moved to contribute to this Memorial Volume for Paolo Marrassini I had the opportunity to have as a teacher and a friend while studying at the University of Florence, and who first introduced me to the fascinating Mesopotamian world; to his friendly and intelligent advice I also owe my years of Sumerological studies with J. van Dijk, in Rome, for which I am very grateful to him.<sup>1</sup>

The importance of prepositions in the study and reconstruction of ancient languages is great and multifaceted. Many of these facets are demonstrated by the most archaic Semitic languages, Akkadian and Eblaite.

It is well known that the possibility to penetrate the meaning of a text largely depends on the correct understanding of the semantic value of prepositions. Prepositions, in fact, constitute the dynamic element in the correlation between two terms, mainly defining the nature of this correlation. However, in the case of ancient languages, their semantic value is not always easy to reconstruct. Moreover, what is often forgotten is that, in view of its correct understanding, a clear distinction between the actual linguistic value of prepositions and their translation in one of our modern languages is absolutely required. As Pardee, referring to Sutcliffe, already pointed out for Ugaritic,<sup>2</sup> in order to try to penetrate the linguistic value of a preposition the concept of “perspective” is fundamental.<sup>3</sup> Dictionaries provide us many different, even

---

1 The following abbreviations are used in addition to the usual ones: ARET = Archivi Reali di Ebla, Testi; MEE = Materiali Epigrafici di Ebla; ED = Early Dynastic; OAkk = Old Akkadian.

2 See, e.g., Pardee (1976: 282 ff.) with previous literature.

3 See also Tonnietti (2012: 21–24).

contrasting translations of the same preposition, but in many cases the linguistic analysis reveals that these do not really reflect its real meaning: they may, for instance, be inferred by a difference in perspective between the source and the target languages, or they may also depend on the meaning of the related verb, or on the context itself.

Northern Archaic Semitic<sup>4</sup> provides interesting examples of this. The preposition *in(a)*, for instance, is normally considered to have in Akkadian, beside its meanings “in, among”, an ablative meaning, “from, out of” (cf. CAD I: 141 s., s.v., AHw: 380, s.v., partic. II 1). Actually, “from” is one of the possible contextual translations of *in(a)*, but not one of its specific values, as clearly shown in the following examples: *rīmu balṭu ina qātīšu ušqallalšu*, translated as “he dangles live wild bulls *from* (lit. *in*) his talon”; *lemnūti ... ina zumrišu liṭrud* “let him expel the evil (demons) *from* (lit. *in*) his body”; *kaspam ina qātim ša awīlim iṣbat* “he took the money *from* (lit. *in*) the hand of the man”.<sup>5</sup> We find the same “perspective”, for instance, in French: “Je prends la tasse dans le placard”, i.e. “la tasse (qui se trouve) dans le placard”. Thus, in English the focus is on the ablative process the action produces, while in Akkadian (as in French), it is on the position the object has at the moment the action starts. Another example can be *al<sub>6</sub>*. This preposition is considered to have in Eblaite, and in Akkadian, a meaning “against”; but in fact *al<sub>6</sub>* in itself has a neutral meaning, “on, above, over”, and is neither positive nor negative, though in some cases these nuances can be inferred by the context or by the verb employed. Therefore, in a passage such as: *wa šu mutak<sub>4</sub> di-ku<sub>5</sub> Ū-ti al<sub>6</sub> I-rí-ig-Damu wa Gú-ba-lum*,<sup>6</sup> it is only the general context which actually may in case suggest if the verdict is for or against the two persons mentioned. A literal translation “and Ūdī returned his verdict on Yīrig-Damu and Kubayrum”, is in our opinion closer to the real meaning of the whole passage and allows a better understanding of this difficult text.

The key role prepositions have in our understanding of the Early Dynastic Akkadian and Eblaite texts clearly results from the documents of this period. Indeed, prepositions are the first elements of speech, apart from Personal

4 For this label, replacing that of “East Semitic” (unsuitable by now for the 3rd millennium Semitic – Akkadian and Eblaite – evidence, after the discovery of the Ebla texts), see Tonietti in press. For the sake of clarity, however, we will still use in the text the common label “East Semitic”.

5 For these and other examples, see CAD and AHw cited above.

6 ARET XVI 28 v. II 5–13, translated as: “ed è stata presa la decisione in favore di Ūdī contro Yīrig-Damu e Kubayrum”.

and Geographical Names, that in recording Akkadian around the middle of the 3rd millennium B.C., have been written syllabically and then the only ones allowing a correct understanding of the relations among different parts of the sentence. Besides their semantic function, this fact also makes them the central, and often the only elements allowing us to determine the linguistic affiliation of a text.<sup>7</sup>

Both these functions emerge from an Early Dynastic Akkadian inscription:<sup>8</sup>

col. i 3': *in* *Ur-šag*<sup>?KI</sup> / 6 (BÙR) GÁN / 'X X X' / GÁN [...] / [...] 2? cases] / 2 (BÙR) GÁN / GÁN ŠÁM / *áš-dè* / *Inim-ma-ni*<sup>?</sup>-*zi*<sup>?</sup> [ col. ii 1: *En-na-Il* / LUGAL *Kiš* / A[LAM?-*su*?] / [...] 3? cases] / IGI <sup>d</sup>INNIN / MU.GUB

col. i: "... *in* Ursag 6 bùr of land, ... 2 bùr of land, the field purchased *from* (lit. *by, close to*) *Inim-ma-ni-zi*? [...]", col. ii: "Enna-Il the king of Kish, set up [his? stat]ue before Innin".

Here, nouns and verbs are expressed by logograms, which can in fact be read either in Sumerian or in Akkadian. The only syllabic writings apart from the two Geographical Names *Ur-šag*<sup>?KI</sup> and *Kiš*, and the Personal Names *Inim-ma-ni*<sup>?</sup>-*zi*<sup>?</sup> and *En-na-Il*, are the two Akkadian prepositions *in* and *áš-dè* in the first column.<sup>9</sup> While doubts may arise on the language of the dedicatory part (col. ii), owing, for instance, to the above mentioned use of ALAM instead of DÙL,<sup>10</sup> the presence of the two prepositions clearly indicates that the language of the first part of the inscription, the one concerning the purchase of fields, is Akkadian.

However, a similar situation may be found even where we know that the writing system has improved the possibility to represent the underlying pho-

7 Other extra-linguistic, mainly graphic features may help in this issue (as some graphotactic aspects, or the use of certain logograms specific of Akkadian sources, such as DÙL "statue", instead of Sumerian ALAM), see Gelb et al. (1991: 11–14).

8 ELTS 26 col. i 3'–ii 8, in Gelb et al. (1991: 91–92). For a possible dating to the Early Dynastic IIIa or to the beginning of the Early Dynastic IIIb Period, see Marchesi (2006: 249). We follow here the transliteration of the editor.

9 This preposition, to be compared with Ge<sup>2</sup>ez *wəst*, *wəsta*, is also attested in the Ebla Texts in the form *áš-da* /wast-ay/, var. *áš-ti*, and in the form *áš-tu(m)* /wast-u(m)/, for which see below n. 22 (cf. Tonietti 2005a and 2012). For the reconstruction of a form with suffix -ay with subsequent contraction > ē in Oakk *áš-dè*, see Gelb (1981: 25), and Hasselbach (2005: 56 n. 102).

10 See n. 7. For a possible later parallel in a Rimuš inscription (Frayne 1993: 68, E2.1.2.18: 9–15), see Marchesi (2006: 248); where the Sumerian version has alan-na-né, the Akkadian version has instead DÙL-*su*.

nemes and morphemes adequately by the use of syllabic spellings, as in Early Dynastic Ebla, but many of the features of the synthetic structure of the language, though, such as verbal and noun inflections, are often hidden by orthographic conventions. This is especially due to the scribes' choice to mostly express verbs and nouns with Sumerograms,<sup>11</sup> but also to the particular habit of frequently using a morphologically invariable form – i.e. the singular nominative ending instead of the inflectional form required by the context – even for syllabically written nouns; as in *su-ma si-in gi-tum il-da-gú-su* /summa sin kittum yirtakasū/ \**rks*<sup>12</sup> [yirtakusū] for vowel harmony, “if they had concluded an agreement”, ARET XIII 16 (3), where *gi-tum* has not the expected genitive form *gi-tim*. In these contexts, analytic elements such as prepositions become even more important. In the Administrative Texts, for instance, but not rarely also in the Chancery and Ritual Texts, they may be the only linguistic elements written syllabically, and then, as in the above mentioned example, the only ones allowing a correct understanding of the relations among the sentence's elements.<sup>13</sup>

Besides their specific function, then, prepositions – in particular in the paucity of Early Dynastic evidence for Semitic languages<sup>14</sup> apart from Eblaite, – may also convey other important linguistic information. As we have seen above, by their simple presence they may allow one to determine the linguistic affiliation of a text, Akkadian or Sumerian. Moreover, though prepositions cannot be considered as certain isoglosses as most of the morphologic features for linguistic classification, nonetheless, as we shall see, they may also give important information in this regard.<sup>15</sup>

11 Even some prepositions may be written with Sumerograms, as for instance GABA “before, in front of”, probably hiding an Eblaite form parallel to Akkadian (*ina*) *maḥar*.

12 A variant of \**rks* “to bind”, see Fronzaroli (2003: 185).

13 It must also be noted, anyway, that in the Administrative Texts, mostly because of the formulaic and elliptic character of the administrative language, even prepositions may in some cases be omitted.

14 Extremely limited in quantity, apart from the rich onomastic evidence, and scattered moreover throughout a large number of centers covering a broad area: in total, only less than seventy occurrences of Semitic words (including several repetitions of the same word), coming from about twenty different Mesopotamian sites (cf. Krebernik 1998 and Sommerfeld 2010).

15 Cf. Pennacchietti (1981, part. 291–292). In particular, the importance of prepositions for the classification of the Eblaite language, and for establishing linguistic relationships among different Early Dynastic dialects, has been often stressed by Gelb, since Gelb (1977:10).

### The case of *ana*

In the Archives of Ebla the preposition NI-*na* is attested that, read in different ways by different scholars, has been considered first to witness the Eblaite language belonging to the West Semitic group and, later, to its instead being an Akkadian dialect within “East Semitic”.<sup>16</sup> The writing NI-*na*, in fact, had been initially read as *lí-na*,<sup>17</sup> and, as other features such as a supposed *qatala* conjugation, considered an Eblaite isogloss with West Semitic. A better knowledge of the local syllabary and an advanced interpretation of the texts have later shown that neither a *qatala* form nor a preposition *lí-na*, nor any other Western features existed in Eblaite.<sup>18</sup> Other prepositions with clear West Semitic cognates (*mi-in*, *mi-nu*, *si-in*) are actually attested in it, but they must be instead considered Proto-Semitic retentions, already lost, in the mid-3rd millennium B.C., in Akkadian, but still retained in Eblaite (as they are later in many West Semitic languages) because of its greater archaicism.<sup>19</sup> As far as NI-*na*<sup>20</sup> is concerned, instead, this writing has been finally correctly read as <sup>2</sup>*a*<sub>5</sub>-*na*,<sup>21</sup> another, previously unidentified spelling of the well known Akkadian *ana* (*a-na*); the analysis of the occurrences has though shown that this preposition does not actually belong to the Eblaite prepositional system.

This system seems to present two important overlappings: on the one hand, two ablative prepositions, *mi-nu* and *áš-du* “from”, on the other hand, two terminative, allative prepositions, *si-in* and <sup>2</sup>*a*<sub>5</sub>-*na*, “to, for”. The analysis of the contexts reveals instead a different situation in the two cases. In the first one, *mi-nu* and *áš-du*, both clearly belonging to the Eblaite prepositional system, present a functional distinction and do not overlap in use. *áš-du*, for instance, never appears with toponyms in the Chancery Texts and very rarely in the Administrative ones, and only when related to some specific verbs; *mi-*

16 For the inappropriateness of this “label”, see above, n. 4.

17 Cf., e.g., Pettinato (1977: 239).

18 See, e.g., Fronzaroli (1994) and (2005), Tonietti (2003), and Huehnergard (2006).

19 On some aspects of the classification of Eblaite, see Tonietti in press, with previous literature.

20 Also read as *ì-na*; this preposition is actually employed in Ebla, but only the spelling *in* occurs, as in ED Mari (and in Sargonic Akkadian, see Hasselbach 2005: 167). It must be pointed out that, contrary to Gelb (1981: 63), followed by Hasselbach (2005: 167 n. 56), neither in Ebla nor in ED Mari is the spelling *ì-na* attested.

21 For the value <sup>2</sup>*a*<sub>5</sub> of the sign NI, see Edzard (1981a: 47) ad II 2; Edzard (1981b: 136), ad NI-*ti*. For the reading <sup>2</sup>*a*<sub>5</sub>-*na*, cf. Fronzaroli (1982: 101 n. 18); Krebernik (1984: 136 and 316–317 nn. 89 and 90); Milano (1984: 221).

*nu*, instead, is mostly used with toponyms and, differently from *áš-du*, does not seem attested with animate beings.<sup>22</sup>

On the contrary, *si-in* and *ʾa<sub>5</sub>-na* actually overlap in use. They also can be found in the same text, in a few cases even performing the same function. Not even in this case, however, is a real phenomenon of overlapping inside the same prepositional system produced. Although attested in the Ebla Archives, in fact, *ʾa<sub>5</sub>-na* is not part of the Eblaite system, as clearly emerges from the analysis of the texts. All along the period documented by the Archives, the only local terminative preposition is *si-in*.

The use of *ʾa<sub>5</sub>-na* in the Ebla texts is almost rare, and essentially concentrated in the most ancient phase.<sup>23</sup> The well known Akkadian spelling *a-na*, already attested in the slightly later Sargonic period, is never attested in Ebla. The spelling *ʾa<sub>5</sub>-na* perfectly agrees with the etymology suggested for Akkadian *ana* by Christian, who compared it with Old South Arabian *h- < \*hn*,<sup>24</sup> cognate prepositions of which are attested in Modern South Arabian languages;<sup>25</sup> an interpretation which also suits well the Sargonic spelling *a-na* according to the Sargonic syllabary.<sup>26</sup>

The use of *ʾa<sub>5</sub>-na* is extremely rare in the Administrative Texts, where it essentially occurs in the most ancient expression recording deliveries related to oaths: (silver) *nam-ku<sub>5</sub>* PN *šu-mu-tak<sub>4</sub>* *ʾa<sub>5</sub>-na* GN “(silver) for the oath, (given) to PN, to be delivered to GN”,<sup>27</sup> and in four occurrences, with allative value, all (with the only exception, perhaps, of TM.75.G.11109),<sup>28</sup> dating

22 See Tonietti (2012: 140–143) for a possible explanation of this functional distinction. A similar reconstruction, from a basis *\*mīn* and *\*wast-*, respectively, with the Locative ending *-um*, has been proposed for both of these prepositions in Tonietti (2005a: 329).

