

A cura di
Giancarlo Rinaldi

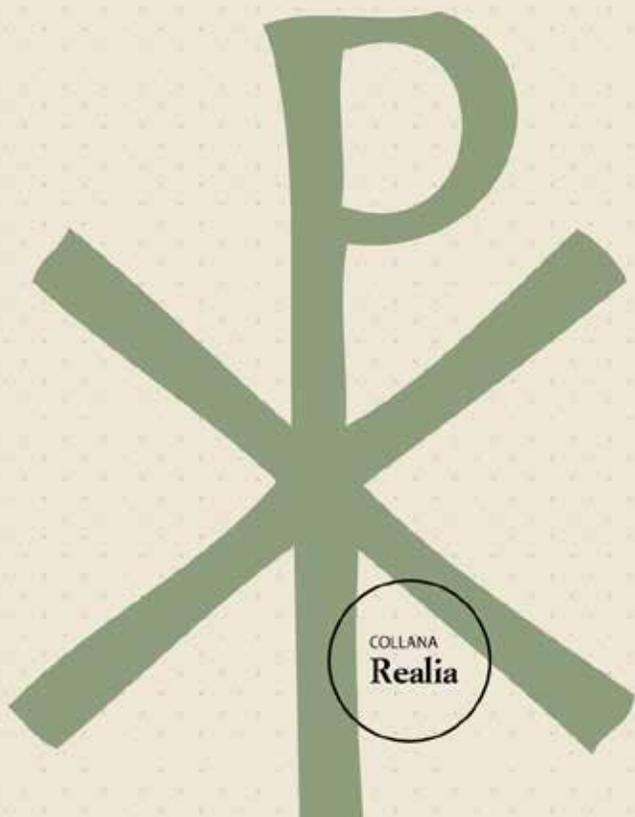
CHRISTIANA CLIO

La storiografia dei cristiani nell'antichità
e agli inizi dell'età moderna



Edizioni
GBU

COLLANA
Realia



I Gruppi Biblici Universitari sono dal 1950 il ramo italiano della *International Fellowship of Evangelical Students*, movimento internazionale che opera nelle università di molti paesi del mondo con lo scopo di suscitare e approfondire la conoscenza della fede cristiana.

Le Edizioni GBU accompagnano l'azione dei gruppi pubblicando libri utili allo studio delle Scritture e all'approfondimento della fede.

Gruppi Biblici Universitari – www.gbuitalia.org
Edizioni GBU – www.edizionigbu.it

Christiana Clio

La storiografia dei cristiani nell'antichità
e agli inizi dell'età moderna

a cura di
Giancarlo Rinaldi



Edizioni
GBU

Curatore:
Giancarlo Rinaldi

Prima edizione italiana:

Christiana Clio.

La storiografia dei cristiani nell'antichità e agli inizi dell'età moderna
Luglio, 2024 | © Edizioni GBU

Christiana Clio : La storiografia dei cristiani nell'antichità e agli inizi dell'età moderna / a cura di Giancarlo Rinaldi. - Chieti : Edizioni GBU, 2024. - 512 p. ; 24 cm. ((Atti del Convegno svoltosi a Frascati (25-26 novembre 2022) presso l'Accademia Vivarium novum. (Collana Realia. 8)

CRISTIANESIMO - Storiografia
207.322 (19.) CRISTIANESIMO. Ricerca storica

Tutti i diritti riservati

EDIZIONI GBU

ISBN 978-88-32049-73-2

INDICE

Introduzione	VII
Perché la storiografia?	VII
G. RINALDI	

PRIMA PARTE XV

Storici e materiale storiografico nelle principali lingue del cristianesimo antico

I.	La storiografia degli antichi cristiani in lingua greca G. RINALDI	1
II.	La difficile strada verso una storiografia cristiana in lingua latina C. MORESCHINI	55
III.	L'agiografia in Sozomeno di Gaza: un 'genere' nel 'genere' C. C. BERARDI	121
IV.	La storiografia degli antichi cristiani in lingua siriana M. MAZZOLA	143
V.	La storiografia degli antichi cristiani in lingua copta A. CAMPLANI	171
VI.	La storiografia degli antichi cristiani in lingua etiopica G. LUSINI	225
VII.	Una recente scoperta: la Storia dell'episcopato di Alessandria A. BAUSI	245
VIII.	La storiografia degli antichi cristiani in lingua araba B. PIRONE	267
IX.	La storiografia degli antichi cristiani in lingua armena R. PANE	295

X.	La storiografia degli antichi cristiani in lingua georgiana G. SHURGAIA	315
XI.	Sul ruolo del mediopersiano e del sogdiano nella storia del cristianesimo centroasiatico C. BARBATI	359
XII.	La stele di Xi'an (781): il primo documento storiografico cristiano cinese M. NICOLINI ZANI	373

SECONDA PARTE	391
----------------------	-----

L'età moderna. Tra Riforma e Controriforma

XIII.	I centuriani di Magdeburgo L. VOGEL	393
XIV.	Paolo Sarpi nell'agone della storiografia ecclesiastica del '600 S. CAVALLOTTO	409
XV.	Gli studi di storiografia ecclesiastica all'Augustinianum A. DI BERARDINO	427
XVI.	La storiografia italiana recente sul cristianesimo antico E. PRINZIVALLI	437
	<i>Indice analitico</i>	471
	<i>Indice delle citazioni bibliche</i>	494

INTRODUZIONE

PERCHÉ LA STORIOGRAFIA?

Nei giorni di 25 e 26 novembre del 2022 tra le mura antiche ad un tempo e maestose della Villa Falconieri di Frascati, circondata da ameni giardini e accarezzata dal sole dei tramonti romani, si sono riuniti studiosi di storia del cristianesimo d'Occidente come d'Oriente per riflettere sul carattere fondamentale che, nelle loro ricerche, rivestono le fonti storiche primarie. Auspice l'Accademia *Vivarium novum* la quale, in tal modo, si disponeva a integrare i suoi annosi percorsi di studio sulle lingue d'Atene e di Roma con gli apporti delle innumeri voci dell'oriente cristiano. Proprio lì, in quelle stesse sale, sembrava ancora vivo il nome e il nume di Adolf von Harnack che vi aveva soggiornato pensoso di cogliere l'*Essenza del cristianesimo* analizzando quelle stratificazioni d'ellenismo che ne avevano ornato, a suo dire alterandola, la prisca *facies* giudaica. A pochi passi da quelle sale, inoltre, Cesare Baronio s'era raccolto in uno studiolo per coronare i suoi *Annales* e così far fronte, con acribia di storico e con sentimento d'apologeta, a quella tendenza storiografica che, in forza dell'opera dei Centurionari di Magdeburgo, ravvisava negli assunti delle teologie sorte dalla Riforma d'Ultralpe un ritorno alla *Sola Scriptura* come anche alla tradizione dei *Patres ecclesiae*.

Da catalizzatore positivo al buon esito dell'evento s'ebbe l'attenzione della cosmopolita classe degli allievi del *Vivarium*, la dinamica laboriosità del suo giovane corpo docente, la proverbiale ospitalità dell'Accademia nella persona del suo presidente. *Last but non least* il senso d'amicizia e di cooperazione che si palpò tra i convegnisti, sia pur provenienti da così diverse province di studi. La formula unificante era *Christiana Clio*, la produzione storiografica dei cristiani antichi e d'alcuni di quelli dell'incipiente età moderna, a cavaliere tra la Riforma protestante e la Controriforma o, se così si vuole, la Riforma cattolica del Cinquecento.

Perché la storiografia? Proveremo a dirlo così come possibile, in ordine sparso, consapevoli di essere in ogni caso manchevoli nell'elencazione.

Ritorno alle fonti. Oggi si pubblica, si pubblica molto, troppo. Vuoi per la facilità dei mezzi di stampa fruibili a chiunque disponga di una sia pur modesta attrezzatura multimediale, vuoi per esigenze di percorsi e di concorsi dell'università. Questa lussureggiante vegetazione fa correre il duplice rischio, specialmente ai giovani ricercatori, di non essere in grado di distinguere ciò che val la pena leggere da ciò che, nella migliore delle ipotesi, può dirsi pleonasti-

co. Inoltre, e qui la cosa è ancor più grave, il profluvio di carta stampata e di *file* multimediali, quasi come una vegetazione parassitaria, oscura il ruolo specifico delle fonti storiche primarie, sia letterarie che documentarie, e conseguentemente mette in sott'ordine il dovere di far da loro principiari ogni tipologia d'indagine. Così voci antiche, che sono fondamenti di conoscenza, vengono di fatto relegate tra gli accessori e le 'periferiche' che affollano l'officina dello storico. Ci rendiamo conto che la dimenticanza delle fonti è anche strettamente connessa al declinare di quegli studi di lingua latina e greca che un tempo erano considerati elementi fondanti non solo della preparazione 'classica' ma, più in generale, di una Cultura da scriversi con l'iniziale maiuscola. Si era all'epoca in cui a disegnare un'avveduta politica scolastica e universitaria v'era, ad esempio, un Giovanni Gentile, un Benedetto Croce, architetti e difensori d'un impianto pedagogico di cui oggi, a dir poco, s'ha nostalgia. Per non dire che allora s'era ben lontani dalle odierne tragicomiche paludi della *cancel culture* le quali, in un crescendo *cupio dissolvi*, stanno affondando con gli studi dell'Antico la memoria stessa dell'essere umano. Non intendiamo essere *laudatores temporis acti* ma è nostra intenzione, almeno, indicare alle generazioni dei giovani studiosi il metodo e il rituale che riteniamo sia il solo giusto, ed è quello del partire dalla lettura diretta delle fonti per poi, ma soltanto dopo, affrontare la riflessione, sia pur talvolta autorevolissima, dei moderni.

Piste originali. Una seconda riflessione ora s'impone. Ricordo che anni or sono nell'aula magna dell'Istituto Patristico Augustinianum un maestro grande degli studi che ci stanno a cuore, il prof. rev. Agostino Trapè, ebbe paradossalmente a esortare un uditorio, come sempre egregio per qualità e quantità, a non scrivere più su Agostino d'Ipbona se non in presenza di acquisizioni davvero nuove e originali. La raccomandazione aveva un carattere paradossale, diremmo 'provocatorio', ma nascondeva una verità profonda: è necessario che gli studi patristici percorrano sentieri nuovi e si propongano come un avanzamento non già una reiterazione delle conoscenze. A un osservatore superficiale sembra che oramai ben poco ci sia da dire di nuovo nel campo della letteratura cristiana antica o della storia dei cristiani. Niente di più falso. Prendiamo ad esempio lo studio della letteratura catenaria. Le catene esegetiche intorno a un testo scritturistico accorpavano, per congruenza d'argomento, brani d'autori di commentari le cui opere sono perdute e che pertanto qui, soltanto in questi margini, sopravvivono frammentarie. Ora un attento lavoro d'analisi e di ricucitura potrebbe offrirci la palingenesi di testi importanti. Si prenda il caso della catena su Daniele di Giovanni Drungario e i frammenti esegetici di Policronio d'Apamea che vi si contengono: Daniele, e la letteratura ellenistica sui Seleucidi che gli fa da sfondo, è stato campo di battaglia e palestra di esegeti in quel secolo quarto che ad Antiochia vide fiorire la '*theoria*' esegetica che solitamente chiamiamo letteralista e rubrichiamo tra gli ap-

