

# ANNALI

VOLUME

75



NAPOLI 2015

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”

**ANNALI**

Sezione orientale  
AION (or)

DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Redazione AION (or)

Palazzo Corigliano, Piazza S. Domenico Maggiore 12 – 80134 Napoli (IT)  
Tel. (+39) 081 6909774/775 – Fax (+39) 081 5517852  
annas@unior.it; www.daam.pubblicazioni.unior.it

*Direttore:* Gianfrancesco Lusini

*Vice Direttore:* Natalia L. Tornesello

*Comitato di Redazione:*

Roberta Giunta, Giancarlo Lacerenza, Gianfrancesco Lusini, Natalia L. Tornesello.

*Consiglio Scientifico:*

Marilina Betrò (Università di Pisa), Salem Chaker (Aix-Marseille Université – INALCO, Paris), Riccardo Contini (Università degli studi di Napoli “L’Orientale”), Irmela Hijiya-Kirschner (Freie Universität Berlin), Birgit Kellner (Universität Heidelberg), Rudolf Leger (Goethe-Universität, Frankfurt am Main), Ulrich Pagel (SOAS, London), Robert Rollinger (Universität Innsbruck), Adriano Rossi (Università degli studi di Napoli “L’Orientale”), Maurizio Tosi (Università di Bologna), Roberto Tottoli (Università degli studi di Napoli “L’Orientale”), Wang Xiaoming (Shanghai University – East China Normal University, Shanghai).

---

Prezzo del presente volume: UE € 90,00; altri Paesi € 110,00

Abbonamento annuale: UE € 90,00; altri Paesi € 110,00

*Per informazioni su ordini e abbonamenti:*

Arbor Sapientiae Editore S.r.l.

Via Bernardo Barbiellini Amidei, 80 – 00168 Roma

Tel. (+39) 06 83798683; (+39) 3468424032

www.arborsapientiae.com

info@arborsapientiae.com; ordini@arborsapientiae.com

ISSN 0393-3180

© Università degli studi di Napoli “L’Orientale”

---

Autorizzazione del Tribunale di Napoli B. 434/63 del 16-1-1964

---

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'ORIENTALE"

---

# ANNALI

VOLUME

75

NAPOLI 2015

In copertina: Archivio Provinciale dei Cappuccini Lombardi, Milano, ms. 191 E 004, f. 2<sup>v</sup> (per gentile concessione; foto L. Mazzei)

## INDICE

### Articoli

BELLO S.Y. AL-HASSAN, Further Observations on <i>-k-Suffixation</i> in Hausa: Nouns and Verbs .....	1
TILMAN MUSCH, Snakes, Spirits and Healers in the Middle Dallol Bosso (Western Niger). A Classificatory Approach .....	17
LORENZA MAZZEI, Nuove acquisizioni intorno alla storia della miniatura in Etiopia. Materiali dall'Archivio Provinciale dei Cappuccini Lombardi e dalla Biblioteca Franciscana di Milano.....	31
GIANFRANCESCO LUSINI, Ripristino e integrazione di un documento storico in gə'əz: Pistoia, Biblioteca Forteguerriana, ms. Martini etiop. 1 .....	55
CLAUDIA TAVOLIERI D'ANDREA, Adulis nella <i>Storia ecclesiastica</i> di Giovanni di Efeso .....	77
R.K.K. RAJARAJAN, Pallava Vestiges in South Pennāru Basin .....	101
SHYAM MANOHAR PANDEY, Sufi Dimensions in Malik Muhammad Jāyāsī's <i>Padmāvat</i> .....	119
MAURIZIO RIOTTO, <i>And Thou Shalt be a Dispersion in All Kingdoms of the Earth: The Korean Diaspora</i> in South-Korean Scholarship .....	143
GALA MARIA FOLLACO, Close yet Far: Fractured Identities in Nagai Kafū's American Writings .....	173

### Note e Discussioni

GIANFRANCESCO LUSINI, Il 'paesaggio ecclesiastico' in Etiopia. Riflessioni intorno a un recente contributo .....	193
ROMOLO LORETO, Preliminary Report of the 2014 Excavation Season at BMH2 (Bimah, Sultanate of Oman) .....	207
MARIA VITTORIA FONTANA, The Umayyad 'Cruciform' Domed Halls at Kūfā and 'Ammān Compared with the Plans of the Sasanian Fire Temples ( <i>čahār tāqs</i> ) .....	215

### Recensioni

Gian Claudio Batic, <i>A Grammatical Sketch of Bure</i> (Sergio Baldi) .....	223
--	-----

Sina Tezel, <i>Arabic Borrowings in Šūrayt/Ṭūrōyo within the Framework of Phonological Correspondences in Comparison with other Semitic Languages</i> (Riccardo Contini) .....	224
Rainer Voigt (hrsg./ed.), »Durch Dein Wort ward jegliches Ding!« »Through Thy Word All Things Were Made!« 2. Mandäische und samaritanistische Tagung / 2 <sup>nd</sup> International Conference of Mandaic and Samaritan Studies. Zum Gedenken an Rudolf Macuch (1919-1993) (Riccardo Contini) .....	227
Giovanni Garbini, <i>Il poema di Baal di Ilumilku</i> (Alfredo Criscuolo) .....	231
Claudine Salmon, <i>Ming Loyalists in Southeast Asia. As Perceived through Various Asian and European Records</i> (Oliviero Frattolillo).....	232
Angela Schottenhammer (ed.), <i>Tribute, Trade and Smuggling. Tributo, Comercio y Contrabando. Commercial, Scientific and Human Interaction in the Middle Period and Early Modern World. Interacciones Comerciales, Científicas y Humanas en el Mundo de la Edad Media y Moderna</i> (Ubaldo Iaccarino) .....	234
<b>Libri ricevuti</b> .....	237

## NOTE E DISCUSSIONI

GIANFRANCESCO LUSINI

**Il ‘paesaggio ecclesiastico’ in Etiopia.  
Riflessioni intorno a un recente contributo**

In un nuovo volume della serie ‘Supplement to *Aethiopica*’<sup>1</sup> si possono leggere i risultati di un *workshop* organizzato nel luglio 2011 nell’ambito del progetto europeo Ethio-SPaRe (Cultural Heritage of Christian Ethiopia: Salvation, Preservation and Research), diretto e coordinato da Denis Nossnitsin (Università di Amburgo), cui si deve anche la cura editoriale di questa raccolta di studi. Come ormai universalmente noto, Ethio-SPaRe (<http://www1.uni-hamburg.de/ethiostudies/ETHIOSPARE/>) è una poderosa iniziativa scientifica incentrata sulla digitalizzazione, catalogazione e descrizione di importanti – e fin qui più spesso ignorate – collezioni di manoscritti tuttora in possesso di chiese e conventi del Təgray (Etiopia settentrionale). Il complesso di ricerche di ‘campo’ e di ‘laboratorio’ che Ethio-SPaRe ha messo in moto, sostenuto da un gruppo scientifico internazionale, sta segnando in maniera positiva il panorama degli studi sulla civiltà dell’Etiopia cristiana medievale ed è destinato ad avere un impatto di lunga durata, perché la mole di dati nuovi così prodotta, allargando considerevolmente la base documentaria della ricerca, fornisce la materia prima per una quantità di analisi integrative di quanto già noto. Come il precedente e pregevole volume della serie (Nossnitsin 2013a), che contiene un preciso rendiconto delle missioni di Ethio-SPaRe, questa pubblicazione non è solo uno strumento di conoscenza, ma anche un’occasione per riflettere su metodo e finalità del lavoro storico-filologico sull’Etiopia cristiana medievale. In particolare, la raccolta di studi propone l’applicazione al caso etiopico di una nuova categoria concettuale, denominata *ecclesiastic landscape*, implicitamente confidando nel fatto che essa possa contribuire alla miglior comprensione dei fatti storici.