23 For a complete list of the occurrences and a more in-depth treatment of the subject, see Tonietti (2012: 51–56).

24 Christian (1924: 159).

25 In ḥaḍramautic, beside *hn* “of”, a preposition *h-* “toward” is attested (Beeston 1984: 69 f.); besides, many Modern South Arabian languages use *h-* “to, for” in compound prepositions (cf. Simeone-Senelle 1997: 409–410; Johnstone 1975: 118 § 3.7), as already stressed by Fronzaroli (2005: 161 and n. 15); see also Tonietti (2005a: 325) and Huehnergard (2006: 16).

26 Cf. Hasselbach (2005: 78–79): “the sign A is often used to represent the syllable *\*ha*”; see, e.g., *ibid.*: *a-la-kam* /*halākam*/ “to go”, *a-ni* /*hanni*/ and *a-ni-me* /*hannīme*/ “now”, *ti-a-am-tim* /*tihāmtim*/ “sea”.

27 For these occurrences, see Catagnoli (1997, partic. 118–120).

28 See Tonietti (2012: 55 n. 44). But it must be stressed that what we know of this text is just the short quotation in Pettinato 1979b: 231.

back to the most ancient period of the Archives.<sup>29</sup> It might then represent the peculiar habit of one or more scribes who accomplished their training in a center where <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* was currently used.

<sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* is more frequently attested in the Chancery Texts, mostly in “international” letters addressed to, or coming from, centers other than Ebla, in some other texts also coming from out of Ebla,<sup>30</sup> or in a very few local juridical texts.<sup>31</sup> In all these, with the only exception of two single passages,<sup>32</sup> <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* is employed in the allocation formula: *en-ma* PN<sub>1</sub>/FN<sub>1</sub><sup>33</sup> <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* PN<sub>2</sub>/FN<sub>2</sub>, introducing the direct speech (at the beginning of a letter, of an agreement, or in the text itself), otherwise expressed in Ebla by *si-in*.<sup>34</sup> It must be noted that in these same texts the use of <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* does not exclude that of *si-in* for its other functions.<sup>35</sup> Like those in the Administrative texts, almost all these occurrences date back to the oldest phases of the Archives, the period of the last but one king Yirkab-Damu.

Only one of the Chancery Texts uses <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* in a systematic and exclusive way and in all its functions, i.e. the long Treaty between Ebla and Abarsal.<sup>36</sup> Here the Eblaite terminative preposition *si-in* is instead totally absent, and only <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* is used all through the text. This fact suggests that the language of the Treaty may not be the Ebla language, as seems confirmed by other features such as, to only mention particles, the spellings *me-nu* for *mi-nu*, and the spelling *a-dè* also for the conjunction (instead of *a-ti[-ma]*), both up to now attested only in this text. The question remains as to whether we are either

29 See Tonietti (2012: 55). In particular, one of these, MEE 2 45, is one of the most ancient Administrative Texts found in Ebla.

30 Cf. Fronzaroli (1997a: 1 n. 4).

31 See n. 23.

32 See n. 34.

33 FN = Function Name.

34 Apart from the allocation formulas, the only occurrences of <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na*, excluding the Abarsal Treaty (see below), are in ARET XIII 3 obv. vi 7 and ARET XIII 1 obv. iii 10, both with terminative value. Even in the latter – a long text very probably composed in Mari but copied in Ebla (cf. Fronzaroli 2003: 12) – <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* occurs several times in the allocation formula, but only once with a terminative value, and in all the other passages *si-in* is instead used.

35 In ARET XIII 19 (TM.75.G.2561) *si-in* is even used once introducing a direct speech, r. V 7: *wa du<sub>11</sub>-ga si-in Su-wa-ma-wa-ba-ar Ma-r<sup>ki</sup>* “and they said to Šuwa-ma-wabar of Mari”, otherwise in this same text always introduced by <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na*.

36 A center certainly to be located in Northern Syria or immediately across the mountains at the Turkish border.



dealing with a different spoken dialect here, or with a sort of an international juridical language.

What is particularly relevant in confirming the foreign character of <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na*, however, is its total absence in one of the most ancient texts of the Ebla Archives, the oldest redaction of the *Ritual for the Royal Wedding and Kingship confirmation*, dating back to the first part of the reign of Yirkab-Damu.<sup>37</sup> This absence in a text more or less contemporary to the oldest Chancery and Administrative texts where <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* is essentially attested, perfectly agrees with the use of the preposition we have pointed out above, i.e. a mostly formulaic and specific use almost exclusively pertaining to international texts, very probably related to Babylonian conventions and models.

Besides the Treaty of Abarsal, <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* is also employed (in total absence of *si-in*) in two more texts from the Archives, two literary texts, both of them proving, however, as the mentioned Treaty, not to be written in Eblaite language.

– The first one is the Nisaba hymn (ARET V 7, one of the two Semitic literary texts found in the Archives, apart from incantations), which has already been demonstrated not to be written in Eblaite, but in an “archaic Akkadian dialect”.<sup>38</sup> At 5.3 (in Krebernik edition)<sup>39</sup> it has: <sup>4</sup>EN.LÍL <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* <sup>4</sup>EN.KI INIM.DI “Enlil spoke to Enki”.<sup>40</sup>

– The second text is the Semitic incantation ARET V 16 (= BFE 26).<sup>41</sup> A local, Eblaite, origin has been proposed for this composition.<sup>42</sup> The text, however, does not actually exhibit the linguistic and structural features shared

37 The totally isolated occurrence of *a<sub>5</sub>-na* in the more recent redaction of the same *Ritual*, ARET XI 2 rev. xiii 16 (where *si-in* is currently used) with allative value, is possibly due to a scribal mannerism (see Toniatti 2012: 112 and 140).

38 Krebernik (1992: 63), referring to Lambert (1989: 27). Lambert (1992: 46) excludes that the text had even been copied in Ebla, and seems more to incline to a Kish, or at least an Upper Mesopotamian, provenience.

39 Krebernik (1992: 88).

40 In the same text, at 2.5, the preposition *iš* (for which see below) has been assumed to occur, considered by Lambert (1992: 62) a “clearly poetic variation”.

41 See Krebernik (1984: 130–144, 316–317 nn. 90 and 91) (copy in Edzard 1984: Taf. XX–XXI); corresponding to Pettinato (1979a, pl. 39); Michalowski (1992: 322 4.8). See also Fronzaroli (1997b: 285 f.).

42 Bonechi–Catagnoli (1998: 30); see also Fronzaroli (1997b: 284), who does not exclude anyway a different, Northern Syrian, origin.

by the four incantations almost certainly composed in Ebla:<sup>43</sup> i.e., the total lack of the “én-é-nu-ru” opening and of the “UD-du<sub>11</sub>-ga Ningirima” ending, and, even more important, the use of the typical Eblaite prepositions *mi-nu* and *si-in*.<sup>44</sup> ARET V 16, in fact, begins with “én-é-nu-ru” (even if it has no “UD-du<sub>11</sub>-ga Ningirima” ending), and, moreover, none of the specific Eblaite prepositions occurs in it: only *al<sub>6</sub>* (II 6 and 9), well attested both in Akkadian and in Eblaite, and, more relevant, *’a<sub>5</sub>-na* (II 4) instead of *si-in*, are used here. The text, however, shares with the mentioned “Eblaite” incantations some of the non-Babylonian mythical materials, in particular it mentions the two DN <sup>d</sup>’Ā-ma-rí-ik and <sup>d</sup>Ga-mi-iš. So, in our opinion, ARET V 16 may belong to a Northern Syrian cultural milieu, but was not composed in Ebla itself. Thus, the prepositions employed allow us to establish with certainty that the other four mentioned incantations were locally composed, or at least written, at Ebla, and suggest a different provenience for ARET V 16. As in the case of the Abarsal Treaty and of the Nisaba Hymn, prepositions help us to determine, or to confirm, the linguistic affiliation of the text, Eblaite or not, and in some measure where it was composed.

The entirety of the Archives’ evidence, then, agrees in demonstrating that *ana* cannot be considered as one “of the most important isoglosses with Akkadian” in Eblaite,<sup>45</sup> further confirming that the latter cannot be classified as an Akkadian dialect, but as an independent “East Semitic” variety.

The distribution of this preposition provides other interesting data, first of all in order to define the dialectal picture of the still very unsatisfactorily documented Early Dynastic period, and in highlighting its complexity.

As we have seen above, the Ebla Archives attest occurrences of *’a<sub>5</sub>-na* in at least three texts written or composed in other centers: two of them (the Treaty of Abarsal and the ARET V 16 incantation) probably come from the

43 I.e.: 1– Krebern timer (1996a: 21 ff.); 2– ARET V 1–3; 3– ARET V 4; 4– ARET V 5; (corresponding to B 13, 16, 14, 15, respectively, in Bonechi–Catagnoti 1998). The mentioned features are listed in Bonechi–Catagnoti (1998: 30).

44 I.e.: *mi-nu* in ARET V 1 obv. iv 5; *si-in* in ARET V 1 rev. i 9, ARET V 3 obv. ii 7, ARET V 4 obv. iii 1, 4, ARET V 5 obv. v 5; moreover, in ARET V 2, a very fragmentary text parallel to ARET V 1, the variant *a*, obv. ii 4 (also in ARET V obv. III 4?), specifically occurring in Eblaite beside *al<sub>6</sub>*, is attested.

45 Krebern timer (1996b: 245–246). Huehnergard (2006: 16) also thinks *ana* to be an Akkadian–Eblaite isogloss, but he does not consider Eblaite as an Akkadian dialect.

Northern Syrian or Upper Mesopotamian area, the last one (the Nisaba hymn), from the latter or from a Northern Babylonian centre.<sup>46</sup>

Apart from those in the Ebla Archives, we actually find very few occurrences of the preposition *ana* during the Early Dynastic period, mostly because of the paucity of the other more or less contemporary Semitic documentation.<sup>47</sup>

It has been assumed that <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* had been introduced in Ebla from Mari – an “introduction” which certainly should date back, at the latest, at the very beginning of the Archives, as almost all the occurrences are found in the most ancient texts, and even in this epoch mostly in frozen expressions. This possibility can not be excluded, as we know that at least in the Yirkab-Damu period some Ebla scribes had accomplished their professional training in Mari,<sup>48</sup> which indeed may have constituted the interface between Northern Babylonian, and Upper Mesopotamian and Syrian culture. It seems probable that the spelling <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* was the one used in Mari during the Ebla Archives’ period, although, unfortunately, no certain occurrences of it come from Mari. Out from Ebla the same spelling is in fact at the moment attested only in the two following texts:<sup>49</sup>

– A provenience from Mari has been suggested for the ED text AO 7754 (according to Lambert 1973 and Gelb 1977: 23 a contract or a legal text),<sup>50</sup> which at obv. iii 7-iv 4 has: 1 kù-babbar ma-na / <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* / é-é / ù / maškim / maškim / šu-ba<sub>4</sub>-ti “... (who) received 1 silver *mana* for the temples and for the agents”. Pomponio (1980: 172) writes: “per la provenienza della tavoletta non abbiamo elementi indicativi, ma certo non si può escludere l’area siriana.” For Archi, the text “surely comes from Mari”,<sup>51</sup> but there are not enough elements to accept his proposal. We also have no elements to exclude a pro-

46 Cf. above, n. 38.

47 See above, n. 14.

48 The colophons of two unilingual Sumerian Word Lists, MEE 3 47+ and 50, bear the following text: *in* / u<sub>4</sub> / dumu-nita dumu-nita / dub-sar / e<sub>11</sub> / áš-du / Mari<sup>ki</sup> “in the day/when the young scribes ‘came up’ from Mari”.

49 Nothing certain can be said, instead, about the spelling of another occurrence of *ana* in a broken context in the dedicatory inscription of a fragment of a late ED vase from Sippar, VP 12: 4 (Gelb–Kienast 1990: 32–33) where only the second sign is preserved, for which see below, p. 714.

50 Published in Lambert 1973. See also Pomponio 1980.

51 Archi (2002: 3–4, and n. 7). No suggestion is made on its provenience in the most recent mention of this text (Sommerfeld 2010: 118).

venience from the Kish region (as for the Nisaba hymn seen above). Some features, anyway, seem to exclude that it may come from Ebla.<sup>52</sup>

– The second occurrence comes from Mari itself, in the difficult Šum-ba<sup>6</sup>li(BAD) inscription,<sup>53</sup> on a statue generally considered as a royal statue.<sup>54</sup> A date to the pre-Fara period, as proposed by Braun-Holzinger 1977: 28, seems to be excluded for both the statue and the inscription in favor of a more probable Early Dynastic IIIB date.<sup>55</sup> The original provenience of the statue is

52 As already pointed out by Pomponio (1980: 173), for instance, the text bears the writing kù-babbar for “silver”, which in the Early Dynastic period is only found in a *kudurru* inscription, BIN 2, 2 (probably coming from the Kish area), and in the Literary texts from Abu Salabikh (not necessarily composed there, also according to Lambert 1992, but possibly also coming from Kish); but it is important to note that to these occurrences the one found in an ED text from Nabada/Tell Beydar (Ismail et al. 1996, no. 35 obv. i 10) must now be added. In royal inscriptions this writing occurs in some Enannatum and Entemena texts (see Pomponio 1980: 173 n. 2 and 3, respectively). It must be stressed that in Ebla, instead, where this word is currently attested, the order of the two signs is regularly inverted (kù:babbar); moreover, the sequence attested in AO 7754: x kù-babbar ma-na (obv. iii 4, 7), or x kù-babbar gín:DILMUN (e.g. in obv. i 2'), is also always inverted in Ebla: x ma-na kù:babbar, or x gín-DILMUN kù:babbar, *passim* (note that, up to now, the term gín-DILMUN is only attested in AO 7754 and in Ebla). It must also be stressed that the spelling šu ba<sub>4</sub>-ti, previously also occurring only in Ebla, Fara (beside šu ba-ti), Abu Salabikh (where šu ba-ti is not attested), and in two Pre-Sargonic texts perhaps from Fara, is now also attested in Nabada/Tell Beydar (see Ismail et al. 1996: 185 s.v.). In Mari, instead, this verb is attested once in Charpin 1987 no. 31 IV 2 (the only legal text found in ED Mari), in the spelling [š]u ba-ti.

53 MP 24: 13 (Gelb–Kienast 1990: 18–19). For the interpretation of this text, see also Edzard (1986); Krebernik (1991: 139 f.), Krebernik (1998: 270 n. 427, and 287 n. 550). See also, more recently, Marchesi (2006: 249–250). For the PN Šum-ba<sup>6</sup>li(BAD), initially read “Tagge”, see Krebernik (1998: 287 n. 550) and Steinkeller (1993: 238 sub 14: Šum-BAD). The same name is attested in the Ebla texts for a person from Mari, quoted in Archi 1985: 77. 98 (TAG.BAD); in the Ebla texts, cf. also the PN Šum-be-li (Krebernik 1988: 290).