porti di Diodoro di Tarso. Rimaniamo sempre in ambito antiocheno e prendiamo ancora il caso di quest'ultimo autore: quanta parte della sua produzione in lingua greca è naufragata a motivo del marchio ereticale di nestorianesimo, ma questa è però sopravvissuta in lingua siriana! Si pone dunque il problema di collegare, in stretta integrazione, il lavoro di patrologi 'classicisti' e 'orientalisti' per recuperare da un lato una produzione occidentale smarrita nella sua lingua originale e dall'altro il meccanismo di acculturazione tra un cristianesimo pervaso oramai di teologumeni ellenisiti e le policrome declinazioni del messaggio gesuano che s'ebbero nelle diverse e vastissime regioni dell'oriente. Un esempio tipico, e radicale, a tal proposito è la stele cinese "di Xi'an", qui ben studiata dal collega Nicolini Zani. Ma gli esempi potrebbero essere infiniti includendo i noti casi del *Pastore* di Erma e di apocrifi pervenuti nella lingua dell'antica Etiopia, un ambito culturale che il convegno ha affidato a indiscusse autorità quali Alessandro Bausi e Gianfrancesco Lusini. Culture di crinale, dunque, dove l'osmosi tra lingue diverse determina quella novità d'acquisizione tanto auspicata. Si pensi, ancora, al confronto tra l'informazione sul giovanissimo Mani che ci deriva sia dallo storico arabo Ibn al Nadin sia dal testo sulla *Nascita del suo corpo* restituitoci dal noto papiro di Colonia (inv. 4780); grazie a questi apporti i *Mugtasilla* del primo si sovrappongono ai 'battezzatori' del secondo restituendo gli anni giovanili del profeta persiano d'età sasanide a quegli ambienti giudeo cristiani, intendiamo elcasaiti, attivi nella Mesopotamia del secolo terzo. Tutto ciò per non parlare del nostro Eusebio di Cesarea la cui *Cronaca* ci parla oggi nella lingua di quella chiesa armena che pose la memoria storica a fondamento della sua identità, come in queste pagine ci insegna il collega Riccardo Pane. In conclusione: due sono le piste che possono condurre a un'innovazione feconda dei nostri studi: l'ecdotica catenaria e l'integrazione degli studi di storia, storiografia, letteratura cristiane tra Occidente e Oriente. In attesa di mettere in cantiere un convegno sul primo tema, eccoci a presentare gli esiti del secondo percorso.

Una spina dorsale. Diciamo subito che ci sorride l'idea di una coincidenza di fatto tra la storia del cristianesimo e quella della sua letteratura; questa persuasione corre parallela all'altra la quale ravvisa l'origine e lo sviluppo della teologia cristiana nell'esercizio dell'esegesi biblica. Se ciò è vero, come siamo persuasi, è di conseguenza altrettanto vero che queste competenze (distinte ma non separate), sono destinate a confluire già nel loro stesso formarsi in un'unica conoscenza da declinarsi al singolare; ma a questo punto v'è bisogno d'un tutore dove i rami possano trovar sostegno e luogo atto alla loro fruttificazione. Parliamo di quella spina dorsale costituita dal dipanamento degli eventi storici la quale, con il suo andamento diacronico, ha fatto da culla e da contesto a ogni ricerca, compresa quella teologica che mirava a trar fuori l'uomo stesso dalla sua naturale *civitas terrena*. Sembra quasi inutile rammentarlo: la fede e la pietà dei cristiani

viaggia sui binari della storia; il cuore di tutto è il «patì sotto Ponzio Pilato, il terzo giorno risuscitò». Da ciò, dunque, la produzione storiografica degli antichi come punto di partenza e fondamento delle nostre analisi.

Non "atti di convegno" bensì "manuale". Solitamente gli atti di un convegno costituiscono un onorabile monumento a memorabili giornate, un tributo a relatori illustri, un atto dovuto secondo percorsi e liturgie del mondo accademico. Non è così per le pagine che seguono. Amiamo comporle in unità, quasi traendo *una vox* dalle favelle differenti dei cristiani antichi le quali ebbero a esprimersi in greco, latino, siriano, copto, etiopico, arabo, armeno, georgiano, mediopersiano, sogdiano, cinese. Questo volume non ha il carattere d'una celebrazione ma intende essere un ἐγγειρίδιον, posto, come immaginiamo che sarà, nelle mani dei nostri studenti universitari o dei giovani ricercatori, a testimone non solo del ruolo centrale dello sviluppo storico ma anche della diversità e del confluire in unità dei messaggi. Nel far ciò, è il caso di dire, ci sentiamo nani sulle spalle di giganti. Questo ampliamento della prospettiva storiografica, in realtà, fu già fatto compiuto nella più vetusta cronachistica cristiana. Si sfoglino le pagine rimanenti di un Sesto Giulio Africano, d'un Ippolito, d'un Eusebio di Cesarea, per far soltanto pochi nomi. Si noterà come con loro il panorama storiografico s'allarga enormemente superando la limitata prospettiva classicista incentrata su Grecia e Roma, considerate portatrici di paideia, di contro alla barbarie di *gentes externae*. La cronografia cristiana incluse le vicende d'Israele e a queste associò quelle di Babilonia, di Persia, dei regni ellenistici, di Roma. La memoria storica con Filostorgio abbracciò il regno omerita, posto in quel sud dell'Arabia che guardava ai porti dell'India, e così con Rufino l'orizzonte storiografico incluse il remoto regno di Axum. Si ha un bel dire che questi antichi scrittori cristiani furono mossi da intenti d'apologeti, costretti a dimostrare al lettore pagano che la loro non era la religione di *hesterni* ma, nella misura in cui s'innestava nel tronco dell'Israele antico e lo rinnovava, s'agganciava alla vetusta epopea dei patriarchi, come voleva Eusebio, o addirittura agli albori dell'umanità, come esponeva Africano. Nelle loro pagine i popoli dell'Oriente quasi perdevano il loro carattere di oggetto dell'eziologia ellenistica, impastata di *curiositas* così come d'amore per l'esotico, e diventavano protagonisti di primo piano d'una vicenda nella quale, per adoperare le parole di Paolo di Tarso, «non v'è più né giudeo, né greco; né schiavo, né libero». La storiografia degli antichi cristiani già presentava, pienamente compiuto, quel carattere d'apertura a genti diverse, d'integrazione tra popoli, di osmosi di culture che i moderni oggi sofferatamente rincorrono tra paure, incertezze, confuse normazioni quando non calcoli inconfessati.

Un ulteriore aspetto di "modernità". A giudizio d'antichi e gravi pregiudizi storiografici che consideravano i meccanismi dell'economia, e questi soltanto, i binari unici sui quali procedeva l'umana vicenda, il cristianesimo avrebbe co-

stituito un momento di conservazione, ad onta del carattere di protesta sociale che avrebbe caratterizzato la sua anima più antica. Per nostra fortuna oggi questo metro storiografico è del tutto tramontato, tuttavia non sempre s'apprezza il carattere autenticamente innovativo e, per così dire, 'democratico' della storiografia dei cristiani. Potremmo partire dalla più banale e reiterata delle domande: perché i grandi storici 'pagani' di età imperiale non diedero notizia adeguata della persona di Gesù? La risposta è molto semplice: perché la storiografia classica ebbe carattere selettivo e aristocratico; s'interessò dei drammi personali di imperatori e di generali vincitori, magari di alcune delle loro potenti donne, ma fu silente sul dramma di migliaia di legionari che negli scenari di guerra unirono il loro sangue alla polvere dei loro accampamenti, o sulla silente e lacrimevole vita di milioni di schiavi; insomma la penna degli antichi non volle interessarsi di quelle che definiremo oggi classi subalterne. Però non fu così per i cristiani la cui memoria storica (e ci piace principiare dai Vangeli) pose al centro un periferico personaggio di una minuscola regione, posta ai margini di una piccola esotica terra dell'impero: Gesù. Nella storiografia cristiana emergono alla ribalta come autorevoli protagonisti altrimenti ignoti liberti o anche schiavi, venerati nelle loro comunità come presbiteri, anziani, voci profetiche. Eusebio fa scorrere in parallelo con la successione degli imperatori la vicenda delle guide degli antichi cristiani, ma questi vescovi, presbiteri o teologi furono per la maggior parte, appunto, liberti oppure schiavi altrimenti ignorati. Ora, se nella storiografia degli antichi i sincronismi sono sempre significativi, ci domandiamo cosa possa significare questo parallelismo, protratto per centinaia di pagine, tra imperatori e plebei. Fu un'operazione di riscrittura della storia non indolore: il suo carattere di pernicioso novità fu lucidamente colto dagli intellettuali pagani: già nell'età di Marco Aurelio, Celso ravvisava in quella dei protervi cristiani la religione di plebei e ignoranti; la dose fu rincarata nell'età di Gallieno da quel Plotino che nei suoi trattati antignostici (spec. *Ennead.* 2,9) denunciava in questi ultimi non solo un'apostasia da Platone ma una rivolta sociale da parte di persone non certo all'altezza di quei *clarissimi viri* che, primo tra tutti il senatore Rogaziano, ornavano la sua sinuisia filosofica. E poi l'aspro Porfirio che nei capi delle chiese vedeva *homines rusticani et pauperes*. Mi fermo qui.

La nascita della storiografia archivistica. V'è poi un altro carattere di modernità nella rievocazione storiografica specialmente di Eusebio. Tutti ricordiamo il carattere retorico (artificiale) dei discorsi antichi così come riportati dagli storici di Grecia e di Roma. Si prenda ad esempio il caso di Cassio Dione il quale modernizza a tal punto i discorsi dei suoi personaggi da rappresentarci in questi il pensiero che fu suo, cioè quello di un senatore governatore di provincia, l'Africa proconsolare, nella tarda età di Alessandro Severo. Eusebio non lavorò così: nella sua ben fornita biblioteca di Cesarea Marittima, ricca degli ap-

porti d'un Origene e poi d'un Panfilo, quando voleva rappresentare il pensiero d'un autore o anche, specialmente, d'un avversario della fede, s'armava di forbici e ritagliava dalle sue fonti gli *ipsissima verba* dei suoi protagonisti facendo così nascere quella storiografia archivistica, fondata sul documento, che è ancora apprezzabile quanto a metodi e contenuti. Questi frammenti sono per lo storico come pietre preziose incastonate nell'ordito di una trama letteraria.

Un ricordo operoso. Questi, dunque, sono alcuni tra i pensieri che ci sorreggevano nelle onerose fasi organizzative del convegno frascatano del 2022. Ma v'è anche di più, se mi si autorizza una di quelle memorie personali le quali, con il passare degli anni e lo scorrere impietoso dei calendari, sembrano acquisire vieppiù nitidezza in luogo di sbiadirsi. Si era nel dicembre del 1978 quando, invitato dal prof. Salvatore Calderone, che mi era stato maestro di storia romana nell'ateneo federiciano di Napoli, e accompagnato dall'indimenticabile Salvatore D'Elia, partecipai al memorabile Convegno sulla storiografia ecclesiastica nella tarda antichità che ebbe luogo al Centro Majorana di Erice nei giorni dal 3 al 5. Di quell'evento conservo un ricordo vivissimo, tanto dei contenuti, presentati dai più autorevoli specialisti italiani, quanto dello stile di tutti coloro che ebbero a esprimersi. Avevo ventisei anni e tanto, tanto ancora da imparare. Ora rimane il dovere, unito al piacere, di restituire, sia pur soltanto in parte, il bene che si è ricevuto. Ecco perché a distanza di tanti anni ho fatto tesoro del sostegno dell'Accademia Vivarium novum e della generosa ospitalità del suo presidente, prof. Luigi Miraglia: per riprendere quel discorso antico e nuovo sulla storiografia ecclesiastica e per mettere così a disposizione di numerosi giovani ricercatori la dottrina dei miei stimati colleghi convenuti.