---

<sup>1</sup> Denis Nossnitsin (ed.), *Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia. Proceedings of the International Workshop Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia: History, Change and Cultural Heritage, Hamburg, July 15-16, 2011* (Supplement to *Aethiopica*, vol. 2). Harrassowitz Verlag, Wiesbaden 2013, 188 pp. ISBN 978-3-447-10102-8.



In via preliminare, occorre osservare che la nozione di *ecclesiastic landscape*, in sé molto innovativa, anche al di fuori del contesto storico-geografico dell'Etiopia cristiana medievale, non è oggetto specifico di nessuno dei contributi di questa raccolta. Conseguentemente, al lettore è richiesto di elaborare una propria declinazione del concetto, partendo dalla propria esperienza e dallo studio degli otto contributi qui pubblicati. Significativamente, a partire dal saggio d'apertura (Denis Nosnitsin, *Ecclesiastic Landscape of North Ethiopia: Remarks on Methodologies and Types of Approach*, pp. 3-13), *ecclesiastic landscape* alterna in modo quasi sinonimico con *cultural landscape*, concetto ormai abbastanza familiare negli studi storici, che discende dall'idea progressiva e consolatoria per cui le comunità di uomini sono capaci di modellare la natura circostante e di creare un ambiente che non è solo naturale né solo umano, ma una felice ed estetica combinazione dei due elementi. In particolare, lo studio di un *ecclesiastic landscape* dovrebbe portare alla conoscenza delle forme storicamente attestate dell'insediamento di uno o più gruppi religiosi all'interno di un territorio marcato principalmente dalla presenza dell'istituzione ecclesiastica, considerata come un elemento che ha contribuito in maniera determinante a definire lo spazio circostante, tenendo conto dei fattori ambientali (orografia, idrografia, vegetazione), economici (sfruttamento del suolo), sociali (forme del rapporto di lavoro agricolo), politici (accordo o conflitto tra *leadership* civile e autorità monastiche), ecc.

L'altro concetto che si collega strettamente a quello di *landscape*, intenzionalmente usato come suo complemento logico nel contributo di Nosnitsin, è quello di *network* o *réseau*, cioè l'insieme delle interconnessioni stabilite in una determinata fase storica tra una sede monastica principale e le sue dipendenze sparse su un territorio più o meno vasto, che con la 'casa madre' hanno intrattenuto un rapporto consapevole di 'filiazione'. Di questo rapporto è possibile individuare tracce o segnali di vario tipo: nella letteratura agiografica, nelle genealogie monastiche, nei documenti politico-giuridici, nelle tipologie architettoniche, nelle manifestazioni artistiche, ecc. Significativamente, Nosnitsin sottolinea a buon diritto come questo genere di ricerche richieda «a good orientation in Ethiopia's cultural landscape, ability to make the way through the complications of the local history and historical geography, and sufficient knowledge of the local languages and cultures» (*ibidem*, p. 6). Ciò riaffermato, nel saggio si enunciano i principi metodologici che hanno ispirato il lavoro di Ethio-SPaRe, incentrato sullo studio dei manoscritti religiosi e delle biblioteche monastiche: 1) la necessità di un'impostazione sistematica, che comprenda le piccole comunità di un dato territorio accanto a quelle culturalmente più prestigiose e storicamente più rilevanti; 2) l'esigenza di un lavoro intensivo su spazi geografici limitati, tenendo conto anche di sedi ecclesiastiche fin qui semiconosciute, se non del tutto ignorate; 3) la preferenza accordata allo studio complessivo di biblioteche monastiche, scartando l'idea di una trattazione dedicata esclusivamente a singoli oggetti e valorizzando l'opposto concetto

per cui ogni manoscritto, pur essendo un *unicum* in sé, fa parte di un sistema relazionale che comprende almeno la collezione che lo contiene; 4) la ricerca di testi letterari e documentari precedentemente ignoti o di scarsa attestazione come imprescindibile esigenza del lavoro critico-testuale; 5) la particolare, ovvia e comprensibile, attenzione per i manufatti ascrivibili ad età anteriore al XVI sec., che – opportunamente indagati – portano in sé di regola una grande quantità di dati significativi; 6) la storia dell'istituzione ecclesiastica attraverso l'esame dei resti archeologici rinvenibili nel territorio circostante, dei *paraphernalia* gelosamente custoditi dal clero locale, delle fonti orali escusse attraverso interviste dirette a monaci o eruditi laici di tradizione; 7) lo studio della collocazione di una singola sede all'interno del *network*, di volta in volta fatto di relazioni gerarchiche, politiche, economiche, in cui il gruppo religioso si è trovato ad agire.

Questa impeccabile impostazione 'olistica' della ricerca, perfettamente coerente e del tutto convincente in sé, è così solida da non richiedere nessuna ulteriore precisazione. Semmai, non sarà inutile tenere presenti tutte le implicazioni (e gli eventuali limiti) di un simile approccio. Ci riferiamo, in particolare, al fatto che la ricostruzione di un 'paesaggio ecclesiastico' o 'culturale', per essere il più possibile precisa, deve tener conto di una realtà documentaria che spesso si rivela inaspettatamente articolata e dinamica. Se è vero che gli oggetti, e ancor più le idee che concorrono alla costituzione di uno spazio fisico e mentale, 'viaggiano' da un luogo all'altro, le circostanze storiche che possono aver determinato questi 'trasferimenti' sono soggette a un'ampia gamma di variabili che è compito dello storico di volta in volta individuare e argomentare. L'applicazione di un metodo puramente induttivo, basato sulla sola raccolta di dati archeologici o filologici, se da un lato sembra garantire la massima oggettività alla presentazione di elementi inquadrati in un 'sistema' (la biblioteca, il convento, il *network* monastico, ecc.), dall'altro può generare anche involontarie distorsioni, e in ultima analisi dare luogo a conclusioni fuorvianti.