54 Since Dossin 1967: 308, until Marchetti 2006: 135, because of the dimensions of the statue (of which only the lower part remains) and its long inscription, where, however, Šum-ba<sup>6</sup>li does not bear any royal title.

55 Boese 1996. See also Marchetti (2006: 135–137 and 253–254), with discussion of previous literature. If we assume the statue was made in Mari, it seems very difficult to date it to the last phase of the ED IIIB period or to the Early Sargonic one, as recently suggested (see Marchesi 2006: 254), and to assume it belongs to an otherwise unknown Mari king possibly to be placed into the gap between the Ebla destruction and Yišqi-Mari's reign (see n. 86 below), because of its typology and that of the inscription – totally different, e.g., from the Yišqi-Mari's one (but also anomalous in comparison with those of the other ED Mari statues). Thus, as no Mari kings with this name are attested in the period documented by the Ebla Archives, in this case it seems it should be dated to a period previous to the Archives.

highly controversial. The possibility has been advanced that it had been brought to Mari from another center as war booty (Boese 1996: 33, Marchesi 2006: 254),<sup>56</sup> what could better explain its peculiarities compared to the other ED Mari statues and inscriptions, and the fact that, though found in the Eštar-šarbat (Ninni-ZAZA) temple, this statue bears an inscription dedicated to a male god (<sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* BAD-*li-sù*).<sup>57</sup>

<sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* is not otherwise attested in the Early Dynastic Mari documentation,<sup>58</sup> neither in the about forty inscriptions (Gelb–Kienast 1990: 3–25), some of which extremely fragmented, nor in the remaining documentation consisting up to now of forty one administrative and one legal texts (Charpin 1987 and 1990), and an incantation (Bonechi–Durand 1992).<sup>59</sup> At the very end of this period, instead, the same preposition occurs in Mari, in the Yišqi-Mari's inscription, in the *a-na* spelling.<sup>60</sup>

In the Mari ED administrative texts, where the preposition *ana* is totally lacking, the preposition *iš* is used, instead.<sup>61</sup> We find a similar situation in Nabada/Tell Beydar – the other Syrian source for this period besides Ebla and

56 Charpin (2008: 221) affirms that the only statue of a Mari king found in Mari is the Yišqi-Mari one (“Une seule de ces statues représente un roi de Mari”), but it is not clear whether he means that the Šum-ba’li statue comes from another center or that it is not a royal statue.

57 According to Marchesi (2006: 254 n. 187) the statue could have a second inscription on the lost torso.

58 It has to be stressed that out from the ED documentation the <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* spelling is attested once more in the expression <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na maḥ-ri* DN, in a neo-babylonian copy of a votive inscription of one of the last Mari *šakkanakku* “governors”, MŠ C 2: 6 (Gelb–Kienast 1990: 366–367; see also Durand 1985: 151–152 sub h), a son of Puzur-Eštar, identified as Itlal-Erra by Gelb–Kienast (1990), or as Hanun-Dagan by Durand (1985). This expression had already been compared by Gelb (1977: 11 and 23) with *ana maḥ-ri* DN “in front of DN”, even though still read as *i-na maḥ-ri*. It must be noted that in two more ancient *šakkanakku* inscriptions from Mari, MŠ 3 (Iddin-Ilum), and MŠ 9 (Puzur-Eštar) the spelling *a-na* is instead used.

59 See also Charpin (2008: 221–223).

60 MP 17: 6 (Gelb–Kienast 1990: 15): *Iš<sub>12</sub>-gi<sub>4</sub>-Ma-rí / LUGAL / Ma-rí / PA.TE.SI.GAL / <sup>d</sup>En-líl / DÙL-SÙ a-na <sup>d</sup>INANNA.NITA / SAG.RIG<sub>9</sub>*. For the PN *A-na-da<sub>5</sub>-rím*, in MP 2: 1, see below, n. 80.

61 Charpin (1987), texts: 2 i 3, iii 2; 5 rev. iv 2; 6 ii 3; 9 ii 5, v 2; 17 ii 1, 4; 22 iii 5; 24 iii 7; 25 v 5; 27 ii 6; 28 i 3, 7.

Mari – where, up to now, we almost have only administrative texts,<sup>62</sup> where only *iš* (and *si-in* once, <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* never) occurs.<sup>63</sup>

At the moment attested only in the Jazirah area, *iš* has been variously but not convincingly interpreted.<sup>64</sup> Not even Gensler's interpretation as a logographic spelling, IŠ, for *ana*, is in our opinion convincing.<sup>65</sup> We rather still share Krebernik's (2003: 305) opinion that *iš* is a local 3rd millennium Jazirah variant, distinct from *ana*, but eventually replaced by the latter in the more general process of babylonization of the local language.

Despite the scarce documentation, the distribution of the two prepositions *iš* and *ana* in Mari, in agreement with the albeit partial Nabada evidence, seems to suggest a similar situation here as in Ebla.<sup>66</sup> Also in Mari, in fact, as perhaps in Nabada and in other Upper Mesopotamian and northern Syrian centers, *ana* might not belong to the local language, and be used only in international texts or in genres attesting a clear northern Babylonian influence.<sup>67</sup> Royal inscriptions are a *prestige* genre, for which the recourse to northern Babylonian models and conventions seems perfectly justified. This reconstruction appears strongly corroborated by the analysis of the documentation coming from Mari in the immediately following period. During the so-

62 More than two hundred texts, and in addition only five school texts, one legal text, a fragment of a Sumerian literary text, apart from numerous inscribed *bullae* (in Ismail et al. 1996; Milano et al. 2004).

63 Seven occurrences, see Ismail et al. (1996: 180).

64 For a discussion on this subject and the related bibliography, see Tonietti (2005b: 185–188), and (2012: 30–32). As for its possible cognates, Gensler (1997: 135–136) rightly distinguishes *iš* from the ḥadramautic preposition *h-*. Lipiński's suggestion (1997: 463) to compare it with Ancient Egyptian and Berber elements does not seem convincing.

65 Gensler (1997, partic 145–152). See also recently Hasselbach (2005: 167 n. 57), followed by Marchesi (2006: 254). Gensler extends its interpretation also to ŠĒ in the Ebla texts. The writing ŠĒ, frequently attested there, had been read *éš* and compared by many scholars with the preposition *iš*, since Gelb (1977: 23) until Waetzold (2001: 349) ad II 31–32 (Limet 1984: 65 considers the possibility of ŠĒ having the logographic value of the Sumerian postposition). But in fact, ŠĒ is not a preposition: the interpretation proposed for a part of the Chancery Texts occurrences as a phonetic spelling of the masculine singular determinative-relative pronoun, *šè* (Fronzaroli 1987, partic. 269), has been proven to fit the entire documentation (Tonietti 2005b; see *ibid.* also the discussion of previous literature).

66 A suggestion already incidentally advanced in Fronzaroli (2005: 161).

67 Like AO 7754, assumed by some scholars to be a juridical text, as the Ebla ones mentioned above, where *ana* is attested.

called *šakkanakku* period,<sup>68</sup> in fact, only *iš* continues to be used in the administrative texts (fifty occurrences), while the royal inscriptions use *a-na*<sup>69</sup> (once, in MŠ C 2, <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na*),<sup>70</sup> never *iš*; in the liver models (not composed, but at least in part written in Mari),<sup>71</sup> both *iš* (three times) and *a-na* (seven times) occur. What Lambert writes about this period, then, can be adapted in our opinion to the Early Dynastic one: “The most likely interpretation is that the royal inscriptions are modeled on those of the Akkad dynasty, which use *a-na* and not *iš*; that the administrative documents use *iš* from the traditional Semitic dialect of Mari of the later 3rd millennium B.C.; and that the liver models mostly reflect the language of southern Iraq, though one or two that of central Mesopotamia.” (Lambert 1992: 49).

*iš* and *a-na* both also occur in the *šakkanakku* period<sup>72</sup> in a small group of administrative texts from Tuttul/Tell Bi‘a – by now the only other center where *iš* is attested apart from Mari and Nabada – showing a transitional phase to *ana*.<sup>73</sup> Unfortunately, we do not have earlier documents from this site.

The use of a local terminative preposition is thus regularly attested, on the one side in the Jazirah area, on the other in Ebla, *iš* and *si-in*, respectively. Besides, recourse to the Babylonian Akkadian terminative preposition *ana* in international or prestige contexts is made in both areas since very early;<sup>74</sup> a preposition which, however, in Ebla remained substantially extraneous to the local language all along the albeit short period (around forty years) covered by the Archives, and in Mari only after several centuries eventually replaced *iš*, in the definitive process of babylonization of the local language.

In Early Dynastic Babylonia, instead, *ana* is the only attested terminative preposition, both in inscriptions and administrative texts, even if the evidence is scanty because of the already mentioned paucity of documentation. We do not know the date of the cited vase from Sippar where Gelb–Kienast (1990: 32) (followed by Sommerfeld 2010: 113) integrate the [*a*]-*na* spelling.<sup>75</sup> The

68 Which covers more or less the time span between the Early Sargonic period (2<sup>nd</sup> half of the 3rd millennium) and the Amorite dynasties of the first half of the 2nd millennium B.C.

69 See Gelb–Kienast (1990): MŠ 3, 4, 9, 11, 12, Varia 12.

70 See above, n. 58.

71 See Lambert (1992: 48–49).

72 Once and twice, respectively.

73 See Krebernik (2003).

74 Possibly since the introduction of writing.

75 But see n. 49 above.

first certain occurrences come from two administrative texts from Kiš concerning sheep, MAD 5: 25 ii 2 (Kish 1930, 173a), and 26 i 2, 5 (Kish 1930, 173b), both showing the *a-na* spelling, which can be dated to the very end of ED IIIb, and possibly to the Early Sargonic period.<sup>76</sup>

The distribution of the terminative prepositions in the Early Dynastic period thus well illustrates the emerging of already defined differences within the dialectal *continuum* of “East Semitic” (Northern Archaic Semitic),<sup>77</sup> fixed in the texts by the chanceries of the most important centers of the area:

Eblaite	<i>sin</i>	( <i>ana</i> )
Jazirah dialect(s):		
Mari	<i>iš</i>	( <i>ana</i> )
Beydar	<i>iš</i>	<i>hapax: sin</i>
ED Bab. Akk. <sup>78</sup>	<i>ana</i>	

To conclude, just a few words on the two different Early Dynastic spellings of *ana*. We have at the moment no certain elements to establish if the <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* spelling is either a diachronic variant preceding *a-na* or a specific diatopic Syrian and Upper Mesopotamian variant, since, as we have seen, we lack any certain evidence of <sup>2</sup>*a<sub>5</sub>-na* from ED Babylonia; but, at the same time, the first occurrences of the preposition *ana* certainly coming from this area, the two Kish occurrences both attesting the *a-na* spelling, are to be dated to the very late Early Dynastic, probably even to the beginning of the Early Sargonic period.

The Mari documentation provides, however, some interesting data suggesting a few reflections, albeit essentially hypothetical, owing to the general scarcity of evidence. It must be pointed out, in fact, that the first Syrian and Upper Mesopotamian occurrence of the same *a-na* spelling, in the Yišqi-Mari statue inscription,<sup>79</sup> can be dated more or less to the same period of the two

76 Gelb (1970 [= MAD 5]: XVI, XX, XXI) points out certain aspects of Pre-Sargonic writing and format in these texts, which he affirms can also however be found in the Early Sargonic texts.

77 For this “label”, which seems better to reflect the actual 3rd millennium B.C. distribution of Semitic languages, see above n. 4.

78 The Early Dynastic Akkadian from Babylonia (not to be confused with the later Babylonian dialect).

79 See above n. 60.



Kish texts. At the moment, even in Mari we lack any previous evidence of this spelling:<sup>80</sup> in none of the dedicatory formulas of the other numerous inscriptions on ED Mari statues is the terminative preposition expressed (just as it is not in nearly all the Early Dynastic inscriptions from Babylonia).<sup>81</sup>

That of Yišqi-Mari is the only statue certainly belonging to a Mari sovereign.<sup>82</sup> We have no statues of the numerous kings whose names are attested in the Ebla Archives, or mentioned in their officials' or relatives' statues inscriptions; no other royal statue was found, for instance, in the INANNA.NITA temple,<sup>83</sup> where the Yišqi-Mari statue was found, or in the other excavated temples, as the Eštar-šarbat (Ninni-ZAZA) and the Ištarat ones, where the other statues laid. This situation is perfectly parallel to that of ED Ebla, where no king's statues have been excavated. In both cases it may simply be due to the hazard of the excavations.<sup>84</sup> But it cannot be excluded that, according to a well attested practice, in both sites the statues had been carried away as war booty. Thus, apart from the controversial Šum-ba'li's one, that of Yišqi-Mari is up to now the first certain example of a royal statue found in the Syrian or Upper Mesopotamian region. And considering the moment in which it occurs, the offering of this statue in the INANNA.NITA temple may also have had a precise political value.

In fact, even if some doubts still exist on the synchronism between the last Ebla and Mari kings and Sargon, on the dates of Yišqi-Mari's reign and

80 As for the PN *A-na-daš-rím*, in MP 2: 1, quoted in Krebernik (1984: 317 n. 90), and Archi (2002: 4), neither the inscription nor the statue show any element to date them with certainty. Moreover, the evidence of this PN is difficult to evaluate. The problems in using PNs evidence in these cases must be considered; we know, for instance, that the spellings employed in Personal Names do not necessarily reflect those used in local syllabaries.

81 Cf. the Pre-Sargonic "VP" inscriptions in Gelb-Kienast (1990: 29–36). The only occurrence of the preposition in this period is that of VP 12: 4 mentioned above, which also could belong to the latest ED IIIB period. On the basis of what we have seen above (pp. 709–710), we rather think the Šum-ba'li's statue originates from a center other than Mari. Anyway, if we assume it belongs to a Mari king, as, in any case, the statue has to be considered older than the Yišqi-Mari's one, it would clearly testify to a local diachronic change from the more ancient Syrian and Upper-Mesopotamian *ʾaš-na* spelling to the more recent, probably imported (see below) *a-na*.

82 See above p. 710, and cf. Charpin (2008: 21) cited above, n. 56.

83 Only two more statues have been found here: the Abih-il's (nu-bānda, "inspector") statue, MP 1 (certainly not belonging to the Fara Period as in Braun-Holzinger 1977: 51), and the Iddin-narum's (LÚ šè-bum, "the elder") statue, MP 5.