Si dia ora anche soltanto un fugace sguardo all'indice di questo volume per avere un'idea di quelli che sono stati i lavori e di quel che intende essere questo manuale di storiografia cristiana. Io stesso ho detto qualcosa sulla produzione in lingua greca spingendomi poi anche nella lussureggiante produzione bizantina. Poi il contributo della Berardi, del giovane ma dinamico ateneo foggiano, su Sozomeno la cui opera pure s'iscrive in tale greco. Inoltre, la dottrina di Claudio Moreschini che onora della sua amicizia il Vivarium, ci introduce nei meccanismi di produzione e di trasmissione dei testi storiografici in lingua latina. Poi si danno convegno le lingue tutte dell'Oriente cristiano, dal siriano rappresentato da Marianna Mazzola, venuta da Monaco di Baviera, dal copto rappresentato con la consueta padronanza dall'amico oramai di vecchia data Alberto Camplani, dalla lingua d'Etiopia studiata dagli etiopisti a me cari e che mi furono colleghi d'ateneo Alessandro Bausi e Gianfrancesco Lusini. E poi l'arabo dei cristiani che l'amico Bartolomeo Pirone interpreta, forte di competenze sia linguistiche che teologiche. Non si sottovalutino, inoltre, lingue meno note ma che, forse anche proprio per tal motivo, ci appassionano, come il georgiano di cui ci parla Gaga Shurgaia, o il mediopersiano e il sogdia-

no qui illustrate da Chiara Barbati. S'è già accennato al cinese attestato in un monumento che s'arricchisce del siriano nella stele erroneamente definita 'nestoriana' e che è stata illustrata da Matteo Nicolini Zani. V'è poi una seconda e, poi, anche una terza parte anche del convegno. La seconda include significative relazioni su due momenti relativi alla nascita della moderna storiografia cristiana: l'opera dei (protestanti) Centurionieri di Magdeburgo e quella di Paolo Sarpi, cattolico tormentato e minuto espositore dei fatti inerenti il Concilio tridentino. A trattarne sono due esperti *ex professo*: il collega Lothar Vogel della Facoltà Valdese di Teologia e Stefano Cavallotto, specialista di storia della chiesa tra il Cinquecento e il Seicento. Due interventi successivi hanno coronato i lavori e, oltre questi, il volume. Angelo Di Berardino offre una panoramica degli studi di storiografia cristiana promossi dal Pontificio Istituto Augustinianum, questa relazione ha valore non solo in forza delle ampie competenze di chi ne parla ma anche perché l'Augustinianum, per la sua costante politica di generosa accoglienza e per l'ottima sua biblioteca, è considerata la casa di tutti gli studiosi di antichità cristiana non solo italiani ma del mondo intero. Emanuela Prinzi, continuando la lezione del compianto Manlio Simonetti, si dimostra attenta osservatrice della produzione italiana di testi di storia del cristianesimo; è persona ben qualificata ad affrontare tale compito non solo per dottrina ma anche per concreta esperienza se solo si pensa al volume collettaneo di storia del cristianesimo antico da lei curato, edito e quindi riedito per i tipi della Carocci di Roma. Ci rimane da ricordare per le moderazioni l'amico di vecchia data Gaetano Lettieri, per la sessione antichistica, e Tiziana Provieri, per la sessione modernista e per la cura editoriale anche di questo testo. Le parole di saluto che ascoltammo in apertura sono state d'ispirazione e d'incoraggiamento, tanto più efficaci quanto più autorevoli sono stati i maestri che ebbero a pronunciarle: Claudio Moreschini (Centro *Genesis* dell'Università Vita e Salute san Raffaele), Adriano Rossi (Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente), Roberto Tottoli (Università degli Studi di Napoli l'Orientale, rettore). *Last but not least* un ringraziamento *toto corde* al prof. Luigi Miraglia che ha avuto fede in questo progetto e l'ha sostenuto tramite la realizzazione del convegno*.

Giancarlo Rinaldi

* S'intende che l'aggiornamento dei dati bibliografici dei contributi rispecchia la data di consegna degli stessi che non è quella, successiva, della pubblicazione del volume. Quanto alle norme editoriali, le quali in genere si attengono a quelle del *Vivarium novum*, anche in considerazione della varietà di lingue riportate, s'è voluto riconoscere una conveniente autonomia agli stili di ciascuno studioso.

Capitolo VI

LA STORIOGRAFIA DEGLI ANTICHI CRISTIANI IN LINGUA ETIOPICA

GIANFRANCESCO LUSINI

Università degli Studi di Napoli l'Orientale

Sono molto riconoscente agli organizzatori di questo convegno, in particolare al Presidente di *Vivarium Novum*, Luigi Miraglia, e all'amico di antica data Giancarlo Rinaldi, per averci offerto l'opportunità di rivolgere la nostra attenzione a un tema di particolare importanza, del quale ho avuto occasione di occuparmi per la prima volta vent'anni fa, in una comunicazione al *Colloque international d'études patristiques* organizzato a Tours nell'anno 2000 e dedicato proprio a *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*.¹ In tale occasione offrivo, nei limiti delle mie competenze, un quadro delle conoscenze di allora su un argomento che era e resta insidioso a causa di ineliminabili circostanze generali, che tra poco occorrerà qui richiamare. *In limine orationis*, prima ancora di passare all'analisi dei dati, occorre tener conto di un fatto da cui discenderà in parte l'andamento di questa mia presentazione. Comparando il panorama degli studi prodotti fino agli inizi di questo secolo² con quello delle ricerche condotte nel ventennio successivo, e ancor oggi in corso, ci possiamo rallegrare dei grandi passi in avanti che sono stati compiuti, grazie alla scoperta di nuovi documenti che vent'anni fa erano ignoti alla comunità scientifica. Il merito di tali progressi va ascritto essenzialmente ad Alessandro Bausi, antico compagno di studi e ora punto di riferimento dell'etiopistica internazionale, che dei risultati delle sue ricerche parlerà in dettaglio, esimendomi dall'entrare in un terreno, quello della raccolta testuale denominata *Collezione aksumita*, che nessun altro conosce quanto lui.³

1. G. LUSINI, "L'Église axoumite et ses traditions historiographiques", in: *L'historiographie de l'Église des premiers siècles. Actes du Colloque*, a cura di B. POUDERON, Y.-M. DUVAL, Parigi, Beauchesne, 2001 ("Théologie Historique", 114), p. 541-557.

2. Un'efficace selezione di contributi, redatti dai maggiori studiosi durante tutto l'arco del secolo scorso, e relativi alle tematiche inerenti il 'millennio cristiano etiopico', fra Tardo Antico e Medio Evo (secc. IV-XVI), si trova nell'antologia *Languages and Cultures of Eastern Christianity: Ethiopia*, a cura di A. BAUSI, Farnham, Ashgate Variorum, 2012 ("The Worlds of Eastern Christianity", 300-1500, 4).

3. Per un'esposizione dettagliata delle acquisizioni sull'argomento, con relativa bibliografia,

Come universalmente noto, la letteratura etiopica *post* 1270⁴ – *année charnière* per lo sviluppo della cultura cristiana d'Eritrea e d'Etiopia – dipende in larga parte da modelli in arabo e perciò ha restituito in traduzione importanti frammenti della storiografia ecclesiastica copto-egiziana. È il caso del *Kitāb al-Mağāmi*, 'Libro dei Concili', impegnativa operazione storiografica ispirata, intorno al 950, da una personalità del calibro di Sāwīrus b. al-Muqaffa', vescovo di al-Ušmūnayn, e materialmente redatta da Mawhūb b. Maṣūr b. Mufarriḡ, del quale la versione *gə'əz* fornisce una recensione che può essere comparata con profitto al modello arabo superstite.⁵ E ancor più, è il caso della *Cronaca universale* di Yoḥannəs detto Mādābbār, cioè *mudabbir*, 'amministratore' o 'supervisore' dei conventi, *alias* Giovanni, vescovo di Nikiu nella seconda metà del VII sec.,⁶ fonte esistente soltanto in traduzione *gə'əz* e che pure contribuisce non poco alla conoscenza di fatti relativi alla storia dell'Egitto nel decisivo momento di passaggio dalla dominazione bizantina a quella del Califato. Le due traduzioni appena menzionate costituiscono soltanto altrettanti episodi, tra i più significativi, dell'interazione culturale dei secoli XIII-XVI, le cui dimensioni e la cui dinamica a lungo hanno offuscato la comprensione di tut-

si veda in questo stesso volume A. BAUSI, "Una recente scoperta: la *Storia dell'Episcopato di Alessandria* (HEpA, CAe 5064)", contributo che appare un ventennio dopo la notizia del rinvenimento del codice di 'Ura Mäsqäl, annunciata in A. BAUSI, *New Egyptian texts in Ethiopia*, in: «Adamantium» 8 (2002), p. 146-151.

4. Il lettore di lingua italiana, che per la prima volta desidera avventurarsi per i non facili sentieri rivolti allo studio storico della cultura etiopica cristiana, troverà uno strumento di inalterata validità nel volume di E. CERULLI, *La letteratura etiopica. Con un saggio sull'Oriente Cristiano*, Firenze-Milano, Sansoni-Accademia, 1968. Dopo un quarto di secolo, aggiornamenti bibliografici sono stati inclusi nel contributo di R. BEYLOT, "Langue et littérature éthiopiennes", in: *Christianismes Orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, a cura di M. ALBERT, R. BEYLOT, R.-G. COQUIN, B. OUTTIER, CH. RENOUX, A. GUILLAUMONT, Parigi, Éditions du Cerf, 1993, p. 219-260. Più esaurienti illustrazioni di temi e argomenti che riguardano la storia dell'Etiopia cristiana medievale sono ora nel volume *A Companion to Medieval Ethiopia and Eritrea*, a cura di S. KELLY (ed.), Leida-Boston, Brill, 2020.
5. Sulla sua personalità letteraria, con prevalente riferimento alla *Storia dei Patriarchi di Alessandria*, si veda J. DEN HEIJER, *Mawhūb Ibn Maṣūr Ibn Mufarriḡ et l'historiographie cop-to-arabe. Étude sur la Composition de l'«Histoire des Patriarches d'Alexandrie»*, Lovanio, Peeters, 1989 ('Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium' 513. 'Subsidia' 83).
6. H. ZOTENBERG, *Chronique de Jean, évêque de Nikiou, texte éthiopien, publié et traduit*, Parigi, Imprimerie Nationale, 1883; R.H. CHARLES, *The Chronicle of John (c. 690 AD) coptic Bishop of Nikiu, being a history of Egypt before and during the Arab conquest, translated from Hermann Zotenberg's edition of the Ethiopic version*, Londra-Oxford, Williams-Norgate, 1916; D. ELAGINA, *The Gə'əz text and the Amharic version of the Chronicle of John of Nikiu*, in: «Rassegna di Studi Etiopici» 3ª serie (XLVIII), 1 (2017), p. 113-119; ID., "Chronicle of John of Nikiu: textual transmission of the Ethiopic version", in: *Time and History in Africa. Tempo e storia in Africa*, a cura di A. BAUSI, A. CAMPLANI, S. EMMEL, Milano, Biblioteca Ambrosiana. Centro Ambrosiano, 2019 ('Africana Ambrosiana', 4), p. 113-126.

ta una serie di passaggi più antichi, coperti dalla mole di testi più recenti importati dall'Egitto in Etiopia.⁷

Ciò doverosamente premesso, resta una cruciale e frustrante difficoltà per lo studioso interessato a ricostruire quel che si può della storiografia ecclesiastica nell'Etiopia tardoantica, ovvero aksumita.⁸ Ci riferiamo al fatto che di quella attività letteraria, della sua reale consistenza, non ci è permesso di vedere se non lacerti di limitata estensione, al punto che in passato si è affacciato il sospetto di un certo disinteresse dei cristiani di Aksum per un genere pur di grandissimo rilievo, a causa delle sue evidenti ricadute in materia di teologia storica.⁹ Questa visione pessimistica è stata corretta di recente proprio alla luce del rinvenimento della citata *Collezione aksumita*, trasmessa da un codice del XIII secolo, che Jacques Mercier ha individuato nel 1999 a 'Ura Mäsqäl, nel Təgray settentrionale, affidandone poi ad Alessandro Bausi lo studio filologico (sigla Σ). Di particolare rilevanza si è dimostrata la pubblicazione della versione *gə'əz* della *Historia episcopatus Alexandriae*, di cui è stata acclarata la dipendenza dallo stesso modello greco seguito per la traduzione latina trasmessa dal *Codex Veronensis* LX (58), onciale del VII-VIII secolo (sigla V), permettendo di avanzare nuove ipotesi di grande significato circa origini e sviluppo della storiografia ecclesiastica in contesto alessandrino e aksumita. Σ e V, dunque, garantiscono che il genere della storiografia ecclesiastica era realmente praticato anche dai cristiani di Alessandria e Aksum, atteso che in contesto aksumita parlare e scrivere di storia dell'episcopato alessandrino doveva significare a tutti gli effetti riferire vicende riguardanti la stessa comunità cristiana d'Etiopia, che dai tempi di Frumenzio e Atanasio era riconosciuta da entrambe le parti come costituente una diocesi soggetta all'autorità di Alessandria.¹⁰ Ma se il manoscritto di 'Ura Mäsqäl, con la sua mole di dati, ha permesso di correggere l'eccessi-