Ad esempio, il rinvenimento all'interno di una biblioteca monastica di un manoscritto contenente un testo teologicamente controverso può essere sia il segnale che la comunità, a una determinata epoca, si riconobbe in posizioni dottrinarie considerate eterodosse dal clero ufficiale, e conseguentemente entrò a far parte di un *network* di conventi che condividevano le stesse vedute e la stessa *regula*, ma anche la prova di una semplice sopravvivenza all'interno di quella stessa biblioteca di antichi codici, vergati prima che il testo, cadendo in disgrazia, uscisse dal 'canone'.<sup>2</sup> In un altro contesto, la venerazione prestata

<sup>2</sup> Si consideri, ad esempio, il recente contributo (Erho 2012) che ha rivelato l'esistenza di un nuovo testimone della versione etiopica del *Pastore di Erma* (*Herma näbiy*), conservato presso la biblioteca monastica di Tana Qirqos (EMML 8508), in aggiunta ai due fin qui noti, prodotti dallo *scriptorium* di Gundä Gunde (Parma, Bib. Pal., Parm. 3842 e Paris, BnF, Abb. 174). Come noto, la versione dal greco in etiopico di questo testo 'romano' degl'inizi del II sec. si presta a molte considerazioni storico-religiose, collegate alla sua peculiare cristologia arcaica,

da un centro monastico alla figura di un santo storico che visse e operò altrove, può essere tanto la conseguenza di uno speciale legame creatosi a un certo punto tra due comunità, quanto la più circostanziata testimonianza del fatto che un abate, formatosi da bambino alla scuola monastica di un determinato convento, divenuto monaco a centinaia di chilometri di distanza, portò con sé il ricordo degli insegnamenti ricevuti nella prima sede.<sup>3</sup> E ancora, la presenza di un manoscritto illustrato, recante le tracce riconoscibili di una scuola pittorica storicamente definita, può essere di nuovo una spia della partecipazione di un determinato convento a un *network* monastico, ma anche il risultato di fatti storici che non conosciamo e che dobbiamo ancora comprendere,<sup>4</sup> come nel caso dei conflitti militari che indussero spesso i vari abati a trasferire parte dei propri ‘tesori’ di manoscritti in luoghi più sicuri, lontani dai teatri di guerra e al riparo da distruzioni e dispersioni.<sup>5</sup>

---

ma nessuno si arrischierebbe ad affermare, solo sulla base di questi ritrovamenti codicologici, che Ṭana Qirqos e Gundä Gunde abbiano fatto parte, neppure in passato, di un medesimo *network* monastico. L'edizione critica del *Pastore* di Erma, sulla base dei tre testimoni oggi disponibili, è oggetto della tesi di dottorato del dr. Massimo Villa, Università degli studi di Napoli ‘L'Orientale’, e sarà pubblicata nel corso del 2016.

<sup>3</sup> Un caso a dir poco ‘classico’ è quello del culto di Libanos nello Šäwa, rappresentato nella sua forma più evidente dalla ridenominazione di Däbrä ‘Asbo in Däbrä Libanos, come risultato sia di pellegrinaggi di figure carismatiche quali Iyäsus Mo‘a e Takla Haymanot ai *loca sancta* dell’Etiopia settentrionale – *in primis* Däbrä Dammo e, appunto, Däbrä Libanos nel Šämāzana, Akkälä Guzay – sia della volontà politica, coerentemente perseguita e portata a compimento da *aṣe Zär’a Ya‘əqob* (1434-68), di trasferire nello Šäwa l’autorità morale e gerarchica su tutto il monachesimo etiopico.

<sup>4</sup> Mi permetto di rimandare a Lusini (2005b), contenente lo studio di un prezioso Evangelionario illustrato datato 1457/58 e posseduto dal piccolo convento di Däbrä Abunä Bəṣu’ Amlak (Kodadu) nello Šəllima, Sära’e. Il manoscritto proviene da Däbrä Bizän ed è chiuso dal lungo colofone ‘firmato’ da *aṣe Zär’a Ya‘əqob* (1434-68), edito da Bausi (1997: 32-36, doc. 13 I), dal quale si evince che il piccolo cenobio intitolato al santo Bəṣu’ Amlak fu istituito alla metà del XV sec. non come elemento del *réseau* eustaziano, ma come punto di riferimento politico-religioso dei nuovi abitanti dello Šəllima, provenienti da altri distretti del Ḥamasen e indotti a occupare le terre a sud-ovest di Asmära dalle direttive politiche del sovrano, orientate alla piena integrazione nel Regno cristiano delle terre a nord del Märäb.

<sup>5</sup> Basti considerare il grande rivolgimento politico-militare prodotto nella prima metà del XVI sec. dal *ḡihād* di Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī (detto il Grañ) e alle conseguenze, difficilmente calcolabili, che esso deve aver avuto sulla conservazione e redistribuzione dei manoscritti cristiani superstiti all’interno dei conventi rimasti in piedi dopo il 1543, per cui l’attuale ubicazione di alcuni codici particolarmente antichi potrebbe essere il risultato di trasferimenti e operazioni di salvataggio condotte all’epoca di quelle devastazioni (si veda, ad esempio, Sergew 1987-88: 5-9). La prassi dev’essersi ripetuta molto spesso e fino a tempi recentissimi, stando alle dichiarazioni di *abba* Abrəham, abate di Däbrä Q<sup>w</sup>əsq<sup>w</sup>am nello Šəllima, Sära’e, che negli anni 1992-93, al termine del trentennale conflitto etio-eritreo, testimoniò che una parte dei codici del convento era stata da tempo trasportata e nascosta altrove, al fine di salvaguardarne l’integrità: Bausi, Lusini (1992: 18).

In definitiva, è la nozione stessa di *landscape* che finisce per risultare sfuggente se viene basata soltanto sulla documentazione rinvenibile attualmente all'interno di una determinata istituzione ecclesiastica, senza tener conto dei sommovimenti anteriori che possono aver prodotto la situazione presente. In altre parole, anche il *landscape*, come tutte le nozioni storiche, è stratificato e la messa in relazione degli elementi che concorrono a costituire il quadro esistente a una determinata epoca deve tener conto delle varie dinamiche che hanno interessato le fonti, mentre allo studioso è richiesto di ricostruire, nei limiti del possibile, le singole fasi culturali di cui la documentazione superstite continua a recare traccia.

A questo genere di riflessioni, sostanziato da una sintesi accurata dei dati fin qui noti, contribuisce validamente il secondo articolo (Antonella Brita, *Ecclesiastic Sites of the Nine Saints and Monastic Networks*, pp. 25-47), dedicato a uno dei più problematici capitoli della storia religiosa d'Etiopia, quello che per tradizione e convenzione attribuisce la fondazione delle più antiche istituzioni monastiche etiopiche ai cosiddetti 'Nove Santi', evangelizzatori stranieri venuti da Rom (Bisanzio) in età aksumita, tra il IV e il VII sec., a ciascuno dei quali si richiama il clero di altrettante sedi cenobitiche del Təgray. In questo contributo, che conferma e corrobora le conclusioni di una precedente e importante monografia (Brita 2010), partendo dalla ricognizione dei siti monastici e da un rigoroso esame filologico delle fonti agiografiche, l'autrice arriva a dimostrare persuasivamente che il mito dei 'Nove Santi' come gruppo coordinato di evangelizzatori stranieri dell'Etiopia è stato elaborato nel tempo e ha conosciuto fasi diverse, mentre il *network* di età aksumita che per decenni è parso agli studiosi europei di poter ricostruire è frutto in realtà di una lunga e complessa costruzione ideologica, legata a vicende interne all'Etiopia e talora lontane più di mille anni dai fatti cui le stesse fonti agiografiche pretendono di riferirsi.