84 Especially in the case of Ebla, where no royal statues have been found in the two recently Early Dynastic temples, the so-called Temple of the Rock, and the Red Temple.

on the possible gap between the destruction of Ebla<sup>85</sup> and the beginning of this reign,<sup>86</sup> it is certain that the latter starts only after the fall of Ebla, as, unlike what happens with the previous Mari kings, Yišqi-Mari is never mentioned in the Ebla Archives. He seems also to have been the last king before the, at least partial, destruction Mari itself underwent,<sup>87</sup> as his statue and the about fifty impressions of his two seals as well have all been found in the destruction levels.<sup>88</sup> His reign, then, lasting at least eight years,<sup>89</sup> must at some point have overlapped with that of Sargon. This date also agrees perfectly with the Early Akkadian stylistic features of the Yišqi-Mari statue and of his two seals.<sup>90</sup>

As we have seen, we have not enough elements to assume that *a-na* is a new Early Sargonic spelling. But it seems possible, anyway, that this spelling

---

85 That Archi–Biga 2002, and Charpin 2008 assign to the Mari king Hidar; but see Durand 2013.

86 The possibility exists that one or more other kings reigned in the period between Hidar and Yišqi-Mari, as, for instance, the numerous sealings of the two seals bearing the inscription of an otherwise unknown Mari king – *Iš<sub>11</sub>(LAM)<sup>7</sup>-LAGAB-da-ar lugal Ma-ri<sup>2ki</sup>* – and showing stylistic features very close to those of the Yišqi-Mari's seals, seem to suggest (Beyer 2007: 248–249, nos. 14, 15).

87 See also Charpin (2005) and (2008), Marchetti 2006: 88.

88 The statue has been found in the upper level (a) of the INANNA.NITA temple, the only level for which a clear destruction is attested (see Parrot 1956: 40, Marchetti 2006: 88). The impressions of two Yišqi-Mari's seals (bearing the following legends: no. 16: *Iš<sub>12</sub>-gi<sub>4</sub>-Ma-ri / LUGAL / Ma-ri*, and no. 17: *Iš<sub>12</sub>-gi<sub>4</sub>-Ma-ri / LUGAL / Ma-ri / PA.TE.SI[-GAL<sup>7</sup>] / <sup>d</sup>En-líl*, and representing war scenes) have, instead, been found on the destruction soil of Palace P-1 (the last level of the Pre-Sargonic “Palace”), see Margueron (2004: 227–228). For this reason, the tablets of the lot D, also found in the destruction levels of P-1, and those of the related lot C (found in the “Maison du Grand Prêtre”) have been attributed to this same sovereign (Charpin 2005).

89 On the basis of the evidence of the administrative texts (Charpin 2005). Ten years according to Durand (2012).

90 The statue presents the typical features of this period; cf. Marchetti (2006: 176): “Gli esemplari del Protoimperiale presentano caratteristiche precise: tutti hanno la veste che copre la spalla sinistra e dove si conserva la testa questa è barbata e con *chignon*”, who, *ibid.*, p. 137, specifically compares the costume of the Yišqi-Mari statue, with that of that of Sargon in the stele Sb 1 from Susa, anticipated by that of Eannatum in the Vultures Stele from Girsu. The seals too show clear Early Akkadian features (very different from those in the seals also found in Mari, but belonging to the Naram Sin period). Marchetti (2006: 139) compares them to the Sargon Sb1 stele. I wish to thank Candida Felli with whom I could discuss this and other points of the present article.

has been introduced in Mari at this moment, reflecting a certain discontinuity with the previous period.

Yišqi-Mari began his reign in a moment when, with the definitive fall of Ebla, Mari could actually broadly extend its influence until the far western Syrian region, probably becoming the most important power in Upper Mesopotamia and beyond the Euphrates. Relying on this recently broadly increased influence, the new sovereign seems to confront with the important powers acting on the Northern and Southern Babylonian stage – first of all, probably, Sargon himself – drawing on the Babylonian models of visual representation to affirm his *pietas* and power.<sup>91</sup> Even if the existence of other royal statues in yet undiscovered temples cannot be excluded, the presence of this only statue in the temple of INANNA.NITA could also be in itself a sign of discontinuity, that may reflect a new royal attitude or ideology. It seems interesting to note that a reconstruction of the INANNA.NITA temple might perhaps have occurred in this moment.<sup>92</sup> It could be, then, that the use of *a-na* was first introduced in Mari from Babylonia in this inscription, in the context of a new conception of power, together with the contemporary Babylonian model of royal visual representation. A different scenario from the Archi–Biga 2002 reconstruction emerges from Durand 2012, questioning that Mari was the author of the destruction of Ebla. Durand thinks it was Idida, who destroyed it, an important man of Sargon and the first *šakkanakku*, and that Yišqi-Mari became the first king of Mari under the control of Sargon. The topic is too complex to be addressed here. In any case, in this perspective the discontinuity with the previous period would be even greater, and the choice to use the *a-na* spelling appear even less surprising.

#### ABBREVIATIONS

ARET II = Edzard 1981b.

ARET V = Edzard 1984.

ARET XI = Fronzaroli 1993.

ARET XIII = Fronzaroli 2003.

ARET XVI = Catagnoli–Fronzaroli 2010.

ELTS = Gelb–Steinkeller–Whiting 1991.

91 The stylistic features pointed out above (see n. 90), besides supporting a date contemporary to Sargon, also well testify to the importance of the Babylonian models.

92 See Margueron (2008: 41). It is to recall the importance that Ištar had for Sargon in the same period.

MEE 1 = Pettinato 1979b.  
 MEE 2 = Pettinato 1980.  
 MEE 12 = Waetzold 2001.  
 MAD 5 = Gelb 1970.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Archi, A. 1985, "Les rapports politiques et économiques entre Ebla et Mari", *MARI* 4, pp. 63–83.
- Archi, A. 2002, "Prepositions at Ebla", in: C.H. Gordon – G.A. Rendsburg (eds), *Eblaitica* 4, Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 1–21.
- Archi, A. – M.G. Biga 2003, "A victory over Mari and the fall of Ebla", *Journal of Cuneiform Studies* 55, pp. 1–44.
- Beeston, A.F.L. 1984, *Sabaic Grammar* = JSS Monographs 6, Manchester: University of Manchester.
- Beyer, D. 2004, "Empreintes des sceaux-cylindre de Ishqi-Mari", in: J.C. Margueron (éd.), *Mari Métropol de l'Euphrate au IIIe et au début du IIe millénaire av. JC*, Paris: Picard, p. 311.
- Beyer, D. 2007, "Les sceaux de Mari au IIIe millénaire: observations sur la documentation ancienne et les données nouvelles des Villes I et II", in: J.-C. Margueron – O. Rouault – P. Lombard (éds), *Akh Purattim I*, Lyon: de Boccard, pp. 231–260.
- Boese, J. 1996, "Zu einigen frühdynastischen Figuren aus Mari", in: U. Magen – M. Rashad (hrsg.), *Vom Halys zum Euphrat: Thomas Beran zu Ehren. Mit Beiträgen von Freunden und Schülern* = Altertumskunde des Vorderen Orients 7, Münster: Ugarit Verlag, pp. 25–49.
- Bonechi, M. – A. Catagnoti 1998, "Magic and divination at IIIrd millennium Ebla, 1. Textual typologies and preliminary lexical approach", *Studi Epigrafici e Linguistici* 15, pp. 17–39.
- Bonechi, M. – J.-M. Durand 1992, "Oniromancie et magie à Mari à l'époque d'Ébla", in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and literary language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze. Dipartimento di Linguistica, pp. 151–161.
- Braun-Holzinger, E.A. 1977, *Frühdynastische Beterstatuetten* = Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft 19, Berlin: Mann.
- Catagnoti, A. 1997, "Sul lessico dei giuramenti a Ebla: nam-ku<sub>5</sub>", in: P. Fronzaroli (a c.) *Miscellanea Eblaitica* 4 = Quaderni di Semitistica 19, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 111–137.
- Catagnoti, A. – P. Fronzaroli 2010, *Testi di cancelleria: il re e i funzionari*. (Archivio L. 2769), ARET XVI, Roma: Missione archeologica italiana in Siria.
- Charpin, D. 1987, "Tablettes présargoniques de Mari", *MARI* 5, pp. 65–127.
- Charpin, D. 1990, "Nouvelles tablettes présargoniques de Mari", *MARI* 6, pp. 245–252.
- Charpin, D. 2005, "Mari et Ebla: des synchronismes confirmés", *Nouvelles Assyriologiques Brèves et Utilitaires (NABU)* 2005/1.
- Charpin, D. 2008, "Tell Hariri/Mari: textes. III. Mari au IIIe millénaire d'après les sources écrites", in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, XIV, Paris, Letouzey et Ané, coll. 221–233.
- Christian, V. 1924, "Die deiktischen Elemente in den semitischen Sprachen nach Herkunft, Anwendung und Verwandtschaft untersucht", *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* 31, pp. 137–192.

- Dossin, G. 1967, "Les inscriptions des temples de NINNI.ZAZA e de (G)ištarat", in: A. Parrot, *Les temples d'Ishtar et de Ninni-Zaza. Mission archéologique de Mari, III*, Paris: Geuthner, pp. 307–331.
- Durand, J.-M. 1985, "La situation historique des Shakkanakku: nouvelle approche", *MARI* 4, pp. 147–172.
- Durand, J.-M. 2012, "Sargon a-t-il détruit la ville de Mari?", in: M.G. Biga – D. Charpin – J.-M. Durand (éds), *Recueil d'études historiques, philologiques et épigraphiques en l'honneur de Paolo Matthiae = Revue d'assyriologie et d'archéologie orientale* 106/1, pp. 117–132.
- Edzard, D.O. 1981a, "Der Text TM.75.G.1444 aus Ebla", *Studi Eblaiti* 4, pp. 35–59.
- Edzard, D.O. 1981b, *Verwaltungstexte verschiedenen Inhalts aus dem Archiv L. 2769*, ARET II, Roma: Missione archeologica italiana in Siria.
- Edzard, D.O. 1984, *Hymnen, Beschwörungen und Verwandtes aus dem Archiv L. 2769*, ARET V, Roma: Missione archeologica italiana in Siria.
- Edzard, D.O. 1986, "Le soi-disant 'Tagge' et questions annexes", *MARI* 4, pp. 59–62.
- Frayne, D.R. 1993, *Sargonic and Gutian Periods (2334-2113 BC) = The Royal Inscriptions of Mesopotamia 2*, Toronto – Buffalo – London: University of Toronto.
- Fronzaroli, P. 1982, "Per una valutazione della morfologia eblaita", *Studi Eblaiti* 5, pp. 93–120.
- Fronzaroli, P. 1987, "Le pronom déterminatif-relatif à Ebla", *MARI* 5, pp. 267–274.
- Fronzaroli, P. 1993, *Testi rituali della regalità (Archivio L. 2769)*, ARET XI, Roma: Missione archeologica italiana in Siria.
- Fronzaroli, P. 1994, "Eblaic and the Semitic Languages", in: G. Del Lungo Camiciotti et al. (a c.), *Studi in onore di Carlo Alberto Mastrelli: scritti di allievi e amici fiorentini*, Padova, Unipress, pp. 89–94.
- Fronzaroli, P. 1997a, "Divinazione a Ebla (TM.76.G.86)", in P. Fronzaroli (a c.), *Miscellanea Eblaitica 4 = Quaderni di Semitistica 19*, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 1–22.
- Fronzaroli, P. 1997b, "Les combats de Hadda dans les textes d'Ebla", *MARI* 8, pp. 283–290.
- Fronzaroli, P. 2003, *Testi di cancelleria: i rapporti con le città*, ARET XIII, Roma: Missione archeologica italiana in Siria.
- Fronzaroli, P. 2005, "Structures linguistiques et histoire des langues au III<sup>e</sup> millénaire", in: P. Fronzaroli – P. Marrassini (eds), *Proceedings of the 10<sup>th</sup> Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics (Florence, 18–20 April 2001)* = Quaderni di Semitistica 25, Firenze: Università di Firenze. Dipartimento di Linguistica, pp. 155–167.
- Gelb, I.J. 1977, *Thoughts About Ibla. A Preliminary Evaluation. March 1977* = Syro-Mesopotamian Studies 1/1, Udena Publ.
- Gelb, I.J. 1970, *Sargonic Texts in the Ashmolean Museum, Oxford* = Materials for the Assyrian Dictionary 5, Chicago: The University of Chicago Press.
- Gelb, I.J. 1981, "Ebla and the Kish Civilization", in: L. Cagni (a c.), *La lingua di Ebla. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 21–23 aprile 1980)*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 9–73.
- Gelb, I.J. – B. Kienast 1990, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* = Freiburger Altorientalische Studien 7, Stuttgart: Franz Steiner Verlag.
- Gelb, I.J. – P. Steinkeller – R.M. Whiting, 1991, *Earliest Land Tenure Systems in the Near East: Ancient Kudurrus. Text* = Oriental Institute Publications 104, Chicago: The Oriental Institute of the University of Chicago.
- Gensler, O. 1997, "Mari Akkadian IŠ 'to, for' and preposition hopping in the light of comparative Semitic syntax", *Orientalia* 66, pp. 129–156.

- Hasselbach, R. 2005, *Sargonic Akkadian. A Historical and Comparative Study of the Syllabic Texts*, Wiesbaden: Harrassowitz.
- Huehnergard, J. 2006, "Proto-Semitic and Proto-Akkadian", in: G. Deutscher – N.J.C. Kouwenberg (eds), *The Akkadian Language in its Semitic Context. Studies in the Akkadian of the Third and Second Millennium BC*, Leiden: Nederlands Instituut voor het Nabije, pp. 1–18.
- Ismail, F. – W. Sallaberger – Ph. Talon – K. Van Lerberghe 1996, *Administrative Documents from Tell Beydar (Seasons 1993–1995)* = Subartu II, Turnhout: Brepols.
- Johnstone, T.M. 1975, "The Modern South Arabian Languages", *Afroasiatic Linguistics* 1, pp. 93–121.
- Krebernik, M. 1984, *Die Beschwörungen aus Fara und Ebla*, Hildesheim: Georg Olms Verlag.
- Krebernik, M. 1988, *Die Personennamen der Ebla Texte. Eine Zwischenbilanz* = Berliner Beiträge zum Vorderen Orient 7, Berlin: Dietrich Reimer.
- Krebernik, M. 1991, review of Gelb, I.J. – B. Kienast 1990, *Die altakkadischen Königsinschriften des dritten Jahrtausends v. Chr.* = Freiburger Altorientalische Studien 7, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, in: *Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie* 81, pp. 133–143.
- Krebernik, M. 1992, "Mesopotamian Myths at Ebla: ARET 5, 6 and ARET 5, 7", in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and literary language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 63–149.
- Krebernik, M. 1996a, "Neue Beschwörungen aus Ebla", *Vicino Oriente* 10, pp. 7–28.
- Krebernik, M. 1996b, "The Linguistic Classification of Eblaite: Methods, Problems, and Results", in: J.S. Cooper – G.M. Schwartz (eds), *The Study of the Ancient Near East in the Twenty-First Century*, Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 233–249.
- Krebernik, M. 1998, "Die Texte aus Fāra und Tell Abū Šalābīḥ", in: J. Bauer – R.K. Englund – M. Krebernik (hrsg.), *Mesopotamien. Späturuk-Zeit und Frühdynastische Zeit* = Orbis Biblicus et Orientalis 160/1. Freiburg (Schweiz): Universität Verlag – Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 237–427.
- Krebernik, M. 2003, "Lexikalisches aus Tuttul", in: P. Marrassini et al. (eds), *Semitic and Assyriological Studies presented to Pelio Fronzaroli*, Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 301–319.
- Lambert, M. 1973, "Textes et Documents (Copie du contrat paléo-accadien AO 7754)", *Revue d'Assyriologie et d'archéologie orientale* 67, p. 96.
- Lambert, W.G. 1989, "Notes on a Work of the Most Ancient Semitic Literature", *Journal of Cuneiform Studies* 41, pp. 1–32.
- Lambert, W.G. 1992, "The Language of ARET V 6 and 7", in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and literary language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 42–62.
- Limet, H. 1984, "Le système prépositionnel dans les documents d'Ebla", in: P. Fronzaroli (ed.), *Studies on the language of Ebla*, Quaderni di Semitistica 13, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 59–70.
- Lipiński, E. 1997, *Semitic Languages. Outline of a Comparative Grammar* = Orientalia Lovaniensia Analecta 80, Leuven, Peeters.
- Marchesi, G. 2006, "Appendice: Statue regali, sovrani e templi del Protodinastico. I dati epigrafici e testuali", in: N. Marchetti, *La statuaria regale nella Mesopotamia protodinastica* = Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie, Serie IX, XXI/1, Roma: Bardi Editore, pp. 205–271.
- Marchetti, N. 2006, *La statuaria regale nella Mesopotamia protodinastica* = Atti dell'Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie, Serie IX, XXI/1, Roma: Bardi Editore.