-
7. Per un inquadramento della problematica letteraria, si veda A. SIDARUS, *Ethiopian Translations of Medieval Coptic Arabic Historiography: New Insights and Future Tasks*, in: «Journal of the Canadian Society for Coptic Studies», 8 (2016), p. 33-47. Di taglio diverso, e degna di nota per la sua originalità, ma con limiti che altri hanno già evidenziato, è la monografia di J. DE LORENZI, *Guardians of the Tradition: Historians and Historical Writing in Ethiopia and Eritrea*, Rochester, NY, University of Rochester Press, 2015; cfr. A. BAUSI, "Tempo e storia" nella tradizione etiopica cristiana", in: *Time and History in Africa*, cit., p. 91-96.
 8. Per un'articolata presentazione panoramica delle questioni letterarie conseguenti all'introduzione del cristianesimo nel Regno di Aksum, a partire dalla prima metà del IV secolo, ci si può avvalere del rigoroso volume di H. BRAKMANN, *Tò παρὰ τοῖς βασιβάροις ἔργον θεῖον: Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn, Borengässer, 1994, p. 117-185, ancor oggi unico riferimento manualistico sul tema.
 9. Come in G. LUSINI, "L'Eglise axoumite et ses traditions historiographiques", in: *L'historiographie de l'Eglise des premiers siècles*, cit., cit. p. 544.
 10. F.A. DOMBROWSKI, *Frumentius/Abba Salama – Zu den Nachrichten über di Anfänge des Christentums in Äthiopien*, in: «Oriens Christianus», 68 (1984), p. 114-169; R. SCHNEIDER, *Les Actes d'Abouna Salama*, in: «Annales d'Éthiopie», 14 (1987), p. 153-164.

va sfiducia del passato, testimoniando che fra i cristiani di Aksum la storiografia ecclesiastica era oggetto di attenzione letteraria, allora è il caso di riconsiderare quanto nella storia culturale dell'Etiopia post-aksumita vi siano stati momenti di filtraggio della tradizione, tali da drenare buona parte del patrimonio più antico, riducendolo alle attestazioni limitate, anche se di straordinaria importanza, che oggi ci è consentito indagare. Di ciò vorrei parlarvi qui, scusandomi per questa lunga, ma necessaria, premessa.

Da sempre la questione del depauperamento e del progressivo affievolimento delle tradizioni letterarie cristiane di età aksumita tiene desta l'attenzione degli studiosi, e la critica ha compiuto grandi sforzi, talora coronati da notevole successo, per dimostrare che un certo numero di opere della letteratura in gə'əz risale *recta via* a modelli greci.¹¹ Valutando errori e fraintendimenti dei traduttori, l'origine tardoantica di queste opere può essere dimostrata o in via esclusiva, o in virtù di un 'doppio binario', per cui lo stesso testo è stato tradotto due volte: dal greco in età aksumita, dall'arabo *post* 1270.¹² Ciò vale per Bibbia e apocrifi, agiografie e liturgie, testi omiletici e patristici. Se però ci mettiamo alla ricerca di tracce di un'attività letteraria di tipo storiografico, dobbiamo ammettere (con la notevole e fortunata eccezione della *Historia episcopatus Alexandriae*) che esse sono molto più labili e sfuggenti di quanto considereremmo.

Nell'Etiopia medievale, almeno a partire dal XIV secolo, l'interesse per la storiografia è ben presente e si concretizza in un filone letterario, quello dell'annalistica reale, che ha lasciato testimonianze ricche e variegate.¹³ Tale filone,

-
11. Con conseguenti e rilevanti fenomeni di interferenza tra greco e gə'əz, particolarmente nell'ambito del lessico; si vedano R.-M. VOIGT, "Greek Loan-words in Gi'iz (Classical Ethiopic): the Role of Arabic I.", in: «Graeco-Arabica» 4 (1991), p. 265-272; S. WENINGER, "Der Wortschatz des klassischen Äthiopisch", in: *Studia Semitica and Hamito-Semitic. Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seine 60. Geburtstages am 17 Januar 2004*, a cura di B. BURTEA, J. TROPPER, H. YOUNANSARDAROU, Münster, Ugarit-Verlag, 2005 ('Alter Orient und Altes Testament', 317), p. 465-488; A. ZABORSKI, "Greek Loanwords in Geez", in: *Encyclopaedia of Ancient Greek Language and Linguistics*, a cura di G.K. GIANNAKIS, Leida-Boston, Brill, 2014, vol. II, p. 120-121.
 12. Per le tecniche di traduzione, si deve fare riferimento a J. RUSSIANO MILES, *Retroversion and Text Criticism: The Predictability of Syntax in an Ancient Translation from Greek to Ethiopic*, Chico, Scholars Press, 1985 ('Septuagint and Cognate Studies', 17); M.A. KNIBB, *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament*, Oxford, University Press & The British Academy, 1999, p. 55-86. Per un'approfondita ripresa della problematica, con ampio riferimento al dibattito scientifico anteriore, si veda il recente lavoro di M. VILLA, *Filologia e linguistica dei testi gə'əz di età aksumita. Il Pastore di Erma*, Napoli, UniorPress, 2019 ('Studi Africanistici. Serie Etiopica', 10), p. 187-221.
 13. Sintesi generali sono reperibili in S. CHERNETSOV, "Medieval Ethiopian Historiographers and their Methods", in: *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies, Moscow, 26-29 August 1986*, V, a cura di A.A. GROMYKO, Mosca, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1988, p. 191-200; ID., "Historiography", in: *Encyclopaedia Aethiopica 3*, a cura di S. UHLIG, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, p. 40b-45b; YAQOB BEYENE,

come da tempo è stato notato, può dirsi risalente a età aksumita, perché il *corpus* delle iscrizioni di 'Ezana, raro gioiello dell'epigrafia in etiopico antico,¹⁴ mostra un marcato e profondo interesse per le *res gestae* del sovrano, circostanza che ha fatto sospettare l'esistenza di una letteratura sommersa, della quale al momento nulla ci è dato conoscere. A tal proposito, giova ribadire che una distanza incolmabile separa l'epigrafia aksumita da certi suoi precedenti, come l'iscrizione greca del trono di Adulis (*Adulitana II*), acefala e adespotata, che Cosma Indicopleuste, attorno al 525, copiò e riportò nella sua *Topographia Christiana* (*Top. Chr.* II, 60-63 = RIÉ 277).¹⁵ Infatti, non si vede continuità tra le due forme di narrazione storiografica, che distano tra loro quanto possono farlo solo due fasi culturali indipendenti, l'una di molto precedente all'altra. Il filone annalistico del Vicino Oriente, mesopotamico prima, sudarabico poi, riaffiora nelle iscrizioni di 'Ezana, la cui importanza consiste anche nel fatto di essere l'ultimo esempio di questa disadorna tipologia storiografica. Non è così per *Adulitana II*, la cui complessità narrativa e le cui ambizioni letterarie fanno pensare a tutt'altra tradizione, molto più prossima a modelli greci, come quello rappresentato da *Adulitana I*, l'iscrizione di Tolomeo III Evèrgete incisa sulla stele posta alle spalle del trono (*Top. Chr.* II, 58-59 = RIÉ 276),¹⁶ teste lo stesso Cosma che trascrisse entrambe come fossero l'una il seguito dell'altra (ὡς ἔξ ἀκολουθίας). Per questo, appare verosimile attribuire l'iscrizione del trono a un'autorità eritrea che «alla fine del I sec. a.C., dopo la definitiva cancellazione dell'autonomia politica dell'Egitto, negli anni delle due guerre di Roma contro

“The traditional Ethiopian conception of history and historiography”, in: *The East and the Meaning of History. International Conference (23-27 November 1992)*, Roma, Scienze e Lettere, 1994 ('Studi Orientali', XIII) p. 87-103; SOLOMON GEBREYES BEYENE, “The tradition and development of Ethiopic chronicle writing (sixteenth-seventeenth centuries): production, source, and purpose”, in: *Time and History in Africa*, cit., p. 145-160. Sui rapporti fra annalistica e altre manifestazioni documentarie e letterarie, si veda M.-L. DERAT, “Liste de rois, hagiographie et historiographie dans le royaume d'Éthiopie (XI^e-XVI^e siècles)”, in: *Time and History in Africa*, cit., p. 79-112; p. 127-144.

14. Il lettore di lingua italiana potrà avvalersi delle traduzioni (con ampio corredo di note filologiche e storiche) raccolte nel volume di P. MARRASSINI, *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite*, con un'appendice di R. FATTOVICH, e una nota editoriale di A. BAUSI, Brescia, Paideia, 2014 ('Testi del Vicino Oriente Antico', 9. 'Letteratura etiopica', 1), p. 212-246.
15. Edizione e traduzione in W. WOLSKA-CONUS, *Cosma Indicopleustès, Topographie Chrétienne, I (Livres I-IV)*, Parigi, Éditions du Cerf, 1968 (*Sources Chrétiennes*, 141), p. 372-379; É. BERNAND, A.J. DREWES, R. SCHNEIDER, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. I. Les documents*, Parigi, Diffusion De Boccard, 1991, p. 378-382; E. BERNAND, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. III. Traductions et commentaires. A. Les inscriptions grecques*. Parigi, Diffusion De Boccard, 2000, p. 32-45.
16. Edizione e traduzione in W. WOLSKA-CONUS, *Cosma Indicopleustès*, cit., p. 370-372; É. BERNAND, A.J. DREWES, R. SCHNEIDER, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. I. Les documents*, cit., p. 26-32.

Saba (24 a.C.) e Meroe (24-22/21 a.C.)»¹⁷ costruì il *Monumentum* per indicare al lettore l'avvenuto passaggio di consegne fra l'antica dinastia fondata trecento anni prima da Lago, e da poco stroncata dall'avvento di Roma, e un nuovo soggetto politico, insediato in Adulis, che per almeno un secolo mantenne la propria indipendenza ed esercitò la propria influenza sulla stessa Aksum.

Tornando al IV secolo e alla vicenda di 'Ezana dal punto di vista della sua politica religiosa, quando ci sforziamo di capire cosa in età medievale gli ecclesiastici etiopici sapessero e pensassero della cristianizzazione del Paese, si resta sorpresi nel rilevare che le tradizioni sono imprecise, incostanti e vittime di fraintendimenti, per cui solo lo studio intertestuale ha potuto ristabilire alcune realtà di fatto, ad esempio lo stesso ruolo chiave del primo sovrano cristiano, del quale la tradizione ha totalmente dimenticato perfino il nome. Secondo l'interpretazione corrente dovremmo riconoscere proprio in questo l'effetto più grave della cesura fra l'età antica e quella medievale, la traccia del fatto che la massima parte di ciò che era stato prodotto è andato smarrito e solo fortuitamente (come nel caso della *Collezione aksumita*) oggi possiamo recuperare brandelli di quel passato, custoditi in un angolo di qualche remoto e isolato convento tigrino. Dunque, secondo questa impostazione, la quasi totale perdita della produzione storiografica aksumita giustificherebbe la successiva creazione di un complesso di tradizioni che caratterizza l'Etiopia medievale ed è ancor oggi radicato nelle menti di monaci ed ecclesiastici.