Con atteggiamento equilibrato, indispensabile nella professione filologica, l'autrice può affermare che le conclusioni dello studio «do not imply that the Nine Saints never existed, nor that they did not take part in spreading Christianity in the Aksumite kingdom» (*ibidem*, p. 40), ma certamente confermano che «the available written sources cannot be taken into account for a true reconstruction of the ancient Ethiopian monasticism» (*ibidem*), di fatto – anche se non espressamente – prendendo le distanze dal pensiero di quanti dalla natura mitopoietica dei racconti agiografici vorrebbero dedurre l'inesistenza totale dei contesti, oltre che dei fatti, cui quelle narrazioni si riferiscono.<sup>6</sup> In real-

<sup>6</sup> Per un confronto ravvicinato di posizioni sensibilmente diverse, se non opposte, rimandiamo a Munro-Hay (2005: 164): «it seems that, as with the literature, so with the art – nothing can be traced that confirms the reputed age of Ethiopia's Nine Saints», e Lusini (2005a: 93): «the radical scepticism toward the reliability of the hagiographic tradition doesn't take into account the possibility, in some cases already proved, that certain texts could have been written again or updated several centuries after their first draft».

tà, l'antichità del culto prestato ad alcuni dei personaggi che furono poi iscritti nel ciclo agiografico dei cosiddetti 'Nove Santi' è un fatto storicamente dimostrabile, perché qualche rivolo di un'elaborazione letteraria prodotta intorno a loro fin da età aksumita sembra esser giunto fino a noi. Lo prova il *dərsan* dedicato ai 'santi padri' da Luləyanos, *epiṣqoṣos* di Aksum (Getatchew 1985), trasmesso da manoscritti antichi e autorevoli,<sup>7</sup> in cui è testimoniata la devozione di un ecclesiastico etiopico di epoca tardoantica verso i santi Gärima, Yəm'ata e Goba (Guba). La datazione del testo alla fase aksumita del cristianesimo etiopico, già proposta dall'editore, può essere mantenuta, tenuto conto sia della possibilità che l'autore abbia utilizzato una recensione del Nuovo Testamento più antica del *textus receptus*,<sup>8</sup> sia del rapporto di 'contemporaneità' che sembra intercorrere fra Luləyanos e i 'santi padri' cui egli dedicò la sua omelia.<sup>9</sup> Dunque, più che di 'ombre di santi' (Munro-Hay 2005) sarebbe più giusto parlare di santi finiti in un 'cono d'ombra', perché le più antiche narrazioni che li riguardavano saranno state oscurate, come la massima parte della produzione letteraria di epoca aksumita, dagli accadimenti politico-culturali successivi al 1270, che hanno comportato 'perdite', 'sostituzioni' o 'revisioni' testuali (Bausi 2005: 168)<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> L'edizione di Getatchew (1985) è basata su due codici: EMMML 1763, ff. 258<sup>r</sup>-259<sup>r</sup>, da Ḥayq Ḍṣṭifanos, e London, BL, Or. 8192, ff. 119<sup>v</sup>-120<sup>v</sup>. A questi si devono aggiungere almeno altri due testimoni: EMMML 8509, ff. 139<sup>r</sup>-140<sup>r</sup>, da Ṭana Qirqos, descritto e studiato in Sergew (1987-88) di cui anche Fiaccadori (1989: 150, 161-63); e un 'nuovo' manoscritto (in realtà un faldone di antiche pergamene nel quale sono stati riconosciuti resti di almeno quattro diversi codici databili al XIV sec.) che fa parte del database di Ethio-SPaRe con la sigla UM-046 (*olim* C3-IV-71), ff. 217<sup>b</sup>-218<sup>b</sup>, da 'Ura Qirqos (Nosnitsin 2013a: 3-8). Dunque, anche la conoscenza del *dərsan* di Luləyanos, come in altri casi di testi tardoantichi superstiti, è stata veicolata da quella manciata di codici trecenteschi (stando alla datazione comunemente accolta), di contenuto omiletico e agiografico, che permettono di risalire a una fase cruciale della storia letteraria etiopica, «a transitional moment from the pure preservation of Aksumite heritage ... to the constitution of a more recent *corpus*» (Bausi 2005: 169).

<sup>8</sup> Si veda la parafrasi del passo di 1Cor 9,22 («mi sono fatto tutto a tutti, per salvare ad ogni costo qualcuno», τοῖς πᾶσιν γέγονα πάντα, ἵνα πάντως τινὰς σώσω), cui Luləyanos allude con il passo ዝንቱ፣ ለኩሉ፣ ተገብረ፣ ከመ፣ ኩሎ፣ ውስተ፣ ፍኖተ፣ መድኅኒት፣ ያዕርግ፣, «questi (*sc.* Yəm'ata) si è fatto per tutti, per far ascendere tutti sulla via della salvezza» (Getatchew 1985: 387, l. 13 - 388, l. 2), apparentemente senza tener conto del *textus receptus* ለኩሉ፣ በግዕዝ፣ ኩሉ፣ ተለውኩ፣ ወገበርኩ፣ ከመ፣ አስተጋብኤሙ፣ ለኩሎሙ፣ መንገዴየ፣ ወአድኅኖሙ፣, «mi sono dedicato a tutti, secondo la natura di ciascuno, e ho fatto in modo di raccogliere tutti presso di me e di salvarli».

<sup>9</sup> Se si accetta di interpretare in questo senso l'espressione ውብነ፣ ይእዜሂ፣ እለ፣ ንርእዮሙ፣ በአዕይንቲኑ፣, «abbiamo tuttora (come padri) quelli che vediamo con i nostri occhi» (Getatchew 1985: 389, ll. 11-12).

<sup>10</sup> Per un altro, possibile esempio concreto di questa dinamica, rimandiamo alla successiva nota 14, in cui sono discussi materiali testuali offerti da un altro dei contributi raccolti nel volume in esame.

Uno dei più celebri, e meglio conosciuti, *network* monastici dell'Etiopia medievale è quello promosso dai discepoli di Ewostatewos di Däbrä Šärabī (1273-1352), al quale è dedicato il successivo contributo (Michael Gervers, *Finding the 'Ewostateans*, pp. 49-59). Accanto alla sintesi dei dati storici analizzati dagli studiosi europei nell'arco di un secolo, che hanno permesso di ricostruire buona parte dell'orizzonte 'eritreo' in cui si mossero i discepoli del santo, l'autore presenta materiale documentario inedito e prezioso, ancor oggi custodito a Däbrä Šärabī (dove Ewostatewos si formò e pose le premesse della propria esperienza religiosa) e in altri luoghi del Təgray (figg. 5-18). Ciò non sorprende, considerato che il movimento di Ewostatewos ebbe origine proprio dal Təgray, e che l'espansione della sua regola a nord del Mārāb, nella seconda metà del XIV sec., fu il risultato di un duplice conflitto che oppose i *däqiqä ewostatewos* sia ai sovrani cristiani d'Etiopia, sia – di conseguenza – alle componenti filo-monarchiche del monachesimo tigrino.