- Margueron, J.C. 2004, *Mari Métropol de l'Euphrate au IIIe et au début du IIe millénaire av. JC*, Paris: Picard.
- Margueron, J.C. 2008, "Tell Hariri/Mari: Archéologie", in: *Supplément au Dictionnaire de la Bible XIV*, Paris: Letouzey et Ané, fasc. 77–78, coll. 35–48.
- Michalowski, P. 1992, "The Early Mesopotamian Incantation Tradition", in: P. Fronzaroli (ed.), *Literature and literary language at Ebla* = Quaderni di Semitistica 18, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 305–326.
- Milano, L. 1984, "NI = 'a<sub>x</sub> nel sillabario di Ebla", *Studi Eblaiti* 7, pp. 213–225.
- Milano, L. – W. Sallaberger – Ph. Talon – K. Van Lerberghe 2004, *Third Millennium Cuneiform Texts from Tell Beydar (Seasons 1996–2002)* = Subartu XII, Turnhout, Brepols.
- Pardee, D.G. 1976, "The Preposition in Ugaritic", *Ugarit Forschungen* 8, pp. 215–322.
- Parrot, A. 1956, *Le temple d'Ishtar, Mission archéologique de Mari, I*, Paris: Geuthner.
- Parrot, A. 1967, *Les temples d'Ishtar et de Ninni-Zaza. Mission archéologique de Mari, III*, Paris: Geuthner.
- Pennacchietti, F.A. 1981, "Indicazioni preliminari sul sistema preposizionale dell'eblaita", in: L. Cagni (ed.), *La lingua di Ebla. Atti del Convegno internazionale (Napoli, 21–23 aprile 1980)*, Napoli: Istituto Universitario Orientale, pp. 291–319.
- Pettinato, G. 1977, "Gli archivi reali di Tell Mardikh-Ebla. Riflessioni e prospettive", *Rivista Biblica Italiana* 25, pp. 225–243.
- Pettinato, G. 1979a, "Le collezioni en-é-nu-ru di Ebla", *Oriens Antiquus* 18, pp. 329–351.
- Pettinato, G. 1979b, *Catalogo dei testi cuneiformi di Tell Mardikh – Ebla* = MEE 1, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Pettinato, G. 1980, *Testi amministrativi della biblioteca L.2769* = MEE 2, Napoli: Istituto Universitario Orientale.
- Pomponio, F. 1980, "AO 7754 ed il sistema ponderale di Ebla", *Oriens Antiquus* 19, pp. 171–186.
- Simeone-Senelle, M.C. 1997, "The Modern South Arabian Languages", in: R. Hetzron (ed.), *The Semitic Languages*, London: Routledge, pp. 378–423.
- Sommerfeld, W. 2010, "Prä-Akkadisch. Die Vorläufer der 'Sprache von Akkade' in der frühdynastischen Zeit", in: L. Kogan – N. Koslova – S. Loesov – S. Tishchenko (eds), *Language in the Ancient Near East. Proceedings of the 53e Rencontre Assyriologique Internationale*, 1/1 = Babel und Bibel 4/1, Winona Lake: Eisenbrauns, pp. 77–163.
- Steinkeller, P. 1993, "Observations on the Sumerian Personal Names in Ebla Sources and on the Onomasticon of Mari and Kish", in: M.E. Cohen – D.C. Snell – D.B. Weiberg (eds), *The Tablet and the Scroll. Near Eastern Studies in Honor of William W. Hallo*, Bethesda, Md.: CDL Press, pp. 236–245.
- Tonietti, M.V. 2003, "Le problème de la classification de l'éblaïte: l'apport du système prépositionnel", in: *Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques* 34 (1998–2002), pp. 197–210.
- Tonietti, M.V. 2005a, "Le système prépositionnel de l'éblaïte", in: P. Fronzaroli – P. Marrassini (eds), *Proceedings of the 10<sup>th</sup> Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics* (Florence, 18–20 April 2001) = Quaderni di Semitistica 25, Firenze: Università di Firenze, Dipartimento di Linguistica, pp. 315–332.
- Tonietti, M.V. 2005b, "Problèmes de morphologie éblaïte. ŠÈ à Ebla: pronom déterminatif-relatif ou préposition?", in: A. Lonnet – A. Mettouchi (éds), *Les langues chamito-sémitiques (afro-asiatiques)*, I = Faits de Langues 26, Paris: Ophrys, pp. 181–200.

- 
- Tonietti, M.V. 2012. *Aspetti del sistema preposizionale eblaita* = Antichistica 2, Studi Orientali 1 on line version: <http://edizionicf.unive.it/index.php/Ant/article/view/477> (printed version Venezia: Cafoscarina, 2013).
- Tonietti, M.V. in press, “Eblaite”, in: G. Rubio (ed.), *A Handbook of Ancient Mesopotamia*, I, Berlin – New York: Walter De Gruyter.
- Waetzold, H. 2001, *Wirtschafts- und Verwaltungstexte aus Ebla. Archiv L. 2769* = MEE 12, Roma, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”.

Maria Vittoria Tonietti  
Università di Firenze  
[mariavittoria.tonietti@unifi.it](mailto:mariavittoria.tonietti@unifi.it)





ALESSANDRO TRIULZI

### **Dal fronte alla frontiera: appunti di uno storico di confine**

Da qualche anno lavoro insieme a un gruppo di volontari, maestri, ricercatori e operatori della comunicazione in una rete di ricerca-azione tesa a favorire l'auto-rappresentazione e la raccolta di memorie, narrazioni e testimonianze di migranti provenienti dalle regioni del Corno d'Africa in Italia.<sup>1</sup> Non è il primo 'sconfinamento' che devo registrare nella mia anomala carriera di ricercatore: in questo breve intervento vorrei cercare di rintracciare il filo rosso che unisce le ricerche di oggi con quelle a lungo condotte in Etiopia occidentale lungo il confine con il Sudan. Al di là della distanza geografica e di contesto delle due ricerche, mi sembra di poter sostenere che le indagini odierne sono in qualche modo lo specchio e il naturale proseguimento di quelle passate, e uniscono nella mia vita di ricercatore il collegamento non evidente ma continuo nella regione del Corno d'Africa tra fronti di liberazione e sconfinamenti di frontiere, tra guerrigliero patriota o resistente (am.: *arbāñña*) e chi si mette fuori dalla legge (*outlaw*) e 'trasgredisce' o si ribella (am.: *šifta*, v. Crummey 1986) esercitando l'opzione-uscita: tra coloro insomma che combattono e fanno o difendono le frontiere (tigr.: *ykealo*) e coloro che le 'bruciano' o le oltrepassano (ar.: *harraga*) diventando spesso agli occhi dei governi e delle loro stesse comunità 'erratici' (tigr.: *koblilom*, v. Treiber 2009) o

---

1 "Attraversamenti di memorie, di identità, di confini", PRIN 2009–2010. Una prima versione di questo intervento è stata presentata in occasione della Prima Conferenza Nazionale di Studi Africani tenuta all'Università di Napoli "L'Orientale" nel settembre 2010 e ha dato il titolo alla Parte III del volume edito da U. Chelati Dirar, S. Palma, A. Triulzi e A. Volterra, *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di identità, memorie e confini nel Corno d'Africa*, Roma: Carocci, 2011. Ripropongo qui queste mie riflessioni, maturate in confronti decennali con colleghi etiopi ed eritrei (soprattutto Bahru Zewde, Shiferaw Bekele, Ruth Iyob e Gabriel Tseggai) in questo volume offerto in onore di Paolo Marrassini, collega e amico di tanti anni di impegno comune, a Napoli e in Etiopia.

‘devianti’ e marginali (ar. *amjah*, v. Abdelmalek Sayad 2002: 55). I migranti di oggi in realtà sono a tutti gli effetti dei *frontier-maker*, creatori di comunità diasporiche di sopravvivenza che cercano di rispondere all’urto e agli squilibri della mondializzazione migrando altrove (Mezzadra 2006; Del Grande 2007) come hanno sempre fatto. Di questo gioco di specchi e rimandi, e di collegamenti con il presente, vorrei qui dare conto brevemente.

Sono arrivato per la prima volta in Etiopia nell’autunno 1970. Avevo 29 anni, una giovane moglie da cui mi sarei più tardi separato, una figlia di quattro mesi, e una tesi di dottorato da scrivere. Avevo appena terminato la mia formazione alla Northwestern University e, dopo i temibili *orals* sostenuti nel mese di giugno, avevo passato quell’estate ripercorrendo la tradizionale carrellata di archivi e biblioteche che erano il riferimento obbligato di tutti coloro che studiavano l’Etiopia contemporanea: il Public Record Office a Londra allora ubicato in Chancery Lane, la British Library la cui Reading Room era allora maestosamente disposta sotto la grande cupola del British Museum, per passare poi alle carte diplomatiche del Quai d’Orsay e ai manoscritti della Bibliothèque Nationale di Parigi, gli archivi romani (soprattutto Società Geografica, Cappuccini e MAE), quelli dell’Abdeen Palace al Cairo e del Central Record Office di Khartoum. Era questo il necessario percorso di iniziazione alle fonti d’archivio per la storia del Corno. Da lì cominciava la ricerca sul terreno. Ero arrivato agli antipodi, i miei confini.

La ‘frontiera’ etiopica non l’ho percepita subito. Arrivato a Addis Abeba, non riuscii ad adattarmi agli inizi al clima freddo dell’altopiano e alla distaccata accoglienza dei suoi orgogliosi abitanti, e nemmeno alla disinvoltata ambiguità dei molti espatriati, italiani e non, a cui amici comuni ci avevano riferito per riceverne ospitalità e consigli di comportamento. In qualità di dottorando alla mia seconda esperienza di terreno (la prima era stata tra gli Ashanti del Ghana nell’estate dell’ormai lontano 1969), volevo studiare l’evolversi del processo storico della società etiopica di fine secolo attraverso rappresentazioni locali, ricostruendo il filo delle narrazioni storiche così come venivano percepite all’interno della frastagliata società dell’altopiano, stando in mezzo alla gente, cercando di afferrare ciò che accadeva, e di cui si parlava, intorno a me. Stavo pertanto alla larga dall’Ambasciata d’Italia e dal circolo italiano Juventus vicino a Mesqel Square. Andavo ogni giorno all’Università, che allora si chiamava Haile Sellassie I University (HSIU), e studiavo nella biblioteca dell’IES (Institute of Ethiopian Studies) all’interno del campus, allora presidiata oculatamente da Stanislaw Chojnacki (come Librarian) e da Richard Pankhurst (in qualità di Direttore) dell’Istituto. Nell’anticamera dell’Ufficio del Direttore, dove allora alloggiava il Librarian, c’era uno scaffale a vetri chiuso a chiave che conteneva i libri che non potevano essere letti

se non dopo autorizzazione speciale, raramente concessa. Ricordo, tra questi, *Ethiopia. A New Political History* di Richard Greenfield (1965) e i primi volumi e pamphlet politici sulla questione eritrea e oromo.

Al Dipartimento di Storia, che mi ospitava, dividevo la stanza con un docente *junior* di cui diventai amico, Fisseha Zewde, che aveva vissuto a lungo in Inghilterra. Avendo studiato entrambi all'estero, ci consideravamo diversi dagli altri, più aperti alle 'contaminazioni', meno chiusi e ossequiosi delle rispettive culture e tradizioni. "How is you?" mi chiedeva Fisseha incontrandomi al mattino con un sorriso smalzato sulle labbra. E' lui che per primo mi ha spiegato l'Etiopia inquieta di Haile Sellassie, e si rivolgeva a me scherzosamente in amarico usando il pronome femminile *anči*. La sera, riaccomagnando Fisseha a casa con la mia vecchia Volkswagen anni Cinquanta, attraversavamo la città che lui scioglieva e decifrava sotto i miei occhi parlandomi della sua infanzia, della famiglia, degli studi in Inghilterra, della delusione del ritorno nel paese del regime imperiale. Gli ultimi dieci minuti di percorso si doveva andare a piedi lungo una strada resa impervia dalle piogge. Ci fermavamo in una specie di drogheria ancora in mano di italiani in mezzo al nulla dove si vendeva un po' di tutto. I proprietari erano una anziana coppia di Modena 'insabbiata' in Etiopia fin dai tempi dell'occupazione. Parlavano amarico con i clienti e qualche parola di oromo: con Fisseha prendevamo un panino con la mortadella e una birra e facevamo conversazione con i clienti e i vicini di tavolo in un pasticcio di lingue, di racconti, di risa. E' così che ho cominciato ad amare il paese che ero andato a studiare, l'Etiopia, ma anche a conoscerne le faglie interne e le incrinature di memoria.

Fu allora, prima ancora di visitarla, che cominciai ad apparirmi la frontiera, non quella lontana dei confini occidentali che sarebbe stato il mio campo d'osservazione privilegiato, ma quella vissuta nella vita quotidiana, tra gli *have* e gli *have not*, tra chi aveva studiato, parlava qualche parola di inglese e aveva un lavoro, e chi non aveva nulla di tutto questo e, negli ultimi anni della monarchia etiopica, non poteva sperare di averlo per censo, estrazione sociale, origine etnica e lontananza, non solo fisica, dalla cultura egemone del centro. In pratica tutti coloro, la maggioranza del paese, che non erano abbastanza 'amarizzati', vivevano nei grandi spazi alle periferie dell'impero, l'aspro nord tigrino, i bassopiani islamizzati del sud e della costa orientale, le foreste e le pianure fertili dell'ovest: vale a dire, sostanzialmente, le grandi aree di espansione dell'Imperatore Menelik durante lo *scramble* coloniale della fine del secolo scorso.