In realtà, forse le cose non stanno del tutto così e dalla superficie compatta della tradizione letteraria medievale affiorano elementi di continuità col passato aksumita ben oltre il 1270, almeno fino all'epoca di Zär'a Ya'qob (r. 1434-68) e alla sua grande 'restaurazione' liturgica e dogmatica finalizzata alla definitiva chiusura dell'aspro contezioso, che aveva caratterizzato i due secoli precedenti, fra la Corona e una parte del monachesimo, forte dell'appoggio di aristocrazie regionali. Una trentina d'anni fa, studiando il *Dərsan bā'əntä sänbätat* del Rətu'a Haymanot, ovvero l'*Omelia sui sabati* dell'Ortodosso, ignoto ecclesiastico di spicco vissuto tra la fine del XIII e la prima metà del XIV secolo, ritenevo di aver individuato le tracce dell'uso da parte di questo autore di fonti egiziane antiche e non giunte fino a noi.¹⁸ Più tardi, occupandomi del *Māṣḥafā Məstir* o *Libro del Mistero, summa theologica* di Giyorgis di Sägla, morto nel 1425/26, a solo un anno di distanza dalla pubblicazione della sua più grande fatica letteraria, commentavo la familiarità del teologo etiopico con

17. G. LUSINI, *Naufriaggio e conservazione di testi cristiani antichi: il contributo della tradizione etiopica*, in: «Università di Napoli 'L'Orientale'. Annali», 69 (2009), p. 69-83; cit. p. 71; F.-X. FAUVELLE-AYMAR, *Les inscriptions d'Adoulis (Érythrée). Fragments d'un royaume d'influence hellénistique et gréco-romaine sur la côte africaine de la mer Rouge*, in: «Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale», 109 (2009), p. 135-160.

18. G. LUSINI, *Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV-XV)*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 1993 ('Studi Africanistici. Serie Etiopica', 3), p. 16-27.

il pensiero di Origene e concludevo che «per la realizzazione del suo *panarion* antiereticale Giyorgis deve essersi avvalso non solo di opere canonistiche in arabo, ma anche di ignote fonti ecclesiastiche in ge'ez, in rapporto forse con modelli greci». ¹⁹ Se così è, le tracce di una persistenza della tradizione aksumita in un contesto culturale completamente diverso, quale fu quello dell'Etiopia *post* 1270, al termine di una fase di silenzio documentario durata 500 anni (troppo lunga per essere totale), diventano consistenti e impongono di spingere più in basso il limite cronologico a partire dal quale le cose sono radicalmente e irreversibilmente cambiate. ²⁰

A conclusioni importanti è giunto recentemente Massimo Villa, già allievo di Riccardo Contini, poi dedicatosi a studi di filologia gə'əz all'Orientale di Napoli, in un articolo la cui rilevanza merita di essere pienamente apprezzata. ²¹ Sottoponendo a vaglio critico le fonti etiopiche che tramandano la vicenda di Frumentio, in particolare l'omelia per il 18 *tahśas'* trasmessa dai due grandi collettori testuali siglati EMMML 1763 e 8509, lo studioso ha persuasivamente argomentato che in alcuni dettagli del racconto gə'əz si possono riconoscere elementi caratteristici della narrazione trasmessa dalla *Storia ecclesiastica* di Socrate Scolastico. Due conseguenze di questa acquisizione vanno qui opportunamente messe a valore. In primo luogo, si ipotizza in maniera convincente che un'opera della storiografia ecclesiastica greca sia stata volta direttamente in etiopico, segno di una circolazione di testi in Aksum ancora più ampia di quanto fin qui immaginato e direttamente agganciata a modelli costantinopolitani. In secondo luogo, si suppone con validità di argomenti che, attraverso un numero imprecisato di passaggi, l'opera storiografica sia stata utilizzata per redigere un testo omiletico, per cui non è da escludere che intensificando le ricerche in questa direzione, ovvero scavando tra le opere della letteratura liturgica in gə'əz, si possano individuare maggiori tracce della conoscenza nell'Etiopia tardoantica di testi non ancora riconosciuti come appartenenti al patrimonio della letteratura aksumita, come nel caso, ampiamente argomentato da Alessandro Bausi, del rapporto fra la *Historia episcopatus Alexan-*

19. Id., «Tradizione origeniana in Etiopia», in: *Origeniana Octava. Origen and the Alexandrian Tradition. Origene e la tradizione alessandrina. Papers of the 8th International Origen Congress*, a cura di L. PERRONE, P. BERNARDINO, D. MARCHINI, Lovanio, University Press and Peeters, 2003, II, ('Bibliotheca Ephemeridum Theologicalarum Lovaniensium', CLX-IV), p. 1177-1184; cit. p. 1178.

20. Nella stessa direzione puntano anche gli elementi di storia politica che emergono dall'approfondito studio filologico di M.-L. DERAT, *L'énigme d'une dynastie sainte et usurpatrice dans le royaume chrétien d'Éthiopie du XI^e au XIII^e siècle*, Turnhout, Brepols, 2018 ('Hagiologia', 18), p. 87-145.

21. M. VILLA, *Frumentius in the Ethiopic Sources: Mythopoeia and Text-critical Considerations*, in: «Rassegna di Studi Etiopici» 3a serie (XLVIII), 1 (2017), p. 87-111; testo in Getatchew Haile, *The Homily in Honour of St. Frumentius, Bishop of Axum (EMML 1763, ff. 84v-86r)*, in: «Analecta Bollandiana», 97 (1979), p. 309-318.

driae e gli *Atti* di Pietro di Alessandria.²² E forse occorre ricordare qui anche la *verso antiqua* degli *Atti* di Marco, da me studiata una quindicina d'anni fa e riedita con qualche proposta di inquadramento storico,²³ il cui preambolo 'geografico', insieme ad altri elementi topografici di pertinenza alessandrina, sembra tradire l'uso da parte dell'autore di fonti storico-ecclesiastiche buone e antiche. Non so se anche questo sia un esempio di quella 'sacralizzazione della retorica' che Bausi, sulla scia di Momigliano, ha riconosciuto in contesto etiopico come processo tipico dell'età tardoantica e responsabile della trasformazione sistematica dei testi storiografici in opere agiografiche.²⁴ Mi limiterò a invocare l'effetto del cambiamento di obiettivi, orizzonti e strategie della comunicazione scritta, di cui proprio la già citata *Topographia* di Cosma è rappresentante emblematico, in quanto opera di genere cosmologico redatta con finalità religiose, per cui erudizione scolastica e sapere empirico sono trasportati e trasfigurati in una dimensione teologica.

Se la caccia a quel che resta della storiografia ecclesiastica di diretta provenienza tardoantica finora ha restituito un documento quale la *Historia episcopatus Alexandriae*, se l'Ortodosso per l'*Omelia sui Sabati* disponeva di fonti che oggi non leggiamo più, se ai tempi di Giyorgis di Sägla certamente materiale antico circolava nei maggiori centri monastici dell'Etiopia centro-settentrionale, se l'omelia *De Frumentio* attesta la conoscenza in età aksumita di autori come Socrate Scolastico, ancora una volta possiamo spingerci oltre. Possiamo tentare, cioè, di leggere in filigrana opere che, pur non rientrando esattamente nella definizione di genere che qui più ci interessa, ci possono fornire indicazioni riguardo al pensiero storico-religioso dei cristiani di Aksum.

In primo luogo, ci riferiamo ai 18 testi omiletici trasmessi nella prima parte della raccolta intitolata *Qerellos* in onore di Cirillo di Alessandria, trionfatore a Efeso nel 431 e autore dei trattati con cui si apre la *collectio* patristica (i due *Prospnnetici* all'imperatore Teodosio II e alle principesse Arcadia e Marina, e il dialogo *Quod Christus sit unus*).²⁵ Oltre che di Cirillo (8 opere in tutto), i te-

22. A. BAUSI, "'Tempo e storia' nella tradizione etiopica cristiana", in: *Time and History in Africa*, cit., p. 79-112; cit. p. 99-101; testo in GETATCHEW HAILE, *The Martyrdom of St. Peter Archbishop of Alexandria (EMML 1763, ff. 79r-80v)*, in: «Analecta Bollandiana», 98 (1980), p. 85-92. Di tradizione posteriore è il testo edito da O. RAINERI, *Il Gadd di san Pietro patriarca di Alessandria e ultimo dei martiri. Edizione del testo etiopico e traduzione italiana*, Turnhout, Brepols, 2010 ('Patrologia Orientalis' 51/5, fasc. 230).

23. G. LUSINI, *Gli Atti apocrifi di Marco*, in: «Aethiopica», 12 (2009), p. 7-47.

24. Si veda A. BAUSI, "'Tempo e storia' nella tradizione etiopica cristiana", cit., p. 79-112; cit. p. 100, con riferimento al saggio di A. MOMIGLIANO, *La caduta senza rumore di un impero nel 476 d. C.*, in: «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa, Classe di Lettere e Filosofia», 3/2 (1973), p. 397-418; cit. p. 407.

25. B.M. WEISCHER, *Qērellos I. Der Prospnnetikos 'Über den rechten Glauben' des Kyrillos von Alexandrien an Theodosios II*, Amburgo-Glückstadt, J.J. Augustin, 1973 ('Afrikanistische Forschungen', 7); ID., *Qērellos II: Der Prospnnetikos 'Über den rechten Glauben' des Kyrillos von Alexandrien an Arkadia und Marina. Teil 1: Einleitung mit christologischem Flo-*

sti sono di Teòdoto di Ancira (2 opere), Severo di Sinnada in Frigia, Acacio di Melitene in Cappadocia, Giovenale di Gerusalemme, Regino di Costanza di Cipro, Eusebio di Eraclea, Firmo di Cesarea e Giovanni di Antiochia (2 opere).²⁶ Essi testimoniano l'esistenza di un *dossier* redatto ad Alessandria all'indomani della conclusione del dibattito conciliare, con l'intento di conservare memoria delle argomentazioni e delle risoluzioni dell'assise efesina e di comprovare la vittoria delle tesi cirilliane. A questa prima unità testuale fu accorpata una seconda sezione di sette omelie e simboli di argomento cristologico e trinitario, in origine autonoma, e comprendente lavori teologici di Epifanio di Salamina (2 opere), Proclo di Cizico, Severiano di Gabala, Gregorio Taumaturgo e dello stesso Cirillo (due opere).²⁷ La traduzione di tutti questi testi dal greco in ገጽጾች, a partire dalla fine del V secolo, fornisce fino ad oggi agli ecclesiastici etiopici la documentazione 'ortodossa' su un evento cruciale della più antica storia della Chiesa, e costituisce il punto di riferimento dottrinario per giustificare la loro adesione alla cristologia miafisita.²⁸

Il *Qerällos* si caratterizza per il fatto di contenere accenti fieramente antiariani, antiggiudaici e antinestoriani, e ciò ha fornito qualche elemento per ricostruire le circostanze storiche della sua traduzione.²⁹ Arianesimo, giudaismo e nestorianesimo avevano certamente adepti in Arabia del Sud: la corte ḥimyarita seguiva un monoteismo giudaizzante, le idee di Ario si erano affacciate in Arabia del Sud grazie alla missione di Teofilo Indiano,³⁰ e quelle di Nestorio non erano sconosciute nello Yemen preislamico,³¹ per cui una qualche risonan-

rilegium, Stoccarda, Steiner, 1993 (Äthiopistische Forschungen', 31); ID., *Qerällos III. Der Dialog 'Dass Christus einer ist' des Kyrillos von Alexandrien*, Wiesbaden, Steiner, 1977 (Äthiopistische Forschungen', 2).