Lo studio, che questo contributo presenta in via preliminare, delle 'memorie' eustaziane anche nelle regioni del Təgray dalle quali il movimento trasse origine, permette sicuramente di completare il quadro delle nostre attuali conoscenze sul *landscape* eustaziano. Tuttavia, non si può tacere il fatto che questo articolo indica in maniera compiuta il limite oltre il quale la ricerca sul 'paesaggio ecclesiastico' perde di fondamento e si addentra in una rischiosa foresta di fraintendimenti e di equivoci. In primo luogo, che Däbrä Šärabī abbia fatto parte del *network* eustaziano delle origini è un fatto noto da gran tempo e già messo in evidenza da una quantità di pubblicazioni. Viceversa, affermare che «in view (...) of the increasing evidence for the order's continuing presence in Təgray, we are not prepared to confirm the current belief that 'Ewostatetan monasticism reached its apogee in Eritrea» (p. 57) richiede una certa dose di coraggio, visto che la documentazione filologica fin qui nota ci restituisce esattamente il quadro di cui l'autore vorrebbe dubitare.<sup>11</sup> Non è da escludere che all'origine dell'equivoco vi sia una incomprendimento delle stesse fonti gə'əz, come autorizza a credere l'affermazione: «Bäkimos [fig. 6] was the spiritual father of Filpos (1322-1406) [fig. 7], founder of the Eritrean monastery of Däbrä Bizan» (p. 52). Il lettore avido di nuove informazioni, e in grado di leggere il gə'əz, andrà subito a cercare le due immagini menzionate e riferite ad altrettanti personaggi etiopici, rispettivamente Bäkimos (a p. 149, fig. 6) e Fil(ə)pos (a p. 150, fig. 7), e trovandovi due riproduzioni di pregevoli codici dei secc. XIV-XV resterà sorpreso. Infatti, la prima delle due illustrazioni si riferisce al f. 118<sup>v</sup> del codice EMMML 7602, una copia antica degli *Atti*

<sup>11</sup> Ad eccezione di Däbrä Šärabī, punto di partenza della formazione religiosa di Ewostatewos e della sua predicazione, prima dell'esplosione della crisi e del conflitto (intorno al 1337), e di Däbrä San nel Ἐnfraz, Bägemdər, tutti i conventi che hanno fin qui restituito tradizioni agiografiche riferibili all'*entourage* eustaziano sono in Eritrea: Däbrä Maryam, Däbrä Bizän, Däbrä Dəmaḥ, Ἐnda Abba Buruk, Ἐnda Abba Yonas, ecc.

*dei Santi (Gädlä Qəddusan)*<sup>12</sup> verosimilmente ancora conservata nella chiesa di Maryam Şəyon sull'isola di Tulluu Guddoo, Lago Zway. Vi è ritratto il personaggio di nome Bäkimos (ሥዕለ፡ ቅዱስ፡ አባ፡ በኪሞስ፡), la cui *Vita* occupa i successivi ff. 119<sup>a</sup>-123<sup>c</sup> (ገድል፡ ወስምዕ፡ ዘቅዱስ፡ አባ፡ በኪሞስ፡ ፈላሲ፡ ወመስተጋድል፡). Questi, ovviamente, non ha nulla a che vedere con il monaco etiopico che fu discepolo di Ewostatewos e suo primo successore come abate di Däbrä Şärabi, perché si tratta del noto santo egiziano la cui commemorazione ricorre nel *Sinassario (Sənkəssar)* l'11 di *tahśas*.<sup>13</sup> La seconda illustrazione si riferisce a un codice conservato a Däbrä Şärabi e contenente gli *Atti apocrifi degli Apostoli (Gädlä ḥawaryat)*, di cui è riprodotto il f. 19<sup>f</sup> con l'*incipit* della *Vita di Filippo (ዝንቱ፡ መጽሐፈ፡ ስብኩቱ፡ ለፊልጶስ፡ ሐዋርያው፡ ለእግዚእን፡ ኢየሱስ፡ ክርስቶስ፡)*, ovvero l'affabulazione relativa all'apostolo e martire, crocifisso – secondo la tradizione – a Hierapolis in Frigia verso l'anno 80 d.C. (le cui reliquie sono conservate in una notissima basilica romana), ma che con il trecentesco santo etiopico, fondatore del convento eritreo di Däbrä Bizän, condivide soltanto il nome. È chiaro che simili incertezze sull'uso più appropriato della documentazione non garantiscono che si possa approdare a una definizione convincente del *landscape* o del *network* dei *däqiqä ewostatewos*.

All'altro, fondamentale capitolo della storia del monachesimo etiopico medievale, quello costituito dalla vicenda dei *däqiqä əstifanos*, seguaci della predicazione e della regola del monaco Əstifanos di Dabrä Kaswa (1397/98-1444), è dedicato il contributo di Denis Nosnitsin (*New Branches of the Stephanite Monastic Network? Cases of Some Under-Explored Sites in East Təgray*, pp. 61-88). L'autore prende le mosse dalla consapevolezza che la storia del movimento successiva alla fine del conflitto aperto con i re e i metropolitani, negli anni del regno di *aşe Na'od* (1494-1508), non è mai stata adeguatamente indagata, mentre la stessa estensione geografica del *network* monastico stefanita non è ancora del tutto chiara, sebbene si abbia notizia di altri cenobi del Təgray orientale che hanno sviluppato nel tempo collegamenti con Gundä Gunde, su tutti Asir Mätira Maryam e Dibo Maryam, nel *wäräda Kələttä Awla'lo*, a sud-est di 'Addigrat e a considerevole distanza dal principale centro stefanita.

Fra le numerose istituzioni ecclesiastiche (conventi, chiese, cappelle) visitate nel quadro del programma di ricerca Ethio-SPaRe, negli anni 2010-12, alcune hanno dato prova di possedere manufatti – principalmente manoscritti, ma anche pitture e *tobot* – il cui esame ha permesso all'autore di questo saggio di dimostrare il loro legame con Gundä Gunde. Nel caso dei codici, sono più

<sup>12</sup> Così, più esattamente, deve essere denominata questa raccolta, per distinguerla da quella sostanzialmente diversa, chiamata *Atti dei Martiri (Gädlä Säma'tat)*: Bausi (2002: 6).

<sup>13</sup> Grébaut (1927: 721-28). Per qualche altro codice del *Gädlä Qəddusan*, contenente la *Vita* di Bäkimos, si vedano almeno (senza alcuna pretesa di completezza) Zotenberg (1877: 167a), ms. BnF, Éth. 112 [= Z 126], f. 107<sup>v</sup>, e Six (1994: 485), ms. UuLB Halle, Yb 4<sup>o</sup>7 [= 249], ff. 21<sup>v</sup>a-24<sup>v</sup>a.

spesso le scritte avventizie (*subscriptions, additiones, notae possessionis*) che, lette e interpretate, hanno rivelato l'esistenza di accenni a fatti o personaggi riferibili all'*entourage* stefanita, in particolare alla figura di Mäzgäbä Šellase che per tutta la seconda metà del XVII sec. fu abate di Gundä Gunde e si adoprò molto per fare del suo convento un punto di riferimento per la popolazione e per i gruppi dirigenti del Təgray nord-orientale, nei *wäräda* Gulo Mākāda e Ganta Afäšum.