È qui, nell'ovest etiopico, tra i Berta nilotici e i vari gruppi Oromo del Wälläga, che ho iniziato la mia ricerca sulle genti del confine etio-sudanese, una delle tante regioni del c.d. *dar agär*, le terre di confine dell'impero etiopi-

co, in realtà tali più per le strutture centralizzate e di controllo politico della classe dirigente e per la sua esibizione di potere autocratico investito dall'alto che per la linea confinaria di 'frontiera' che separava la regione dal vicino Sudan (Triulzi 1988). Qui si delineava una seconda frontiera, più frastagliata e irregolare dello stesso confine, che includeva o escludeva dal territorio etio-pico, e dunque dal patto di unione nazionale, le genti vicine al confine a seconda della loro distanza o lealtà, leggi sudditanza, al governo della corona. Ragioni etniche e culturali militavano anche qui a favore degli abitanti dell'altopiano (visti come cittadini) nei confronti delle genti del bassopiano e delle foreste tropicali dell'interno (Berta, Mao, Gumuz, ecc) a lungo considerati poco più che sub-umani o schiavi (*barya* o *šanqəlla*), prodotti di caccia o razza al pari della selvaggina in mezzo a cui vivevano.

Appresi presto che l'amarico ha un unico termine (*zega/zegənnät*, v. Habtamu 2004) per esprimere la condizione sia del cittadino che del suddito in quanto destinatari dell'azione e delle leggi del governo (*mängəst*). Essere soggetti al governo/soggetti del governo, era allora la condizione base delle genti etiopiche di confine lungo le 'marche' imperiali (Donham – James 1986), e più in generale le zone di recente annessione, la cui vita quotidiana viveva tutte le contraddizioni e la violenza, non solo simbolica, che ogni *ancien régime* autoritario e dispotico riserva alle genti emarginate e assoggettate della periferia incolta e 'straniera', genti ancora da colonizzare e 'civilizzare' (dall'amarico *mäqnat*, 'estirpare, bonificare, togliere le erbacce'). Fare ricerca in questo contesto, che chiamo qui di confine, implicava necessariamente una serie di distanziamenti obiettivi dai soggetti osservati che aumentavano il già denso scarto, non solo culturale e materiale, tra il ricercatore, in quanto soggetto osservante, comunque estraneo e lontano dalla cultura del luogo, e il suo 'terreno'. Essere storico di confine ha voluto dire innanzi tutto cercare di colmare questa 'distanza' fatta di successive incrinature e diffidenze, e lavorare tra e con i soggetti della indagine storica per tentare di ricostruire dall'interno il percorso di crescita della *no man's land* di confine la cui storia e identità di gruppo veniva negata e repressa da entrambe le culture dominanti, quella arabo-sudanese e quella etiopica, che si confrontavano da una parte e l'altra della frontiera.

Ciò ha comportato una serie di precauzioni e di necessari nascondimenti: ogni volta che partivo per le zone di confine mi dovevo premunire di autorizzazioni e lettere formali da consegnare alle autorità del governo centrale nei luoghi della ricerca sapendo bene che la loro protezione e 'accompagnamento' sul terreno avrebbe reso possibile ma anche nociuto la mia condizione di ricercatore. Dovevo quindi, nel contempo, munirmi di altre lettere e *affidavit* di persone influenti o autorità riconosciute localmente per venire a mia volta

‘legittimato’ agli occhi della popolazione di confine. Parimenti, mi resi presto conto che dovevo rinunciare a condurre in prima persona una parte delle ricerche in loco a favore di collaboratori locali conosciuti, e riconosciuti, dai gruppi locali, in grado di parlare le molte lingue franche delle zone di confine, e di creare i contesti di ascolto necessari per l’enunciazione delle storie nascoste e represses del *dar agär*.

Se io vi sia riuscito, non sta a me valutare; i confini possono separare a volte i ricercatori dal loro oggetto di ricerca, e ogni confine ha per definizione più storie e memorie che spesso confliggono tra loro e rischiano di invadere la professionalità, la competenza e la buona fede di chi ascolta e di chi parla. Occorrevano mediatori linguistici e culturali provenienti dalle rispettive zone di ricerca. Due studenti di Addis Abeba in particolare, Atieb Ahmed Dafallah e Wondemu Ummeta, uno studente Berta e uno Oromo, vennero allora in mio soccorso. Entrambi facevano parte del ‘movimento’ di contestazione del regime, che chiamavano ‘feudale’, di Haile Sellassie. Entrambi erano interessati a rivisitare i percorsi storici negati delle zone Berta e Oromo di confine. Entrambi erano nati e avevano vissuto a lungo nei luoghi della ricerca. Fu un sodalizio, e un’amicizia, di lunga durata. Atieb sarebbe diventato primo presidente della regione Berta del Beni Shangul all’indomani dell’avvento al potere della coalizione anti-Menghistu. Wondemu era e rimane un membro attivo del movimento di rinascita della lingua e cultura oromo nel suo paese. Avrei incontrato più tardi, e fatto venire a Napoli per terminare la sua tesi di dottorato, Negaso Gidada, figlio di un pastore protestante oromo di Dembidollo che avevo intervistato nei primi anni Settanta. Negaso, che sarebbe diventato più tardi primo Presidente della nuova Federazione etiopica post-Menghistu, è autore della prima monografia dedicata ai Sayo Oromo del Wälläga (Negaso Gidada 2001). Queste tre presenze sono state determinanti per captare allora punti di vista decentrati rispetto al passato e agli eventi di ‘fine impero’ che si svolgevano sotto i miei occhi.

Una volta sul terreno, fui aiutato da una norma che obbligava gli studenti della HSIU, prima di potersi laureare, a trascorrere un anno di ‘servizio’ nelle zone più bisognose del paese spesso vicino ai propri luoghi di origine. Questa norma – poi reiterata dal Derg sotto il nome di *zämäčča*, un termine allora usato sia per diffondere nelle campagne il verbo socialista che per riportare i contadini all’ordine tramite più consolidate forme di razzia – ha fornito le leve ‘naturali’ di assistenti di ricerca lungo il confine. Nati sul posto, conosciuti alle popolazioni locali, gli studenti dell’Università di Addis Abeba, attraverso le loro testimonianze di vita e le ricerche sulle ‘loro’ genti, sono stati spesso i portatori primi di conoscenze, di proteste e di rivendicazioni provenienti dalle campagne martoriate dell’Impero (Donham 1999). Mi ricordo le loro assem-

blee infuocate nelle aule severe di Sidist Kilo all'Università, condotte rigorosamente, e un po' elitariamente in lingua inglese, per non favorire alcuna delle molte lingue parlate nell'impero. Saranno quegli stessi studenti che, poco dopo, parteciperanno e guideranno gli sconvolgimenti politici degli anni Settanta e Ottanta cambiando il corso degli eventi nella regione (Balsvik 1985; Bahru Zewde 2010). Dalle frontiere interne ed esterne dell'impero etiopico in disfacimento, e dalle sue ferite e incrinature, i giovani idealisti, rivoluzionari e contestatori dell'Etiopia del tempo raggiungeranno a migliaia, come già avevano fatto i loro coetanei in Eritrea fin dalla metà degli anni Sessanta, i vari fronti di guerra che dalla metà degli anni Settanta si apriranno nella regione.

Tra gli anni Sessanta e Settanta – mentre altrove si lottava per l'indipendenza – saranno le periferie e le frontiere interne dell'impero etiopico ad alimentare la cultura della contestazione e della lotta al governo centrale. Sono le periferie e le frontiere incrinare della lotta sociale e dell'emarginazione che producono le leve principali per i Fronti di liberazione e movimenti armati che sfideranno l'ordine statale, prima quello imperiale di Haile Sellassie (1974), poi l'ordine socialista instaurato dai militari di Menghistu Haile Mariam (1991). In quegli anni, grosso modo dal 1970 al 1990, i giovani del Corno d'Africa – prima gli eritrei, poi gli oromo e i tigrini, ma anche i somali e i sudanesi che intraprendevano le rispettive lotte antigovernative o in difesa dell'autonomia regionale, verranno reclutati in massa dai vari Fronti e Movimenti di Liberazione (MLN) che forgeranno nella violenza della guerra i loro corpi e gli ideali collettivi. Trent'anni durerà il conflitto, non ancora del tutto sopito, tra Etiopia e Eritrea (Tekeste Negash-Tronvoll 2009); per diciassette anni i giovani contadini del Tigray combatteranno i soldati di Menghistu e i loro alleati (Gebru Tareke 1996); è dal 1989 che la Somalia già di Siad Barre non trova pace (Lewis 2002); praticamente senza soste nel Sudan già anglo-egiziano si è trascinato il dissidio interetnico non esauritosi nemmeno con l'indipendenza del sud del paese nel luglio 2011 (Flint-De Waal 2006).

La cultura di guerra che si è diffusa e radicata da quarant'anni nella regione del Corno d'Africa è così diventata una 'esperienza culturale generale' (Mbembe 2002: 267) che ha spazzato via nel tempo strutture tradizionali, governi di liberazione e autocrazie, ma non ha cambiato la natura egemonica e conflittuale dei gruppi dirigenti e la loro scarsa propensione per i processi democratici di ricerca del consenso (Markakis 2011). Questa cultura del conflitto e della guerra non solo ha prodotto nuovi modi di espressione della soggettività e del cambiamento nella regione, ma ha rovesciato il modo di autorappresentarsi e di diventare adulti per un'intera generazione di africani, non a caso definita la 'generazione kalashnikov' (Jourdan 2010). Il caso eritreo è

forse, in eccesso, quello più significativamente paradigmatico sia della forzata mutazione di comportamenti collettivi dovuti alle esigenze e crudeltà della lunga guerra di liberazione, sia anche delle profonde disillusioni nei confronti della *leadership* del Fronte quando, andata al governo, si è trasformata in autocrazia e non ha saputo più galvanizzare una gioventù che per decenni aveva unito e guidato nella lotta per l'indipendenza. Sarà il sostegno a quest'ultima e alle sue idealità quello che forgerà il mito militare del 'terreno' (*the field*) come luogo di formazione della nazione e dei suoi valori per i giovani combattenti (*tegadelti*, 'quelli che non mollano', poi chiamati *ykealo*, 'quelli che possono tutto'), gente che agli inizi e per tutta la durata del conflitto (compresa l'improvvisa e aspra guerra di confine del 1998–2000) si era confrontata quotidianamente con le asprezze, l'austerità e gli ascetismi imposti dal clima infuocato del Sahel assediato dalle truppe di Addis Abeba (Gabriel Tseggai 2011).

La generazione successiva, vanamente chiamata *warsay* (mio 'erede' o 'seguace') sarebbe stata assai meno attratta dal *field* e dal suo centro di addestramento (Treiber 2009). Sawa, un'assolata località del bassopiano eritreo non lontana dal confine sudanese, dal 1994 diventerà il luogo di formazione coatta al servizio nazionale dei giovani eritrei, un obbligo che mantiene ancora oggi in servizio attivo la popolazione attiva dal diciottesimo al quarantesimo anno di età. Da quel momento Sawa non sarà più quel luogo di guerra e di fama ("a place where you learn the war game; a lion's den where you make a big name") cantato ancora durante il sanguinoso conflitto alla fine degli anni Novanta (Afewerki Iyassu 1999).

I giovani del Corno d'Africa degli anni Novanta, diversamente dal ventennio precedente, si avvicineranno al Millennio con rinnovate e sempre più deluse speranze di cambiamento che non troveranno risposta nei regimi anti-democratici e conflittuali della regione. Come nel resto del Continente, i giovani del Corno, specie quelli più urbanizzati, esposti alle lusinghe ma anche alle promesse inevase della modernità e della democrazia incompiuta, oggi non si identificano più con le strutture di comando e di appartenenza ereditate dall'indipendenza, variamente dismesse o logorate dai governi postcoloniali che si sono succeduti da allora al potere. Le nuove ondate di violenza e di conflitti 'civili' che si scatenano negli anni Novanta nell'Africa subsahariana testimoniano, oltre al crollo delle istituzioni statali, la fine delle speranze di rinnovamento delle classi giovanili (maggioritarie nel continente) insieme al forte senso di esclusione dalla modernità dettata dal 'capitalismo millenarista' e dalla globalizzazione (Comaroff–Comaroff 2005; Jourdan 2010: 30). Di qui la sminuita tensione per le conquiste democratiche che pure avevano animato la decade degli anni Novanta, e gli impulsi più disparati di molti africani che



ricercano nella violenza delle milizie armate, o negli eccessi dello zelo religioso, nuove forme di aggregazione e nuovi luoghi di espressione della soggettività. Così, anche, si riaprono per certi versi i percorsi e i nascondimenti propri delle culture di confine provocando da un lato fenomeni di separatismo e dall'altro, in numeri sempre più crescenti, andando oltre i confini, e 'bruciando' le frontiere non più sopportabili del proprio gruppo o paese (Diouf 2003).

Il gioco di specchi e rimandi tra il fronte e la frontiera (Ruth Iyob 2011) si presenta in tutta la sua drammaticità agli inizi di questo secolo quando, spinti da motivazioni in parte politica e in parte economica, e sorretti da immaginari forgiati dai nuovi circuiti di comunicazione multimediale, riprende forza la Grande Migrazione verso i centri dell'Occidente opulento o verso le zone intermedie o mediate del capitalismo avanzato nel Continente (Sudafrica, paesi del Maghreb, Egitto). Passare il confine diventa ora la nuova frontiera per decine di migliaia dei nuovi 'naufraghi dello sviluppo' (Latouche 1997: 26) e della mondializzazione mancata. Dopo il modello del 'combattente', sia in versione di guerrigliero per la libertà che di miliziano per la sopravvivenza, e quello del 'fervente religioso' (Jourdan 2010: 33), si afferma nel Continente un altro modello, quello degli *harraga* (detto di chi attraversa o 'sfida' un confine proibito o un semaforo rosso), e cioè i 'bruciatori di frontiere', i migranti economici, i rifugiati politici e i richiedenti asilo dell'età contemporanea, i vari Mamadou che vanno a morire prima di raggiungere le nostre coste o sopravvivono a stento negli interstizi di compassione o di 'ritenzione' comunque attuata di Fortress Europe (Del Grande 2007). Anche qui, come per la generazione precedente, c'è un richiamo non solo all'Occidente che si chiude in sé, ma ai padri fondatori che nel loro egoismo hanno sperperato "l'eredità della modernità prodotta nel periodo coloniale" e non hanno saputo assicurare ai giovani di oggi, senza lavoro e senza possibilità di costruirsi una famiglia, "né beni, né infrastrutture, né diritti", non lasciando loro altro mezzo per assicurarsi la sopravvivenza biologica se non il kalashnikov" (Jewsiewicki 2008: 40), o la fuga, o meglio, l'opzione uscita (Hirschmann 1978).