26. ID., *Qerällos IV 1: Homilien und Briefe zum Konzil von Ephesos*, Wiesbaden, Steiner, 1979 (Äthiopistische Forschungen', 4).
27. ID., *Qerällos IV 2: Traktat des Epiphanius von Zypern und des Proklos von Kyzikos*, Wiesbaden, Steiner, 1979 (Äthiopistische Forschungen', 6); ID., *Qerällos IV 3: Traktate des Severianos von Gabala, Gregorios Thaumaturgos und Kyrillos von Alexandrien*, Wiesbaden Steiner, 1980 (Äthiopistische Forschungen', 7).
28. Un'aggiornata e ordinata presentazione degli argomenti è disponibile in A. BAUSI, "Qerällos", in: *Encyclopaedia Aethiopica* 4, a cura di S. UHLIG - A. BAUSI, Wiesbaden, Harrassowitz, 2010, p. 287a-290a.
29. Da questo punto di vista, di particolare importanza si è rivelato lo studio e l'interpretazione dell'omelia *Sulla fede nella Trinità (bä'antä haymanot zäsällase)* di Severiano di Gabala; si veda M. RODINSON, "L'homélie sur la foi en la Trinité de Sévérien de Gabala", in: *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici* (Roma, 2-4 aprile 1959), Roma, Accademia Nazionale dei Lincei, 1960 ('Problemi attuali di scienza e di cultura', 48), p. 387-396; cfr. G. COLIN, *L'homélie sur la foi en la Trinité de Sévérien de Gabala (traduction française annotée)*, in: «Aethiopica», 6 (2003), p. 70-110.
30. G. FIACCADORI, *Teofilo Indiano*, Ravenna, Edizioni del Girasole, 1992 ('Bibliotheca di Felix Ravenna', 7), p. 63-69.
31. ID., "Yemen Nestoriano", in: *Studi in onore di Edda Bresciani*, a cura di S.F. BONDÌ, S. PERNIGOTTI, F. SERRA, A. VIVIAN, Pisa, Giardini, 1985, p.195-212.

za del coevo dibattito religioso facilmente può essersi avuta fino in Aksum, creando le basi per una riflessione teologica interna al regno africano. Nel primo quarto del VI secolo, in un clima politico arroventato dal conflitto fra Aksum e Himyar, in rivalità per il controllo dei traffici nel Mar Rosso e lungo la rotta oceanica sulla quale gravavano anche Bisanzio e la Persia, la redazione della raccolta di ispirazione miasfita costituì un passaggio determinante nel processo di strutturazione dogmatica della Chiesa Ortodossa d’Etiopia.

Anche se è indubbio il collegamento fra la prima parte del *Qerallōs* e il Concilio di Efeso, la *collectio* è stata interessata dagli stessi fenomeni di rielaborazione ed espansione che contraddistinguono altre raccolte testuali etiopiche, per cui essa comprende il nucleo originario, la seconda sezione (anch’essa di origine alessandrina e tardoantica) di sette omelie estranee all’assise efesina, ma anche una terza parte con quattro testi tradotti dall’arabo. L’aggiunta in epoche diverse del secondo e terzo gruppo di opere al nucleo originale di 18 testi è con ogni evidenza frutto dell’iniziativa di un redattore etiopico. Questo fenomeno è diverso dal ‘doppio binario’, per cui dello stesso testo risultano una recensione antica risalente a un modello greco e un’altra più recente dipendente da una *Vorlage* araba. Nel caso del *Qerallōs*, infatti, il testo è stato semplicemente accresciuto con nuove traduzioni fino al raggiungimento della sua forma standard non più modificata.

L’attenzione a questi fenomeni della trasmissione testuale permette di affinare la ricerca, portandola sul sentiero che conduce al riconoscimento di nuclei tardoantichi all’interno di opere che, nella loro forma attuale, sono certamente creazioni più tarde. Si tratta di un percorso insidioso, che non è affatto detto sia sempre coronato da successo, e di un’impostazione che dev’essere bilanciata da una massiccia dose di cautela. Mi riferisco, ad esempio, allo studio delle raccolte di documenti giuridici attestanti il diritto di chiese e conventi a trarre profitti dallo sfruttamento di terre, come il *Libro di Aksum (Mäṣḥafä Aksum)*³² e la sezione documentaria del cosiddetto *Evangelo d’oro (Wängelä wärq)* del convento eritreo di Däbrä Libanos.³³ La registrazione di antiche concessioni di benefici da parte di sovrani del VI secolo, *in primis* Gäbrä Mäsqäl, figlio di Kaleb e re di Aksum dal 534 al 548, identificabile con il W^cZB che ha dettato l’iscrizione *RIÉ* 192 e col sovrano menzionato nel capitolo conclusivo del *Käbrä nägäst*, è stata

32. C. CONTI ROSSINI, *Documenta ad illustrandam historiam. I. Liber Axumae*, I-II, Parisiis, E Typographeo Reipublicae, 1909-1910 (‘Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium’, Series Altera, 8) = Lovanio, Peeters, 1961-1962 (‘Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium’ 54, 58, Scriptorum Aethiopicum 24, 27); cfr. A. BAUSI, *Un indice del Liber Aksumae*, in: «Aethiopia» 9 (2006), p. 102-146.

33. C. CONTI ROSSINI, *L’Evangelo d’oro di Dabra Libānos*, in: «Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. 5, 10 (1901), p. 177-219; cfr. A. BAUSI, *Un indice dell’Evangelo d’oro di Dabra Libānos (Semazānā, Akkala Guzāy, Eritrea)*, in: «Aethiopia» 10 (2007), p. 81-91.

spesso guardata con sospetto e giudicata frutto di pura invenzione letteraria. La ragione di ciò risiede in realtà nel convincimento, di cui si è detto, di una pretesa rottura di civiltà che avrebbe segnato il passaggio dall'età antica a quella medievale, per cui nelle menti etiopiche la presenza dell'antico si sarebbe totalmente dissolta e al suo posto si sarebbe fatta largo la congerie di fantasie che chiamiamo tradizioni, anche quando sono scritte. Rispetto agli anni in cui muovevo i miei primi passi nel mondo degli studi, guidato dal metodo rigoroso di Paolo Marrassini (1942-2013), e mi allineavo all'idea di una persistenza dell'antico fin dentro la piena età medievale, i segnali che confortano un'impostazione 'continuista' sembrano andare moltiplicandosi.

Cito doverosamente l'esempio straordinario delle due brevi iscrizioni in etiopico non vocalizzato che Ḥafilā (ΑΦΙΛΑC in greco), sovrano dell'inizio del IV secolo, fece apporre su altrettante placchette bronzee. Edite nel 2017 da Norbert Nebes,³⁴ esse sono state ritradotte e commentate l'anno successivo da Alessandro Bausi, che ha rilevato la precisa corrispondenza fra il nome di regno, riportato per la prima volta nei due testi epigrafici come Ḥällä/-e 'Ayga (con vocalizzazione ricostruita), e l'identica forma Ḥällä 'Ayga che è tramandata nei tardi elenchi onomastici denominati 'liste reali'.³⁵ Come i registi giuridici già menzionati, anche queste serie di nomi sono state oggetto di un atteggiamento diffidente e giudicate il frutto di speculazione fantastica. In realtà, come si vede, esse sono il risultato di una manipolazione di nuclei testuali che devono necessariamente risalire ad epoca molto antica, e se a noi appaiono tanto confuse è perché ancora non sappiamo né capiamo abbastanza di quali fossero questi documenti antichi e di come e quanto siano stati rimaneggiati.

Una convergenza così stringente fra dato epigrafico e fonte tradizionale, per quanto eccezionale, permette di riconsiderare anche ipotesi e proposte interpretative che in passato hanno suscitato perplessità, ma che ora – alla luce di un esempio come quello appena visto – riprendono consistenza. Un caso classico è quello del già citato *Kəbrä nägäšt*, opera cruciale della storia letteraria etiopica, redatta nella sua forma definitiva fra 1318 e 1322 (probabilmente nel 1321), riutilizzando con evidenza materiali in lingua araba.³⁶ I frequenti riferimenti a motivi e personaggi di età tardoantica, particolarmente nei capitoli che aprono (1-18) e chiudono l'opera (113-117)³⁷ hanno permesso a Irfan

34. N. NEBES, *The inscriptions of the Aksumite King Ḥafil and their reference to Ethio-Sabaeen sources*, in: «Zeitschrift für Orient-Archäologie» 10 (2017), p. 356-369.

35. A. BAUSI, *The recently published Ethiopic inscriptions of King Ḥafilā: a few remarks*, in: «Bibliotheca Orientalis» LXXV, 3/4 (2018), cc. 285-295.

36. Un'ampia e ricca illustrazione dei problemi filologici e storici è disponibile in P. MARRASSINI, «Kəbrä nägäšt», in: *Encyclopaedia Aethiopica* 3, a cura di S. UHLIG, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, p. 364a-368b.

37. C. BEZOLD, *Kebrä Nagast. Die Herrlichkeit der Könige, nach den Handschriften in Berlin, London, Oxford und Paris, zum ersten Mal im äthiopischen Urtext herausgegeben und*

Shahîd di elaborare l'ipotesi che essi siano basati su fonti contemporanee agli anni in cui Kaleb celebrava il proprio trionfo su Ḥimyar,³⁸ lo stesso periodo in cui si colloca la traduzione dal greco del *Qerǝllos*. Gli argomenti dello studioso palestinese, pur risalendo a più di quarant'anni fa, se collocati all'interno del dibattito contemporaneo, riacquistano una forza non sottovalutabile.

Le parole iniziali con cui Gregorio Illuminatore, 'apostolo' dell'Armenia, qui confuso con il Taumaturgo, si rivolge all'assemblea dei vescovi riuniti al Concilio di Nicea e il motivo del manoscritto che Dəmatəyos, *liqā pāpasat zärome*, dunque arcivescovo di Costantinopoli, avrebbe trovato in *betä sofya*, cioè la chiesa di Santa Sofia, forse un riferimento a Metodio di Patara e alla sua *Apocalisse*, suonano stridenti in un contesto culturale *post* 1270.³⁹ Altrettanto evocativo è il capitolo con cui si chiude tutta l'opera (117), elemento di una cornice narrativa che si ricollega direttamente alle pagine iniziali.

«Allora, il Regno dei Giudei finirà e il Regno di Cristo sarà istituito fino alla venuta del Falso Messia. E così quei due re, Giustino re di Bisanzio e Kaleb re d'Etiopia, s'incontreranno a Gerusalemme, i loro patriarchi appronteranno l'eucarestia, si scambieranno il sacramento, unificheranno la fede nell'amore, si scambieranno doni e pace e si divideranno la terra dal centro di Gerusalemme, come abbiamo narrato al principio di questo scritto».⁴⁰

mit deutscher Überstzung versehen, Monaco, K. Akademie der Wissenschaften, 1905 ('Abhandlungen der K. Bayerischen Akademie der Wissenschaften, philosophisch-philologische Klasse', XXIII/1), p. 1-11 (testo) = 1-9 (traduzione); p. 167-172 (testo) = 133-137 (traduzione).