Questo saggio fornisce indubbiamente un formidabile contributo di conoscenza allo studio delle tradizioni monastiche tigrine. Decine di manoscritti sono stati ispezionati e la loro puntuale e impeccabile analisi è stata messa a frutto per giungere a una ricostruzione plausibile dei fatti. Così, di numerosi codici è stato possibile determinare l'origine o da Gundä Gunde o da sedi ecclesiastiche che con quel convento stabilirono, a un certo punto della loro vicenda, un qualche rapporto. E tuttavia, resta quanto meno da chiedersi se i manoscritti oggi posseduti da una determinata sede ecclesiastica lo siano stati anche in un passato più o meno remoto, e quindi se essi possano con certezza essere annoverati *ab antiquo* nel patrimonio dell'istituzione religiosa che attualmente li conserva. L'evenienza di circostanze accidentali che abbiano portato un manufatto da una parte all'altra di un determinato contesto geografico non può essere *a priori* scartata in favore della tesi per cui la sua presenza in una certa biblioteca provverebbe l'appartenenza di questa a un preciso *network* monastico. Lo splendido Evangelario della chiesa di Maryam Ḥaränät Gäbäzäyti (MHG-004) è certamente il prodotto di uno *scriptorium* influenzato da Gundä Gunde dal punto di vista delle consuetudini artistiche (figg. 1-2, p. 155) e dei rapporti gerarchici (fig. 3, p. 156), ma è difficile affermare con sicurezza che la presenza del manoscritto lì dove esso è attualmente conservato possa provare che quel luogo di culto è stato, in qualche momento della sua storia, un componente del *network* stefanita, considerato – tra l'altro – che l'inventario di suppellettili liturgiche e di libri al f. 14<sup>v</sup> a elenca manufatti e codici di cui non vi è traccia nella moderna chiesetta, mentre l'*incipit* dello stesso breve testo recita espressamente **ገዋዮ ፡ ቅድሳት ፡ ወመጸሐፍት ፡ ዘጊደሬ ፡ ወዘ ፡ ፈልፈል ፡**, con due riferimenti topografici, Gidäre e Fälfäl, al momento del tutto sconosciuti e senza rapporto evidente con la denominazione di Maryam Ḥaränät Gäbäzäyti.

Il contributo di Stéphane Ancel (Historical Overview of the Church of 'Addiqäharsi Päraqlitōs (*wäräda* Gulo Mākāda): Site, Traditions and Library, pp. 91-105) esplora per la prima volta il notevole patrimonio manoscritto di una chiesa (propriamente *däbr*) che in precedenza non era mai stata oggetto di ricerche storico-filologiche, ma che si trova in un'area d'intensa attività culturale fin da età etio-sabea e aksumita, come rivelano significativi ritrovamenti di antichità archeologiche ed epigrafiche. I risultati dell'analisi sono notevoli, a partire dall'individuazione di almeno sei manoscritti, il più antico dei quali databile al XVI sec. (AP-046), che si sono rivelati «testimonies of a previously



unknown hagiographic tradition of the group of saints called *Ṣadəqan zä-Ṕäraqliṭos* “the Righteous ones of the Paraclete” or *Säma ‘tatä Ṕäraqliṭos* “the Martyrs of the Paraclete”» (*ibidem*, p. 91). Si è aggiunto, così, un nuovo anello alla catena degli *Ṣadəqan*, l’altro gruppo di pretesi evangelizzatori dell’altopiano etio-eritreo in età aksumita, la cui venerazione ha affiancato a più riprese quella dei ‘Nove Santi’.

L’autore tenta anche una prima definizione dei rapporti stemmatici fra i sei testimoni, appuntando la propria attenzione sull’*incipit* dell’ottavo miracolo (relativo a una donna cieca), che contiene la frase **እንዘ፡ ይመርሱዋ፡ በሐልፍ፡** «which is not clear, and was not clear also for the copyists» (p. 103). Dalla chiara esposizione di Ancel si evince che il passo si è mantenuto inalterato, insieme alla sua difficoltà testuale, almeno fino al XVIII sec., perché compare ancora in questa forma non solo in AP-046 (XVI sec.), ma anche in AP-045 (datato 1737). Successivamente, *bähalf*, che risultava incomprensibile, fu emendato in *bähabl* per ottenere il significato «mentre la guidavano con una corda». La riproduzione del f. 68<sup>b</sup> di AP-046 (fig. 33, p. 176) permette di individuare in questa pagina un momento significativo della vicenda testuale, per la presenza simultanea del testo originale e della successiva correzione. A giudicare dal tratto paleografico delle due lettere aggiunte al margine (ብ accanto a ሐ nella riga superiore, ሐ accanto a ፍ nella riga inferiore) in sostituzione di quelle considerate frutto di svista (evidenziate e isolate da una linea circolare), l’emendamento si deve a un amanuense del XVIII-XIX sec., che in tal modo risolse la difficoltà e ispirò i copisti di AP-019 e AP-050 (XX sec.). Un elemento innovativo è costituito dalla rielaborazione del passo operata dall’autore di AP-022 (XIX sec.), scriba di qualche pretesa e forse incuriosito dalla correzione che leggeva proprio in AP-046, al punto da creare un testo che tenesse in qualche conto anche la lezione *bähalf*, ben leggibile accanto alla successiva correzione.<sup>14</sup> Pertanto, egli pensò di metterla in rapporto col verbo

<sup>14</sup> Resta da capire se *bähalf* sia davvero un errore o se il termine *half* abbia avuto in passato un qualche significato connesso con una radice che non pare estranea al vocabolario gə‘əz: Dillmann (1865: 70b) e Leslau (1991: 229b). Se poi si considera la possibilità, in sé del tutto ovvia, che *bähalf* non sia altro che una variante grafica per *bäḥalf*, si può osservare la presenza in sabeo di ben tre declinazioni semantiche della radice ḤLF (Beeston, Ghul, Müller, Ryckmans 1982: 60). Tra queste ḤLF II ha il valore di «gate of a town; region, vicinity of a town; the outside of s.t.». Sulla base di quest’ultima accezione, *bäḥ/half* potrebbe essere davvero un’espressione avverbale, nel senso di ‘all’esterno, al di fuori (della città o della regione)’, e quindi un residuo di una fase linguistica antica, diciamo pure aksumita, un relitto lessicale che, molti secoli dopo, i copisti non furono più in grado di capire. Tutto ciò ammesso, la frase **እንዘ፡ ይመርሱዋ፡ በሐልፍ፡** «mentre la guidavano fuori della città/regione» potrebbe risalire ad una fase della storia di questo testo anteriore a quel lungo periodo della storia linguistica etiopica (secc. VII-XII) durante il quale una parte del vocabolario del gə‘əz andò smarrita insieme all’uso vivo della lingua. In tal caso, dovremmo ai copisti di AP-046 e AP-045 la conservazione di una lezione originaria, che ha scatenato nei successivi filologi il bisogno di restituire senso a una frase resa ormai oscura dalle trasformazioni storiche della lingua.