Perché l'opzione uscita non è solo o sempre una 'fuga'. Anzi. Il ritorno alla 'frontiera' di oggi richiama per certi versi il processo stesso di riproduzione della frontiera africana descritto da Igor Kopytoff come un alternarsi di spazi di vivibilità che si aprono intorno e oltre i confini del proprio gruppo inglobandone altri, o venendo da questi inglobati (Kopytoff 1987). In questo senso, i 'bruciatori di frontiere' di oggi sono i fondatori di comunità lontane dal proprio gruppo, per il cui benessere e sostenibilità combattono con non meno vigore, ascetismo e resilienza umana di quanto hanno fatto i vecchi guerriglieri per la libertà. Gli attraversamenti di frontiera contemporanei sono

sotto questa luce un vero e proprio ‘percorso di guerra’ (Michel Peraldi) lungo confini identitari, culturali e linguistici da difendere e consolidare all’interno di zone di benessere altrui considerate necessarie alla riproduzione del proprio gruppo. Le strategie di attraversamento ‘irregolare’ e di mimetizzazione/nascondimento quotidiano dei migranti agli occhi delle autorità, così come le stesse strutture e prassi di illegalità messe in atto per contrastare la discriminazione legalizzata nei loro confronti, non possono che essere viste dai migranti come necessarie alla loro sopravvivenza e a quella delle loro comunità, e al lento raggiungimento e consolidamento di margini di convivenza continuamente rinegoziati.

In questo senso, ‘bruciare’ oggi le frontiere, come già ieri combattere al fronte, sono agli occhi dei giovani migranti modi di affermazione, se non di passaggio, all’età adulta e vengono intrapresi non perché si ignorano i costi e i rischi del nuovo *middle passage*, ma perché questi sono percepiti come gli unici strumenti per avere speranza di poter mantenere la responsabilità, che è onore, ma anche onere, che incombe su ogni essere umano e ne costituisce la nuova ‘economia morale’ (Iliffe 2005): avere un lavoro, farsi una famiglia, poterne assicurare il mantenimento e la continuità. Se tutto ciò viene chiamato immigrazione irregolare e clandestina, ed è tutt’oggi penalmente rilevante in Italia con perduranti fratture umane, sociali e istituzionali che feriscono i migranti non meno che le nostre stesse società, credo che la frontiera, e il suo continuo travalicamento, continuerà ad essere una ‘ferita aperta’ (Anzaldúa 2000: 29) nel mondo contemporaneo finché non diventerà una frontiera di libertà della condizione umana.

Recuperare le storie di vita, le memorie e le testimonianze di questa generazione di africani che ha scelto di venire tra noi non sembra a me discostarsi dalla vocazione storica degli studi africani di voler ampliare e diffondere le conoscenze sui popoli dell’Africa in età contemporanea (Triulzi 2013). E sembra a me doveroso, in quanto studioso, di fare tutto quello che è possibile, al di là e oltre le norme repressive del momento, per riscattare lo straordinario potenziale umano – fatto non solo di sofferenza ma anche di ricchezza, creatività e voglia di trasformazione – che la presenza di migranti dal Corno d’Africa sprigiona all’interno delle nostre società, e di raccogliere insieme a loro i frammenti, le tracce e le testimonianze, e cioè le fonti, di questo percorso tuttora fragile e accidentato per far sì che non se ne perda la memoria, e si possa garantirne insieme la conservazione e la testimonianza. L’Archivio delle memorie migranti (AMM) fondato a Roma da un gruppo di volontari, mediatori culturali e ricercatori nel lontano 2008 intorno a una scuola di italiano per stranieri ha prodotto nel tempo testimonianze scritte e audiovisive che stanno diventando parte della memoria pubblica del paese attraverso la RAMM, una

rete di archivi grandi e piccoli su memoria e migrazioni ospitata presso l'Istituto Centrale per i Beni Sonori e Audiovisivi del Ministero dei Beni Culturali (Triulzi 2014). E' in questo rinnovato compito dello storico africanista che si riannoda il percorso iniziato anni fa nel *dar agär* etiopico, poi continuato a Napoli con Paolo Marrassini e il Dottorato di Africanistica, e oggi intorno all'Archivio delle memorie migranti – tutti, a modo loro, ‘attraversamenti’ e ‘traduzioni’ nel contemporaneo di quella aspirazione, appresa inizialmente nelle province occidentali dell'Etiopia, di continuare ad esplorare il mondo ai nostri confini, e oltre.

## BIBLIOGRAFIA

- Abdelmalek Sayad 2002, *La doppia assenza. Dalle illusioni dell'emigrato alle sofferenze dell'immigrato*, Milano: Cortina.
- Afewerki Iyassu 1999, "Pack My Things", *Eritrea Profile*, 7 August.
- Anzaldúa, G. 2000, *Terra di confine. La frontiera*, Bari: Palomar.
- Bahru Zewde 2010, *Documenting the Ethiopian Student Movement: An Exercise in Oral History*, Addis Ababa, AAU: Forum for Social Studies.
- Balsvik, R.R. 1985, *Haile Sellassie's Students: The Intellectual and Social Background to Revolution 1952–1977*, East Lansing, MSU: African Studies Center.
- Comaroff, Jean – John Comaroff 2005, "Reflections on Youth: from the Past to the Postcolony", in: A. Honwana – F. De Boeck (eds), *Makers and Breakers. Children and Youth in Post-colonial Africa*, Oxford: J. Currey, pp. 19–29.
- Crummey, D. 1986, *Banditry, Rebellion and Social Protest*, Oxford: J. Currey.
- Del Grande, G. 2007, *Mamadou va a morire*, Roma: Infinito Edizioni.
- Diouf, M. 2003, "Engaging Postcolonial Cultures. African Youth and Public Space", *African Studies Review* 46/2, pp. 1–12.
- Donham, D. 1999, *Marxist modern. An ethnographic history of the Ethiopian Revolution*, Oxford: J. Currey.
- Donham, D. – W. James 1986, *The Southern Marches of Imperial Ethiopia. Essays in History and Social Anthropology*, Oxford: James Currey.
- Flint, J. – A. De Waal 2006, *Darfur. A Short History of a Long War*, London: Zed Books.
- Gebre Tareke, 1996, *Power and Protest in Ethiopia. Peasant Revolts in the 20th Century*, Ewing: The Red Sea Press.
- Greenfield, R. 1965, *Ethiopia. A New Political History*, Westport, Conn., Praeger.
- Habtamu Mengiste 2004, *Lord, zèga and peasant: a study of property and agrarian relations in rural eastern Gojjam*, Addis Ababa: AAU, Forum for Social Studies.
- Hirschmann A. 1978, "Exit, Voice and the State", *World Politics* 31/1, pp. 90–107.
- Jewsiewicki, B. 2008, "A propos du droit à l'autoreprésentation. Le refus du savoir est un refus de la reconnaissance", in: R. Giordano (a c.), *Autour de la mémoire. La Belgique, le Congo et le passé colonial*, Torino, L'Harmattan Italia, pp. 27–45.
- Jourdan, L. 2010, *Generazione Kalashnikov. Un antropologo dentro la guerra in Congo*, Roma – Bari: Laterza.
- Iliffe, J. 2005, *Honour in African History*, Cambridge: University Press.

- Kopytoff, I. 1987, *The African Frontier. The reproduction of traditional African societies*, Bloomington: Indiana University Press.
- Latouche, S. 1997, *L'altra Africa tra dono e mercato*, Torino: Bollati Boringhieri.
- Lewis, I. 2002, *A Modern History of the Somali: Nation and State in the Horn of Africa*, Athens: Ohio University Press.
- Markakis, J. 2011, *Ethiopia: the Last Two Frontiers*, Oxford, University Press.
- Mbembe, A. 2002, "African Modes of Self-Writing", *Public Culture* 14/1, pp. 239–274.
- Mezzadra, S. 2006, *Diritto di fuga*, Verona: Ombre Corte.
- Negaso Gidada 2001, *History of the Sayyoo Oromoo of Southwestern Wallaga, Ethiopia, from about 1730 to 1886*, Addis Ababa: Mega Printing Enterprise.
- Peraldi, Michel 2008, "La condition migrante", *La Pensée de Midi* 4/26, pp. 81–94.
- Ruth Iyob 2006, *The Eritrean Struggle for Independence: Domination, Resistance, Nationalism 1941–1993*, Cambridge: University Press.
- Ruth Iyob 2011, "Il collegamento fronte/guerriglia in Eritrea. Utopia e distopia negli attraversamenti di frontiera pre 1991 e post 2001", in: Uoldelul Chelati Dirar – S. Palma – A. Triulzi – A. Volterra, *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Roma: Carocci, pp. 299–312.
- Tekeste Negash – K. Tronvoll 2009, *Brothers at War. Making Sense of the Eritrean-Ethiopian War*, Oxford: J. Currey – Athens: Ohio University Press.
- Treiber, M. 2009, "Trapped in Adolescence: The Post-War Urban Generation", in: D. O'Kane – T.R. Hepner (eds), *Biopolitics, Militarism, and the Developmental State: Eritrea in the 21st Century*, New York: Berghahn, pp. 92–114.
- Triulzi, A. 1988, "La frontiera. Note su alcune recenti pubblicazioni di antropologia e storia etiopica", *Rassegna di Studi Etiopici* 31, pp. 15–31.
- Triulzi, A. 2013, "Listening and archiving migrant voices: How it all began", in: U. Engel – M.J. Ramos (eds), *African Dynamics in a Multipolar World*, Leiden: Brill, pp. 51–66.
- Triulzi, A. 2014, "Voci, racconti e testimonianze dall'Italia delle migrazioni. L'Archivio delle memorie migranti (AMM)", *Storia e Futuro. Rivista di storia e storiografia on line* 34 ([www.storiaefuturo.com](http://www.storiaefuturo.com)).
- Gabriel Tzeggai 2011, "Il sapore della libertà", in: U. Chelati Dirar – S. Palma – A. Triulzi – A. Volterra, *Colonia e postcolonia come spazi diasporici. Attraversamenti di memorie, identità e confini nel Corno d'Africa*, Roma: Carocci, pp. 273–297.
- Tronvoll, K. 2009, *War and the Politics of Identity in Ethiopia. The Making of Enemies and Allies in the Horn of Africa*, Oxford: J. Currey.

Alessandro Triulzi

f.r. Università di Napoli "L'Orientale"

sandrotriulzi@gmail.com



ANDRZEJ ZABORSKI †

### **The enigmatic origin of the stative conjugation in East Cushitic**

As is well known, the Old Cushitic suffix conjugation going back to verbal noun followed by prefix-conjugated auxiliary verb is the main innovation separating Cushitic from its closest relatives in the Afroasiatic family, i.e. Semitic and Berber. That in Semitic and Berber the prefix-conjugated auxiliary preceding the verbal noun (see Zaborski 2005) is an archaism and not an innovation *vis à vis* Cushitic is quite certain in view of several syntactic constraints. The most archaic Cushitic languages, i.e. ʿAfar-Saho and Beja have retained a considerable number of ‘strong’, i.e. prefix-conjugated verbs and although to some limited extent this retention could be due to contact with the Semitic (Ethiosemitic and Arabic) languages, nevertheless the interference with Semitic could not be a decisive factor since the majority of the Cushitic languages has been in contact with Arabic and Ethiosemitic but nevertheless they have either greatly reduced the number of verbs conjugated with the old Afroasiatic prefixes (e.g. Somali in spite of the direct and intensive contact with Arabic for well over a millennium !) or have eliminated them totally. Old Cushitic prefix conjugation has been receding in the majority of the Cushitic languages, but the Old Cushitic suffix conjugation and several new suffix conjugations have been expanding (Zaborski 1976).

In the comparative studies it has been rather generally overlooked that there are some other important traces of the shift from prefix- to suffix-conjugation. First of all in Beja which is very conservative (some linguists dubbed it even ‘Akkadian of the Cushitic branch’) all the verbs, i.e. also the verbs which in other ‘tenses’ belong to the suffix conjugation are conjugated with prefixes in the Negative Optative (Roper 1928: 51, 52; on pp. 46–47 the same forms plus suffixed *-ek* ‘if’ is given a rather misleading label ‘Subjunctive Present Negative’ which is taken over by Banti 2001: 6)! Then in Saho-ʿAfar a part of stative verbs which have a suffix conjugation of their own (see below) limited mainly to the Present (for ʿAfar see Hayward 1985: 268–269),

make other ‘tenses’ according to the rules of the Old Cushitic (going back to Proto-Afroasiatic) prefix conjugation, e.g. Saho (Vergari and Banti 2003: 18, 2005: 107; for <sup>◌</sup>Afar see Bliese 1981: 159–160 and 264) *kiHin-i-yo* (Parker 2009: vi quotes ‘Afar *kiHiyyo* which I derive from \**kiHin-yo*) ‘I love’ but Subjunctive *a-kHan-o* ‘that I love’, *ta-kHan-oo-na* ‘that you (pl.) love’, *yakHan-oo-na* ‘that they love’; <sup>◌</sup>Afar *‘usb-i-y-ó* ‘I am new’ but *u-‘usb-e* ‘I became new’ (Bliese 1981: 264, see also Mohamed Hassan Kamil 2004: 104–105). Hayward (1978) recalled the existence of a special stative conjugation in Cushitic (mainly in <sup>◌</sup>Afar; Colizza 1887: 35–37 called it participle) and Sasse (1981) classified it together with the suffix conjugation (mainly Akkadian Stative) in Semitic. In two brilliant papers Banti (1987 and 2001) proposed an identification of the stative conjugation of East Cushitic (preserved mainly in Saho-<sup>◌</sup>Afar and in Somali) with the Egyptian suffix conjugation and this hypothesis has been positively discussed by Helmut Satzinger (in press) – the eminent Egyptologist and specialist on Afroasiatic – as ‘plausible’. It has to be pointed out that neither Banti nor Satzinger have explained which of the Egyptian ‘tenses’ could be identified with the East Cushitic stative conjugation apart from the elimination of the Egyptian Pseudoparticiples (called also Old Perfective and recently rather ‘Stative’) in spite of the very attractive, widely discussed and highly probable hypothesis that the Egyptian Pseudoparticiples/Statives conceal actually two ‘tenses’, i.e. a real Stative cognate to Akkadian Stative and another ‘tense’ being a cognate of the West Semitic Perfect. According to Banti’s masterly hypothesis Egyptian suffix conjugation would not be isolated within Afroasiatic but would have a cognate in Cushitic. But would it be a real cognate or only a typological counterpart? Actually, as demonstrated by Satzinger (1968), some Egyptian suffix conjugations have a typological, only indirectly genetic, counterpart in Ethiosemitic converb (called also gerund).