38. I. SHAHÎD, *The Kebra Nagast in the Light of Recent Research*, in: «Le Muséon» 89 (1976), p. 133-178. La pubblicazione di questo articolo ha stimolato un dibattito intenso, che ha visto il coinvolgimento di diversi studiosi. In tempi a noi più vicini, si segnalano almeno l'arricchimento degli argomenti a sostegno di un *Kəbrä nägäst* tardoantico da parte di M. DEBIÉ, "Le *Kebra Nagast* éthiopiens: une réponse apocryphe aux événements de Najran?" in: *Le massacre de Najrân. Religion et politique en Arabie du sud au VI^e siècle, II: Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles: regards croisés sur les sources*, a cura di J. BEAUCAMP, F. BRIQUEL-CHATONNET, CH. ROBIN, Parigi, Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010 ('Centre de recherche d'histoire et de civilisation de Byzance. Monographies', 32), p. 255-278 e il riesame critico dell'ipotesi da parte di P. PROVANELLI, *The Apocryphal Legitimation of a 'Solomonic' Dynasty in the Kəbrä nägäst – A Reappraisal*, in: «Aethiopica» 16 (2013), p. 7-44; cit. p. 20-32.
39. A. CAQUOT, "Le nom du roi de Rome dans le «Kebra Nagast»", in: *Guirlande pour Abba Jérôme. Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musé par ses élèves et ses amis*, a cura di J. TUBIANA, Parigi, Le mois en Afrique, 1977, p. 153-165; Id., "Le «Kebra Nagast» et les Révelations du Pseudo-Méthode", in: *Études Éthiopiennes, Actes de la Xe conférence internationale des études éthiopiennes* (Paris, 24-28 août 1988), I, a cura di CL. LEPAGE, Parigi, Société Française pour les études éthiopiennes, 1994, p. 331-335; M.V. KRIVOV, "The Apocalypse of Pseudo-Methodius of Patara as a source on historie of Ethiopia", in: *Proceedings of the Ninth International Congress of Ethiopian Studies*, (Moscow, 26-29 August 1986), VI, a cura di A.A. Gromyko, Mosca, Glavnaja redakcija vostočnoj literatury, 1988, p. 111-117.
40. C. BEZOLD, *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, cit., p. 170a, l. 18-170b, l. 6 (testo) = 136, ll. 13-19 (traduzione).

L'immagine profetica dell'incontro fra sovrani a Gerusalemme alla fine dei tempi, per rinnovare l'alleanza militare e religiosa che nella prima metà del VI secolo aveva permesso di eliminare dalla scena politica Himyar e la sua dinastia giudaica alleata dei Sasanidi, contiene elementi di contesto aksumita che portano legittimamente ad ammettere il riuso di una perduta fonte storiografica *gə'əz*, contemporanea o di poco posteriore al grande successo del 525.

Ma vogliamo dire anche di più, spingendoci a sfidare la pazienza di quanti guardano con legittimo scetticismo a questo ribadito interesse per la tradizione come sostituto del documento. In sostanza, riteniamo vi siano elementi sufficienti per restituire l'autorità dovuta ad alcuni dati che monaci ed ecclesiastici hanno gelosamente conservato per secoli, anche se relativi al passato più remoto, e anche quando essi sembrano contraddire acquisizioni consolidate, ad esempio con riferimento ai primi passi della missione cristiana in Aksum.

Circa la cristianizzazione dell'Etiopia, la tradizione si mostra incredibilmente incerta e poco affidabile. A parte il racconto della vicenda di Frumenzio, di cui in parte si è detto, per un verso fa fede l'affabulazione degli *Atti degli Apostoli*, che in realtà non ha valore perché l'episodio in cui Filippo battezza l'eunuco della regina Candace contiene un riferimento a Meroe piuttosto che ad Aksum. In alternativa, altre fonti menzionano come primi sovrani cristiani d'Etiopia i fratelli *Abrəha* e *Ašbəha*, dietro cui si cela una trasposizione mitica delle figure di Kaleb Əllä/-e *Ašbəha* e di *Abrəha*, re di Himyar, sovrano di origine etiopica e di religione cristiana, che governò in Arabia del Sud a partire dal 530 circa. Come si è detto, la figura di 'Ezana, il cui ruolo nell'apertura dell'Etiopia al cristianesimo è stato cruciale, è trascurata dalle tradizioni locali, e del resto è stata dimenticata un po' da tutti gli storici ecclesiastici, perché neppure Rufino di Aquileia, punto di partenza della trafilata di autori che raccontano la vicenda, informato da personaggi che vi avevano preso parte di persona, menziona il nome del primo re cristiano di Aksum.⁴¹

Un tentativo ammirevole di mettere ordine in questa pluralità di racconti disparati, in un'ottica di autentica teologia storica, è stato compiuto nel primo quarto del XV secolo dal già citato Giyorgis di Säglä. In estrema sintesi, diremo che Giyorgis è una delle figure più rappresentative e creative di tutta la tradizione etiopica. Nato intorno al 1365 da famiglia aristocratica, fu educato nel prestigioso monastero di *Hayq Əstifanos* e successivamente ricoprì incarichi di livello nella gerarchia ecclesiastica etiopica: prima come membro del più importante collegio sacerdotale, quello dei *kabənatä däbtära* (ruolo ricoperto già dal pa-

41. Per lo studio dei risvolti storici del racconto di Rufino, con le conferme dai dati epigrafici e numismatici, un valido punto di partenza resta la monografia di F. THÉLAMON, *Paiens et chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*, Parigi, Études Augustiniennes, 1981; cit. p. 31-83.

dre), poi come *nəbura 'əd* dell'antico convento di Däbrä Dammo, nel Təgray. Per aver partecipato a una disputa che aveva provocato un dissidio profondo tra la Corona e una parte del monachesimo, sostenendo la tesi dell'osservanza del 'doppio sabato', conobbe anche il carcere, ma fu liberato allorché la sua posizione riguadagnò credito a corte. La sua fama di religioso e di teologo gli valse il titolo di 'santo' e la composizione di un racconto agiografico o *gädl*.⁴² Diventato abate di una piccola comunità del Amhara, non lontano dal suo luogo di nascita, si dedicò pienamente alla letteratura religiosa e l'anno prima della morte completò il suo *Lebenswerk*, il già menzionato *Mäṣḥafä Məṣṥir* o *Libro del Mistero*, organizzato in 30 capitoli, nella forma di altrettante omelie, in ciascuna delle quali viene refutata una posizione teologica da lui considerata contraria alla dottrina ortodossa.⁴³

Il capitolo 5 dell'opera è dedicato a Fotino di Sirmio e alle sue concezioni cristologiche.⁴⁴ Qui ci interessa in particolare la lunga digressione centrale avente per oggetto proprio la ricostruzione e armonizzazione dei vari racconti che circolavano intorno alle tappe della diffusione e del radicamento del cristianesimo in Etiopia. Così, Giyorgis si allinea con la tradizione per cui la nazione etiopica, originariamente dedita a culti pagani, passò al giudaismo in seguito alle vicende occorse alla regina Azeb (cioè Makədda), le stesse raccontate nel *Kəbrä nəgəäst*. Il secondo momento è costituito dalla conversione al cristianesimo, secondo la narrazione di *Atti* 8, 26-39, l'episodio in cui l'apostolo Filippo fornisce la prima istruzione religiosa e somministra il battesimo all'eunuco di Candace, regina d'Etiopia, espressione che tradisce il fraintendimento di un titolo delle regine di Meroe. A lui, quindi, risalirebbe la cristianizzazione del paese africano. Il terzo momento è quello in cui Frumentio e Sidra (cioè Edesio, informatore di Rufino) giungono in Etiopia e trovano una terra che, pur non essendo stata investita dalla predicazione apostolica, è già cristiana. Manca, tuttavia, un'organizzazione ecclesiastica, che è resa possibile dalla nomina di Frumentio a vescovo per mano di Atanasio. La sua opera pasto-

42. G. COLIN, *Gädlä Giyorgis Säglawi. Vie de Georges de Sagla*, Lovanii, in aedibus E. Peeters, 1987 ('Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium', 492, 493, 'Scriptores Aethiopici', 81, 82); cfr. M.-L. DERAT, *La sainteté de Giyorgis de Sägla: une initiative royale?*, in: «Warszawskie Studia Teologiczne» XII/2 (1999, ed. 2000), ('Miscellanea Aethiopica Stanislaw Kur oblata'), p. 51-62.

43. YAQOB BEYENE, *La dottrina della Chiesa Etiopica e il «Libro del Mistero» di Giyorgis di Säglä*, in «Rassegna di Studi Etiopici» 33 (1989, ed. 1991), p. 35-88; A. BAUSI, «Mäṣḥafä Məṣṥir», in: *Encyclopaedia Aethiopica* 3, a cura di S. UHLIG, Wiesbaden, Harrassowitz, 2007, p. 941b-944a.

44. YAQOB BEYENE, *Giyorgis di Säglä, Il libro del mistero (Maṣḥafä Məṣṥir). Parte Prima*, I-II, Lovanii, in aedibus E. Peeters, 1990-1993 ('Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium', 515, 516, 'Scriptores Aethiopici', 89, 90), p. 105-143 (testo), 63-86 (traduzione); cfr. C. CONTI ROSSINI, *Due capitoli del Libro del Mistero di Giyorgis di Säglä*, in: «Rassegna di Studi Etiopici» 7/1 (1948), p. 13-53; cit. p. 19-38.

rale si sarebbe svolta mentre l’Etiopia era governata dai primi sovrani cristiani, i fratelli Abrəha e Aṣbəha. In un successivo momento, durante il regno di Al’ameda, figlio di Sal’adoba, Giyorgis colloca l’arrivo dei ‘Santi Romani’, cioè i ‘Nove Santi’, la cui attività si sviluppa in un arco di tempo che giunge fino al regno di Kaleb, figlio di Tazeba.⁴⁵

Non sembra che questo ragguardevole esempio di ricostruzione storica, in cui gli eventi sono ordinati in prospettiva provvidenziale, possa essere liquidato come un compito scolastico, ovvero una piatta illustrazione di fatti noti a tutti gli ecclesiastici etiopici del primo quarto del XV secolo. Più probabilmente, si tratta di una creazione di Giyorgis, il quale anche in questo campo deve aver dettato una linea ufficiale, riordinando tradizioni disparate e contraddittorie. Per far questo, ancora una volta egli deve essersi basato su una letteratura più ampia di quella a noi nota, incluso il *Gädlä Arägawi*, la *Vita* del fondatore del convento di Däbrä Dammo, nel Təgray, di cui Giyorgis era stato *nəbura ’əd*. Pertanto, anche la composizione di questo testo agiografico, fin qui assegnata al XVI secolo, deve essere significativamente retrodatata.⁴⁶

La ricostruzione di Giyorgis ha il pregio di basarsi su una cronologia relativa fondamentalmente corretta, ovvero su una presentazione rispettosa della successione di fatti ed eventi.⁴⁷ Il punto più debole nella linea di pensiero del maggior teologo dell’Etiopia medievale è la totale mancanza di una cronologia assoluta, di un aggancio del racconto a date date certe. Eppure, questa esigenza non è estranea alla tradizione, perché di questo problema sensibile si sono occupati anonimi ecclesiastici che in tempi diversi si sono dedicati al genere parletterario della cronografia. Possiamo rendercene conto rileggendo le linee iniziali di un prezioso documento come quello edito nel 2015, e conservato presso la Biblioteca Forteguerriana di Pistoia.

Cominciamo con l’aiuto di Nostro Signore Gesù Cristo il computo degli anni. Dalla creazione del mondo alla nascita di Cristo 5mila500 (anni). Dalla nascita di Cristo fino alla conversione dell’Etiopia 245 anni. Dalla conversione dell’Etiopia fino all’anno dei Martiri 31 (anni). Dall’era dei Martiri fino al concilio di Nicea 41 (anni). Dal concilio di Nicea fino a Costantinopoli 57 (anni). Da Costantinopoli fino a Efeso 50 (anni). Da Efeso fino a Calcedonia 24 (anni). Da Calcedonia fino ai musulmani 170 anni. Dai musulmani fino a

45. Si veda A. BRITA, *I racconti tradizionali sulla seconda cristianizzazione dell’Etiopia. Il ciclo agiografico dei Nove Santi*, Napoli, Istituto Universitario Orientale, 2010 (‘Studi Africanistici. Serie Etiopica’, 10).

46. Testo in I. GUIDI, *Il Gadla Aragâwî*, in: «Memorie della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche», s. 5, 2 (1894, ed. 1896), p. 54-96.