*haläfä*, per ottenere, infine, il non impeccabile እንዘ፣ የሐልፍዋ፣ ይመርሱዋ፣ በሐብል፣ «mentre la facevano passare, guidandola con una corda», accettato anche dal recentissimo AP-034.<sup>15</sup>

Di analogo tenore è il contributo successivo di Vitagrazia Pisani (Manuscripts and Scribes of the Church of Däbrä Gännät Qəddəst Šəllase Mədrä Ruba [Gulo Mäkäda], pp. 107-17), dedicato a un'altra sede ecclesiastica tigrina fin qui pressoché sconosciuta, di cui vengono proposte sia la ricostruzione generale delle principali vicende storiche, sia la descrizione della collezione manoscritta, sia l'analisi di alcuni codici giudicati di particolare rilievo e interesse. Con studio già accurato, sebbene di natura preliminare,<sup>16</sup> l'autrice giunge brillantemente a identificare l'attività di uno scriba, Wäldä Muse, che fu assai attivo a Mədrä Ruba Šəllase e dintorni nella seconda metà del XIX sec., in particolare negli anni in cui regnava *aše* Yoḥannəs IV (1872-89) e il seggio metropolitano era occupato da *abunä* Atnatewos (1869-76). Questi dati cronologici così precisi contribuiranno a una miglior conoscenza del contesto storico in cui Wäldä Muse si trovò ad agire, perché gli anni fra il 1869 e il 1875 (tra l'arrivo di Atnatewos, nello stesso momento in cui Yoḥannəs diventò padrone del Təgray, e gli inizi della crisi politico-militare nei rapporti fra Egitto ed Etiopia) videro probabilmente una forte intesa fra le due autorità in chiave anti-cattolica e anti-coloniale. L'esigenza di una riforma morale e liturgica della Chiesa, promossa dal metropolita, e la speciale attenzione del sovrano, originario del Tämben, per le regioni dell'Etiopia settentrionale lasciano almeno ipotizzare che in quel torno di tempo le istituzioni ecclesiastiche del Təgray abbiano conosciuto un significativo *revival*, di cui Wäldä Muse, con la sua attività di copista, sembra essersi reso zelante interprete.

Il successivo lavoro di Denis Nosenitsin (The Charters of the Four Gospels Book of Dabra Ma'šo, pp. 119-31), ultimo della raccolta di studi, si ricollega per alcuni aspetti al precedente e ripropone di fatto la questione cruciale dell'attendibilità dei documenti politico-giuridici che per consuetudine vengono trasmessi all'interno dei codici etiopici, particolarmente nel caso in cui vi sia un forte divario cronologico fra l'età del codice e/o delle sue scritture e l'epoca presunta dei fatti esposti. Il testo che qui viene edito, tradotto e commentato si trova ai ff. 74<sup>v</sup>b-75<sup>v</sup>b di un Evangelionario (MY-008), databile agli

<sup>15</sup> Il copista di AP-022 aggiunge subito prima anche le parole ወመጽአት፣ ምድረ፣ መንበር፣, che apparentemente valgono per «ed ella arrivò nella terra del trono». In via ipotetica, l'autore del saggio acutamente mette l'espressione in rapporto col *mänbärü tabot* dedicato agli *Šadaqan*, ma non è da escludere si possa trattarsi di un riferimento topografico alla provincia storica del Mänbär[ta] (Mämbäarta Wämbäarta), a sud-est del *wäräda* Gulo Mäkäda.

<sup>16</sup> Per inciso, diremo che nelle due scritture apposte sull'illustrazione della 'Vergine col Bambino' di MR-001, f. 2<sup>v</sup>, ምስል፣ ፍቁር፣ ወልዳ፣, «col suo diletto Figlio», e ተማኅህ፣ ገብርኪ፣ ረምሐ፣ ሥላ [ሴ፣], «ha confidato il tuo servo Rämḥa Šəlla[se]», probabilmente non c'è una perdita di testo (p. 111), perché si tratta di formule stereotipate, che compaiono normalmente in questa forma sintetica.

anni del regno di *aše* Dawit II (1379/80-1413) e conservato nella chiesa di Yohannēs Dābrā Ma‘šo (*wärāda* Gulo Mākāda). Il codice, di straordinario interesse sotto ogni aspetto codicologico e filologico, è già stato oggetto di studi dettagliati da parte dello stesso autore, che ha pubblicato almeno una delle dodici *additiones* riportate all’interno del manoscritto.<sup>17</sup> Qui vengono presentati testo etiopico, traduzione e commento di una «lengthy collection of charters that has been ascribed to the scribe Wäldä Muse who was active in the area of Mədrā Ruba, close to Dābrā Ma‘šo, between 1865 and the 1890s» (*ibidem*, p. 119). Si tratta di cinque diversi documenti (il cui testo non è sempre del tutto perspicuo), uniti in un’unica scrittura e riguardanti attività economiche e liturgiche svoltesi nel territorio di Dābrā Ma‘šo. Di questi, il primo e il quinto recano un riferimento cronologico interno – sebbene non del tutto coerente – agli anni del regno di *aše* ‘Amdā Šəyon I (1314-44). Dunque, siamo in presenza di un testo vergato nella seconda metà del XIX sec., apposto su un codice anteriore a questa scrittura di circa 450 anni, e che espone fatti, almeno in parte, di circa 500 anni prima. Premesso che documenti di questo tipo «should not be immediately discarded as a nineteenth fraudulence just because they are attested in a recent copy» (p. 125), l’autore conclude in maniera convincente che la raccolta di Wäldä Muse «is representative of a significant corpus of Ethiopian documentary texts which are re-elaborations of older documents» (p. 126).

Un solo articolo può essere definito di taglio non specialistico, quello nel quale Kebede Amare (Churches and Monasteries of Təgray: Cultural Heritage, pp. 15-21) passa velocemente e superficialmente in rassegna alcune questioni che riguardano conoscenza, conservazione e promozione del patrimonio culturale e materiale della Chiesa Ortodossa Təwḥədo d’Etiopia. A parte le ovvietà e i truismi, almeno le incongruenze maggiori vanno segnalate, ad esempio la piatta riproposizione del racconto di *Atti* 8,26-40 con riferimento alla possibile conversione, per opera dell’apostolo Filippo, di un personaggio ‘etiopico’ (ἀνὴρ Αἰθίοψ εὐνοῦκος δυνάστης Κανδάκης βασιλίσσης Αἰθιόπων), che – sulla base della terminologia corrente alla fine del I sec. – dev’essere stato in realtà ‘nubiano’.<sup>18</sup>

<sup>17</sup> Nosnitsin (2012); cfr., a proposito dello stesso manoscritto, *Id.* (2013b). Per una presentazione del materiale codicologico, si veda anche *Id.* (2011).

<sup>18</sup> Per il valore originario di Αἰθίοψ e Αἰθιοπία con riferimento alla Nubia (e per la corretta esegesi di *Atti* 8,26-40), rimandiamo alla trattazione più recente e chiara, fornita da Marrassini (2014: 19-21 e 38-40), cui si può aggiungere la preziosa testimonianza dei *Kephalaia* manichei, redatti in copto alla fine del III sec. (verisimilmente a Madīnāt Māḏi, nel Fayyūm). Qui l’Etiopia è annoverata fra i quattro grandi regni del mondo con l’esatta denominazione storico-politica di ΤΜΝΤΡΡΟ ΝΝΕΞΟΜΙΤΗC, «il Regno di Aksum» (Blois 1992; Tardieu 1992), la sola vigente fino alla metà del IV sec., prima che si registrasse l’allargamento semantico di Αἰθιοπία, promosso e imposto dal re ‘Ezana (r. ca. 330-65/70) in seguito alla conquista aksumita di Meroe.