Let us reexamine the Saho-<sup>◌</sup>Afar and Somali (other East Cushitic languages can be disregarded here since they offer only some traces) stative conjugation to which in Saho-<sup>◌</sup>Afar also a few other verbs, e.g. ‘to have’ belong. Here are the Saho (Banti 2001: 8), <sup>◌</sup>Afar (Bliese 1981: 112, see also Parker Hayward 1985: 268) and Somali (Andrzejewski 1969: 83, Banti 2001: 6–8) examples:

<sup>◌</sup>Afar

	‘to be new’	‘to have’
Sing	1. <i>‘usb-i-y-ó</i>	<i>l-i-y-ó</i>
	2. <i>‘usb-i-t-ó</i>	<i>l-i-t-ó</i>
	3. <i>‘usb-á</i> , Saho <i>‘usub-a</i>	<i>l-é</i>

- |     |   |                    |
|-----|---|--------------------|
| Pl. | 1. <i>usb-i-n-ó</i> , Saho <i>usubino</i>       | <i>l-i-n-ó</i>     |
|     | 2. <i>usb-i-t-oo-n-ú</i> , Saho <i>usubitin</i> | <i>l-it-oo-n-ú</i> |
|     | 3. <i>usb-oo-n-ú</i> , Saho <i>usubon</i>       | <i>l-oo-n-ú</i>    |

Cf. Mohamed Hassan Kamil (2004: 104–106) who has 3<sup>rd</sup> person pl. *da-ton* ‘they are black’, 3<sup>rd</sup> sing. *data* (Parker and Hayward 1985: 81, 82 have *datt-owe* ‘to become black’).

### Somali

- |       |                     |
|-------|---------------------|
| Sing. | 1. <i>úsb-i</i>     |
|       | 2. <i>úsb-id</i>    |
|       | 3. <i>usúb</i>      |
| Pl.   | 1. <i>úsb-in</i>    |
|       | 2. <i>usb-id-ín</i> |
|       | 3. <i>úsub</i>      |

The same *ʿAfar* paradigm occurs also in Negative Present (preceded by the negative particle *má*), in periphrastic Present 2 with the auxiliary ‘to be’, e.g. *mí-ʿi-y-ó-h* ‘an ‘I am good’ and in what has been dubbed ‘Probable’ (Hayward 1985: 268) with additional *-m* and followed by *takkeh* ‘maybe, perhaps’, e.g. *mí-ʿi-yó-m takkeh* ‘I may be good’. The endings occur also in Hayward’s (1981: 269) compound conjugation III.

Sasse (1981: 40) reconstructed the ‘interlocutive’ endings’ as 1<sup>st</sup> sing. *\*-i-yu*, 2<sup>nd</sup> sing. *\*-i-tu*, 1 pl. *\*-i-nu*, 2<sup>nd</sup> pl. *\*-i-tin* while Banti (2001: 14) has differed only in the reconstruction of 1<sup>st</sup> sing. *\*-i-yi* (*\*-i-yu*) admitting that “the reasons for the Saho-*ʿAfar* shift *\*-u > -o* are obscure”. So far the *-i-* affix has remained unexplained! Connecting the ‘stative’ suffix conjugation of East Cushitic with the Egyptian suffix conjugation (but not with the Egyptian Pseudoparticiple and with Akkadian Stative as Sasse 1981 did!) Banti has explained the morphemes following *-i-* in the non-third persons as personal suffixes. Actually only the Cushitic stative 1<sup>st</sup> person sing. *-y-* looks like a suffixed possessive but in my opinion the ending can be reconstructed as a simple glide occurring between *-i* and the vocalic ending, or *\*-i-ʔu/o* (Bliese 1981: 159 and 255 speaks about “epenthetic *y*”; cf. Banti 2001: 43) with intervocalic *-ʔ- > -y-* if the initial glottal stop of *ʔV* (occurring in the Cushitic independent 1<sup>st</sup> sing. *\*ʔan-ʔi/u*) could be still retained in the suffix (cf. Bliese 255 for such a possibility) which is rather improbable since in the Old Cushitic suffix conjugations there is only a vocalic ending without a preceding glottal stop which has been lost. The 2<sup>nd</sup> sing. could theoretically go back to possessive *\*kV* palatalized to *čV*, later resulting in *t* like in Egyptian. For Cushitic this parallel has been rejected by Banti 2001: 20 who prefers an analogical



explanation, i.e. a theoretical development due to analogy with the 2<sup>nd</sup> pl. and with independent 2<sup>nd</sup> person sing. \**ati/u*. I think that both hypotheses (phonological and analogical) are rather circular. There is no serious reason to reconstruct the 2<sup>nd</sup> persons as original possessive suffixes in Cushitic stative.

Vocalic genderless endings in the 3<sup>rd</sup> sing. in Saho-‘Afar as well 3<sup>rd</sup> pl. in Somali are not a problem at all – third persons of stative verbs are either not inflected or only partially inflected in many languages, e.g. Berber Stative (‘verbs of quality’ conjugation) and in the Akkadian Stative.

I think that the enigmatic *-i-* (called ‘enclitic auxiliary’ by Bliese) of the stative suffix conjugations of East Cushitic might indeed be identified as an auxiliary conjugated with personal suffixes in non-third persons. Actually *-i* is the morpheme (original auxiliary!) of the Old Past in Beja and it shifted to *-e* in Saho-‘Afar, e.g. ‘Afar *fak-e* ‘I opened’ versus *fak-a* ‘I open’. The variant uninflected forms of Somali (and exclusively uninflected one of Rendille) are due to the simplification, i.e. to an expansion of the third persons singular and plural.

Another possibility is that *-i-* of the non-third persons is a nominalizing suffix, cf. Bliese (1981: 153 and 42 but cf. 72) on ‘infinitive’ *-i* while Vergari and Banti 2005: 107 call it ‘participle’. It is quite unclear whether there might be a connection with *-i* making *nomina agentis* (cf. Bliese 150–151).

In conclusion I want to say that the Egyptian suffix conjugation does not share its inflectional pattern with Cushitic (*pace* Banti 2001: 21). In Egyptian deverbal nominal forms with possessive suffixes have been grammaticalized while, e.g. in Classical Arabic they have not been grammaticalized and are only stylistic variants, e.g. Classical Arabic *ba‘da rujū‘i* and *ba‘da mā raja‘tu* ‘after my return/after I returned’.

The *-o* ending of the 1<sup>st</sup> person sing. and 1<sup>st</sup> pl. as well as of the 2<sup>nd</sup> sing. is a riddle. There might have been an alternation *-u* : *-o* but its conditioning remains unknown. Conti Rossini (1913: 5 and 42) quotes variants *nānū* and *nānó* of ‘we’ in Assaorta Saho. The ending *-o* occurs in Saho and in Northern ‘Afar Subjunctive corresponding to *-u* elsewhere (Morin 1994 259 and 260). Bliese (1981: 85, 254, 257) speaks about a ‘Present tense marker’ which allegedly deletes in the 3<sup>rd</sup> person sing. while it is long *-oo-* in the 2<sup>nd</sup> and the 3<sup>rd</sup> person plural. This can be accepted in a purely synchronic description but is not satisfactory from a diachronic and comparative point of view. Does *-o* go back to *-u* ? This is possible but further research is necessary. In Saho (Vergari and Banti 2005: 107) there is a related paradigm of stative verbs with *-u-*, e.g. 1<sup>st</sup> *kiHin-i-y-u-k*, 2<sup>nd</sup> *kiHin-i-t-u-k* etc.; Vergari and Banti 2003: 18 add periphrastic *kiHiniyuk ine* ‘I loved’ etc. This final *-u* could be simply a copula (cf. Beja). The ending *-u* (in Somali *-o*) occurs in Subjunctive which

may go back to the original Present (cf. Arabic ‘Imperfect’ *yaqtul-u*) but this remains only a working hypothesis so far.

Almost the same endings occur also in other ‘tenses’, in some of them preceded by *-nn-* in others not. This *-nn-* occurring, e.g. in Saho *mâ amaat-inn-iyô* ‘I did not come’ having a contracted (on parallel contracted and uncontracted forms see Bliese 1981: 112 and 258) variant *mâ amaat-iyôo* (Banti 2001: 9) must be an original auxiliary but Banti (2001: 10) says that “the copula *inna* posited by Reinisch (1878: 434) and described by him (Reinisch 1878: 426) and by Welmers (1952: 250) does not seem to exist in present-day Saho-<sup>c</sup>Afar. No examples of it could be found with native speakers or in Reinisch’s texts, and the present author has a strong impression that it was just extracted from the negative past forms by these authors”. The absence of such a verb in present-day languages would not be decisive (the verb used alone could be a rare archaism when Reinisch studied the language) although it could not be neglected. But Vergari and Banti (2005: 107) do list the verb *ine* ‘to be (present), to exist, to survive’ and Banti himself had (2001: 10) correctly adduced the same verb which has good Beja and Berber cognates. Nevertheless he continued saying that “Obviously enough, positing an old SC2 (Stative Conjugation [A.Z.]) stem *\*inna* from this verb for Saho-<sup>c</sup>Afar is possible, but it seems rather *ad hoc*... it is more straightforward to posit a stem extension *-n-*”. Actually both hypotheses are not contradictory but compatible: the *-n-* affix making passive and mediopassive verbs of N class goes back to Proto-Afroasiatic *\*Vn/nV* ‘to be’. Also Hayward’s (1985: 279 and 282–283) hypothesis that the original auxiliary goes back to *hinna* ‘not to be, not to be equal’ (on this see Morin 2012: 483 and Parker 2009: 112) is partially true – *hinna* should be reconstructed as original *\*hin-na* with negative particle *\*hin* that exists, e.g. in Oromo (as indicated already by Reinisch 1887: 65).

Saho Negative Past without *-nn-*, e.g. *mâ amaat-i-yôo* ‘I did not come’, 2<sup>nd</sup> sing. *mâ amaat-i-tôo* etc. has a good cognate in some dialects of <sup>c</sup>Afar as correctly pointed out by Banti (2001: 11) referring to Bliese (1981: 85) and there can be little doubt (*pace* Banti!) that e.g. Aussa <sup>c</sup>Afar *má katiyyó* goes back to the non-contracted variant *má katinniyó*. Banti rejects contraction “because negative past forms without *-n-*, but with no inflection for subject concord, also occur in a few Somali verbs – for instance, *arag* ‘see’ has *má arág* for all persons beside the more regular *má ark-ín*” but this argument is irrelevant since the Somali Negative Past without person and number distinction is a reduced, already different construction.

I am afraid that the Old Cushitic suffix conjugation cannot be reconstructed in a new way (*pace* Banti 2011: 44) as a “reflex... of an old fully inflected set of forms that are formally cognate of the Afroasiatic stative conju-

gation". The theory worked out by Reinisch (taken over by Colizza as his student) and somehow modulated by Praetorius is correct. The main argument against the 'stative' hypothesis is that an alleged addition of 'tense' and modal endings (-a for Present, -i/e for the Past and -u/o for modal forms) to personal endings of a 'stative' could not be reasonably explained. There is also no reason to reconstruct a 'Stative' with 1<sup>st</sup> sing. \*- 'a and 3<sup>rd</sup> masc. sing. \*-i since such endings do not have cognates in the suffix conjugations of other branches of Afroasiatic.

## BIBLIOGRAPHICAL REFERENCES

- Andrzejewski, B.W. 1969, "Some Observations on Hybrid Verbs in Somali", *African Language Studies* 10, pp. 47–89.
- Banti, G. 1987, "Evidence for a Second Type of Suffix Conjugation in Cushitic", in: H. Jungraithmayr – W.W. Müller (eds), *Proceedings of the Fourth International Hamito-Semitic Congress = Current Issues in Linguistic Theory*, Amsterdam; John Benjamins, pp. 123–168.
- Banti, G. 2001, "New Perspectives on the Cushitic Verbal System", in: *Proceedings of the Twenty-Seventh Annual Meeting of the Berkeley Linguistics Society: Special Session on Afroasiatic Languages*, Berkeley: Berkeley Linguistic Society, pp. 1–48.
- Colizza, G., 1887, "Lingua 'afar nel nord-est dell'Africa", Vienna: Alfredo Hoelder.
- Bliese, L.F. 1981, *A Generative Grammar of Afar* = SIL Publications in Linguistics 65, Dallas and Arlington: SIL and University of Texas.
- Conti Rossini, C. 1913, "Schizzo del dialetto saho dell'Alta Assaorta in Eritrea", *Atti della Reale Accademia dei Lincei. Rendiconti della classe di scienze morali, storiche e filologiche* ser. 5<sup>a</sup>, 22, pp. 151–246.
- Hayward, R.J. 1978, "The Stative Conjugation in 'Afar", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli* 38, pp. 1–39.
- Mohamed Hassan Kamil 2004, *Parlons afar – langue et culture*, Paris: L'Harmattan.
- Morin, D. 1994, "Dialectologie der l'afar-saho", in: G. Goldenberg – Sh. Raz (eds), *Semitic and Cushitic Studies*, Wiesbaden; Harrassowitz, pp. 252–265.
- Morin, D. 2012, *Dictionnaire afar-français*, Paris: Karthala.
- Parker, E.M. 2009, *Afar-English Dictionary*, Hyattsville: Dunwoody Press.
- Reinisch, L. 1878, "Die Sahosprache", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 32, pp. 415–464.
- Reinisch, L. 1887, *Die 'Afar-Sprache*, II, Wien: Carl Gerold's Sohn.
- Reinisch, L. 1890, *Wörterbuch der Saho-Sprache*, Wien: Alfred Hölder.
- Roper, E.M. 1928, *Tu Bedawie – an Elementary Handbook for the use of Sudan Government Officials*, Hertford: Stephen Austin and Sons.
- Sasse, H.-J. 1981, "Afroasiatisch", in: B. Heine – Th. Schadeberg – E. Wolff (hrsg.), *Die Sprachen Afrikas*, Wiesbaden. Otto Harrassowitz, pp. 129–148.
- Satzinger, H. 1968, "Äthiopische Parallelen zum ägyptischen sdm-f", *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Kairo)* 23, pp. 163–166.
- Satzinger H. in press "Semitic Suffix Conjugations and Egyptian Stative".
- Vergari, M. – G. Banti 2003, *A Basic Saho-English-Italian Dictionary*. Asmara: n.p.

- 
- Vergari, M. – G. Banti 2005, “A Sketch of Saho Grammar”, *Journal of Eritrean Studies* 4, pp. 100–131.
- Welmers, W.E. 1952, “Notes on the Structure of Saho”, *Word* 8, pp. 145–162, 236–251.
- Zaborski, A. 1976, *The Verb in Cushitic*, Kraków: Ossolineum.
- Zaborski, A. 2005 “The Oldest Periphrastic Conjugations of Hamitosemitic”, in P. Fronzaroli – P. Marrassini (eds), *Proceedings of the 10<sup>th</sup> Meeting of Hamito-Semitic (Afroasiatic) Linguistics* = Quaderni di Semitistica 25, Firenze: Università di Firenze, pp. 85–94.