47. A. BAUSI, “‘Tempo e storia’ nella tradizione etiopica cristiana”, in: *Time and History in Africa*, cit., p. 113-126; cit. p. 102: «una presentazione comprensiva e coerente della storia religiosa dell’Etiopia dalla sua età pagana fino alla sua cristianizzazione per diverse tappe».

Yäkunno Amlak 640 (anni). Fu lui a restaurare il regno che era stato sottratto a Dəlnä‘ad, re israelita, per mano degli Zag^{wey}, i quali regnarono – senza che ne avessero il diritto – 343 anni, 3 mesi e 3 giorni.⁴⁸

La cronografia etiopica tradizionale, tema complesso che deve molto alle ricerche di uno studioso versatile quale Otto Neugebauer (1899-1990),⁴⁹ fissa la data della ‘conversione’ dell’Etiopia al 253 circa, in contrasto con la ricostruzione dei fatti desumibile dai documenti storici, che concordemente attribuiscono a ‘Ezana il merito di aver accolto il cristianesimo a corte intorno al 340, per istigazione di Frumenzio. A parte il silenzio sul ‘Costantino d’Etiopia’, di cui si è detto, si deve nuovamente tener conto del fatto che sappiamo ben poco degli inizi del cristianesimo in Aksum. Eppure, accettando che il quadro religioso antecedente a ‘Ezana fosse articolato e plurale, come recentemente riaffermato da Pierluigi Piovaneli,⁵⁰ e includesse la presenza di comunità cristiane vecchie già di qualche generazione, non faremmo altro che ribadire la veridicità del racconto di Rufino, il quale enfatizza il fatto che l’attività pastorale di Frumenzio esordì fornendo un sostegno ai cristiani che già vivevano nei territori del Regno. Di ciò potrebbe essere rimasta traccia proprio in questa memoria di ecclesiastici e dotti di tradizione, che han datato la ‘conversione’ dell’Etiopia al 253.⁵¹

48. G. LUSINI, *Ripristino e integrazione di un documento storico in ge‘ez: Pistoia, Biblioteca Forteguerriana, ms. Martini etiop. I*, in: «Università di Napoli “L’Orientale”. Annali» 75 (2015, ed. 2016), p. 55-75; cit. p. 60-61 (testo etiopico a p. 57).

49. O. NEUGEBAUER, *Ethiopic Astronomy and Computus*, Vienna, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1979 (‘Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte’, 347); ID., *Chronography in Ethiopic Sources*, Vienna, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1989 (‘Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte’, 512).

50. P. PIOVANELLI, “Reconstructing the Social and Cultural History of the Aksumite Kingdom: Some Methodological Reflections”, in: *Inside and Out. Interactions between Rome and the Peoples on the Arabian and Egyptian Frontiers in Late Antiquity*, a cura di J.H.F. DIJKSTRA, G. FISHER, Lovanio, Peeters, 2014, p. 331-352; cit. p. 350-351.

51. Per nuovi inquadramenti di questo genere di letteratura e dei suoi sviluppi in contesto etiopico, si vedano ora W. WITAKOWSKI, “Ethiopic universal chronography”, in: *Julius Africanus und die christliche Weltchronistik*, a cura di M. WALLRAFF, Berlino, de Gruyter, 2006 (‘Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur’, 157), p. 285-301; A. SIDARUS, *Copto-Arabic Universal Chronography. Between Antiquity, Judaism, Christianity and Islam. The K. al-Tawārikh of N. al-Khilāfa Abū Shākir Ibn al-Rāhib (655 Heg. / 973 Mart. / 1257 Chr. / 1569 Alex. / 6750 AM)*, in: «Collectanea Christiana Orientalia» 11 (2014), p. 221-250; M. KROPP, *Zekra Nagar. Die universalhistorische Einleitung nach Giyorgis Walda-Amid in der Chronikensammlung des Haylu*, Spira, Kartoffel-Verlag Kai Brodersen, 2016; D. NOSNITSIN, “An ancient Ethiopic treatise on computus and chronology: A preliminary evaluation”, in: *LAfrica nel mondo, il mondo in Africa. Africa in the World, the World in Africa*, a cura di A. GORI, F. VITI, Milano, Accademia Ambrosiana, 2022 (‘Africana Ambrosiana’, 5), p. 41-70.

La corrispondenza fra l'anno 5576 dalla creazione del mondo e il 284 resta un altro punto fermo della cronografia etiopica tradizionale, ma come ha ben illustrato da ultimo Philippe Luisier, l'era di Diocleziano ha mantenuto fino alla prima metà del VI secolo la sua caratterizzazione originaria di calendario autenticamente egiziano, senza la connotazione confessionale che sarà sancita dalla ridenominazione in era dei Martiri.⁵² Se la 'conversione' viene consapevolmente collocata 31 anni prima dell'inizio dell'era che anche in Etiopia sarà intitolata ai Martiri della persecuzione diocleziana, ciò sembra indicare un antico *landmark* cronografico, anteriore all'adozione del sistema di computo imperniato sul 284. Non conosciamo le origini di questa cronologia che fissa così in alto la data della 'conversione' dell'Etiopia, ma possiamo ipotizzare che essa esprima «la volontà di sincronizzare l'evento (253 AD) con la stagione delle persecuzioni anticristiane del III sec. (all'epoca degli imperatori Decio e Valeriano), e in particolare con l'inizio del culto dei martiri d'Egitto, per i quali il cristianesimo etiopico e la letteratura *gə'əz* hanno sviluppato una speciale venerazione».⁵³ Né desterebbe stupore se col progresso degli studi fossimo in grado di ridefinire tempi e modi della missione cristiana in Etiopia, retrodatandola a prima della conversione di 'Ezana e ascrivendola definitivamente a una predicazione di matrice egiziana, collocabile, ad esempio, agli anni del patriarcato di Dionisio il Grande (247/8-265) e Massimo, suo successore fino al 282. Questa finestra temporale, ovvero i circa ottant'anni che separano il dato della tradizione cronografica dai fatti documentati dell'epoca di 'Ezana, fornirebbe lo spazio necessario a collocare la diffusione in contesto aksumita di tratti liturgici riconducibili alla predicazione di Melizio di Licopoli e alla sua 'chiesa dei martiri'. La questione è stata sollevata in maniera del tutto cursoria una quindicina d'anni fa,⁵⁴ ma la pubblicazione e lo studio della *Historia episcopatus Alexandriae* indica la possibilità che l'Etiopia abbia avuto davvero una certa familiarità con la predicazione meliziana.⁵⁵ La diffusione di un pensiero religioso che, a partire da Pietro di Alessandria, sarà considerato contrario all'ortodossia,

52. PH. LUISIER, "Encore sur l'ère de Dioclétien et l'ère des martyrs", in: *Aethiopia Fortitudo ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno*, a cura di R. ZARZECZNY, Roma, Pontificio Istituto Orientale, 2015 ('Orientalia Christiana Analecta', 298), p. 299-309.

53. G. LUSINI, *Ripristino e integrazione di un documento storico in g'ez*, cit., p. 55-75; cit. p. 60 nota 19.

54. ID., "Per una storia delle tradizioni monastiche eritree: le genealogie spirituali dell'ordine di Ǝwosfātēwos di Dabra Šārabi", in: *Aegyptus Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos Bollandiste*, a cura di U. ZANETTI, E. LUCCHESI, Ginevra, Patrick Cramer Éditeur, 2005 ('Cahiers d'Orientalisme', XXV), p. 249-272; cit. p. 251-252.

55. A. BAUSI – A. CAMPLANI, *The History of the Episcopate of Alexandria (HEpA): Editio minor of the fragments preserved in the Aksumite Collection and in the Codex Veronensis LX (58)*, in: «Adamantius» 22 (2016), p. 249-302; cit. p. 252-254 e 293.

spiegherebbe sia la presenza di tratti meliziani nel cristianesimo d’Etiopia, sia la tradizione ferocemente anti-meliziana, di cui da ultimo Giyorgis di Sägla si fece interprete nel suo *opus magnum*.

Questo è un esempio del contributo che la cronografia tradizionale può fornire alla ricostruzione del passato, non nel senso di un corredo di prove storiche, ma almeno di un’offerta di indizi probanti. Per statuto, la tradizione ecclesiastica si preoccupa di normalizzare le conoscenze e di renderle compatibili, anche in materia di storia e storiografia, con un insegnamento ortodosso. Ma più spesso questo insegnamento ha prodotto ondate di testi e di interpretazioni che ritirandosi hanno lasciato residui, tra i quali possiamo ancora individuare utili elementi di conoscenza.

Concludo dedicando ancora un pensiero a ‘Ezana, e al fatto che non sappiamo spiegare l’oscuramento del suo nome da parte di tutte le fonti letterarie. Se accettiamo il dato della cronografia tradizionale, fra la ‘conversione’ dell’Etiopia e la sua adesione al cristianesimo sarebbe passato un ottantennio. Come si è detto, agli inizi del IV secolo sul trono di Aksum sedeva Ḥafila Ḥllä/-e ‘Ayga, le cui monete esibiscono ancora i simboli della religione tradizionale. Dopo di lui deve aver regnato Ḥllä/-e ‘Amida, padre di ‘Ezana, il cui nome ha fatto breccia nelle tradizioni, ad esempio nel *Gädlä Arägawi* e in Giyorgis di Sägla, dove troviamo menzione di Al’ameda figlio di Sal’adoba. La plausibile interpretazione di alcuni dati epigrafici ha permesso di ricostruire, alla sua morte, il regno di Oysanas, fratello maggiore di ‘Ezana e autore dell’iscrizione *RIÉ* 186, già *DAE* 8.

‘Ezana sembra sia nato verso il 325, da Ḥllä/-e ‘Amida, come egli stesso dichiara in tutte le sue iscrizioni, e dev’essere salito al trono quand’era ancora bambino, forse nel 330, sotto la reggenza della madre. La sua adesione alla religione del Vangelo si data ragionevolmente al 340, quando aveva quindici anni, per cui egli dev’essere cresciuto sotto la guida di Frumenzio, la cui vicenda etiopica potrebbe essere cominciata ancor prima della nascita del futuro sovrano. Il *Sinassario* etiopico (26 *ḥamle*) e l’omelia *De Frumentio* raccontano la vicenda di Fəremənaṯos, *abba Sälama* o *Käsate bərhan*, ‘Rivelatore della luce’, e menzionano i due sovrani, padre e figlio, riportando i loro nomi nelle forme Ḥllä Alada e Ḥllä Azg^wag^wa. La loro identificazione con Ḥllä/-e ‘Amida e ‘Ezana, malgrado la difficile corrispondenza fonetica, viene generalmente accettata.

Questo è tutto quello che resta nella memoria tradizionale del re che ha spalancato le porte dell’Etiopia al cristianesimo. Egli ci appare come la vittima più illustre della ricostruzione storiografica ecclesiastica. Schiacciato fra una datazione della prima missione cristiana in Etiopia alla metà del III secolo e il ruolo cruciale svolto da Frumenzio nel decennio 330-340 come primo vescovo e organizzatore delle più antiche comunità del Paese, ‘Ezana ben presto ha perso consistenza, divenendo inessenziale e quindi evanescente. Per una ricostru-

zione della sua figura in una dimensione storica autentica si dovrà attendere la metà del XIX secolo e il 'passaggio in Africa' dei primi Europei, che rinvennero, pubblicarono e commentarono alcune sue iscrizioni, restituendogli il posto d'onore che merita fra i sovrani di Aksum, insieme alla definizione convenzionale di 'Costantino d'Etiopia'.



Edizioni
GBU

Via Colonna, 80
66013 Chieti Scalo
Cell. 345 5217945
Tel. 0871 563378

www.edizionigbu.it
info@edizionigbu.it

Finito di stampare nel mese di LUGLIO 2024 dalla tipografia
Arti Grafiche La Moderna S.r.l., Via E. Fermi, 13/17 - 00012
Guidonia Montecelio (RM)
Tel. 06 6530467