All'opposto, le prime pagine del volume, quelle firmate da Gianfranco Fiaccadori (Presentation, pp. xi-xvii) contengono una serie di erudite e stimolanti osservazioni sullo stato dell'arte negli studi etiopici, con particolare riferimento alle regioni del Təgray orientale e al ruolo peculiare da esse svolto nella storia dell'Etiopia tardoantica e medievale: nella conservazione di tradizioni artistiche di ragguardevole antichità, in diretto collegamento col passato aksumita, nelle prime fasi dell'espansione islamica di età altomedievale (secc. X-XI) e infine nei processi formativi della classe dirigente che guidò il Paese dal 1270 fino agli sconvolgimenti della prima metà del XVI sec. A partire da quel momento di cesura, che segnò anche per l'Etiopia settentrionale l'inizio di una fase storica totalmente nuova, conventi e chiese restarono – ancora una volta – i soli depositari del sapere tradizionale di tutto il Paese.

La morte improvvisa e prematura di questo grande studioso (1957-2015), docente in servizio all'Università di Milano, che per più di trent'anni è stato, per molti di noi, un amico e un punto di riferimento della nostra formazione e delle nostre ricerche, rendono amara la lettura di queste sue estreme e competentissime riflessioni. Esse, tuttavia, ci aiutano a comprendere ancora meglio quanto, in questo momento storico, le ricerche storico-filologiche sull'Etiopia antica e medievale non solo stiano attraversando una fase del tutto nuova, ma stiano anche riconquistando, grazie a iniziative di altissimo profilo come Ethio-SPaRe, la centralità che spetta loro, perché riferite a un contesto culturale del quale il libro manoscritto è stato per più di mille anni espressione compiuta e capillarmente diffusa.

Gianfrancesco Lusini  
Università degli studi di Napoli "L'Orientale"  
glusini@unior.it

#### REFERENCES

- Bausi, Alessandro (1997 [ed. 1998]) Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea. III. *Rassegna di Studi Etiopici* 41, 13-56.
- (2002) *La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samā'tāt (Supplemento n. 92 agli Annali – vol. 60-61, 2000-2001)*. Napoli.
- (2005) Ancient features of Ancient Ethiopic. *Aethiopica* 8, 149-69.
- Bausi, Alessandro, G. Lusini (1992 [ed. 1994]) Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei. *Rassegna di Studi Etiopici* 37, 5-36.
- Beeston, Alfred, M.A. Ghul, W.W. Müller, J. Ryckmans (1982) *Dictionnaire sabéen (anglais-français-arabe)*. Louvain-la-Neuve – Beyrouth.
- Blois, François de (1992) The "four great kingdoms" in the Manichaean Kephalaia, in P.O. Scholz (ed.), *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata* (Bibliotheca Nubica 3), 221-30. Albstadt.
- Brita, Antonella (2010) *I racconti tradizionali sulla «seconda cristianizzazione» dell'Etiopia. Il ciclo agiografico dei Nove Santi* (Studi Africanisti, Serie Etiopica 7). Napoli.
- Dillmann, August (1865) *Lexicon linguae Aethiopicae, cum indice Latino*. Lipsiae.

- Erho, Ted (2012 [ed. 2014]) A Third Ethiopic Witness to the *Shepherd of Hermas*. *La Parola del Passato* 67, 363-70.
- Fiaccadori, Gianfranco (1989 [ed. 1993]) Aethiopica Minima. *Quaderni Utinensi* 7/13-14, 145-64.
- Getatchew Haile (1985) The Homily of Lulāyanos, bishop of Axum, on the Holy Fathers. *Analecta Bollandiana* 103, 385-91.
- Grébaut, Sylvain (1927) *Le Synaxaire éthiopien. Les mois de taḥschasch, ṭer et yakâtīt. IV. Le mois de taḥschasch* (Patrologia Orientalis XV, 5). Paris.
- Leslau, Wolf (1991) *Comparative Dictionary of Gə'əz (Classical Ethiopic). Gə'əz-English / English-Gə'əz, with an index of the Semitic roots*. Wiesbaden.
- Lusini, Gianfrancesco (2005a) Philology and the reconstruction of the Ethiopian Past, in W. Raunig, S. Wenig (eds.), *Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz* (Meroitica 22), 91-106. Wiesbaden.
- (2005b) Una pagina di storia eritrea: *kabasā* tra linguistica e filologia, in B. Burtea, J. Tropper, H. Younansardaroud (eds.) *Studia Semitica et Semitoamitica. Festschrift für Rainer Voigt*, 243-51. Münster.
- Marrassini, Paolo (2014) *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica. Le iscrizioni reali aksumite*. Brescia.
- Munro-Hay, Stuart (2005) Saintly Shadows, in W. Raunig, S. Wenig (eds.), *Afrikas Horn. Akten der Ersten Internationalen Littmann-Konferenz* (Meroitica 22), 137-68. Wiesbaden.
- Nosnitsin, Denis (2011) The Manuscript Collection of Däbrä Ma'šo Qəddus Yoḥannəs (Tigray, Ethiopia): A First Assessment. *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 1, 24-7.
- (2012) The Four Gospel Book of Däbrä Ma'šo and its Marginal Notes. Part 1: Note on the Commemoration of Patriarch 'Astona. *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 4, 24-31.
- (2013a) *Churches and Monasteries of Təgray. A Survey of Manuscript Collections* (Supplement to Aethiopica 1). Wiesbaden.
- (2013b) The Four Gospel Book of Däbrä Ma'šo and its Marginal Notes. Part 2: An exercise in Ethiopian Palaeography. *Comparative Oriental Manuscript Studies Newsletter* 6, 29-33.
- Sergew Hable-Selassie (1987-88) An Early Ethiopian Manuscript. EMMML 8509. *Quaderni di Studi Etiopici* 8-9, 5-27.
- Six, Veronika (1944) *Äthiopische Handschriften 3. Handschriften Deutscher Bibliotheken, Museen und aus Privatbesitz* (Verzeichnis der Orientalischen Handschriften in Deutschland XX, 6). Stuttgart.
- Tardieu, Michel (1992) L'énigme du quatrième empire, in P.O. Scholz (ed.), *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata* (Bibliotheca Nubica 3), 259-64. Albstadt.
- Zotenberg, Hermann (1877) *Catalogue des manuscrits éthiopiens (Gheez et Amharique) de la Bibliothèque Nationale*. Paris.

## SUMMARY

The proceedings of a workshop about the Ethiopian 'ecclesiastic landscape' (held in 2011 and edited by Denis Nosnitsin in 2013) are here reviewed in detail. The importance of the scientific project Ethio-SpaRe, of which this publication form a part, is emphasized and the merits of each and every paper are stressed.

*Keywords:* Ethiopia, monasticism, landscape, Təgray, manuscripts