



BRILL

AION-SEZ. DI FILOLOGIA E LETTERATURA

CLASSICA 41 (2019) 274–284

 AION

brill.com/aion

Lingua letteraria e lingua di corte: diglossia e insegnamento tradizionale in Etiopia fra Tardo Antico e Medio Evo

Gianfrancesco Lusini

Università di Napoli 'L'Orientale'

gianfrancescolusini@yahoo.it

Abstract

The Ethiopian literary tradition extends over a time frame beginning even before the christianization of the Country (first half of the 4th cent.) up to modern times. In this long period we frequently register phenomena of interference both among different languages (Greek, Gə'əz, Arabic, Amharic, agaw languages and so on) and between various registers of the same language, produced or conditioned by specific cultural or religious contexts. Particularly, in the Middle Ages the differentiation between Gə'əz as the language of the clergy and the written discourse, and Amharic as the language of the court and the verbal communication, had momentous reflexes on the traditional teaching, related to Gə'əz liturgical texts, but orally transmitted in Amharic. This development proved to be crucial for the start of the literarization process of Amharic, to be dated back to the second half of the 16th cent., as an effect of the missionary propaganda of the Portuguese Jesuits and of their polemics against the Ethiopian Orthodox clergy.

Keywords

linguistic interference – Kingdom of Aksum – Greek – Gə'əz – Amharic – diglossia – linguistic variation – Jesuits – traditional teaching

Come noto, nella prima metà del IV sec. il gruppo dirigente del Regno di Aksum (Etiopia) aderì ufficialmente al cristianesimo per iniziativa di un intellettuale straniero, Frumenzio di Tiro, che in maniera quasi accidentale si trovò a svolgere

un ruolo apostolico in quella parte del mondo ‘pagano’.¹ Secondo il racconto di Rufino di Aquileia (*Hist. Eccl.* I 9–10), ancora in giovane età Frumenzio e il coetaneo Edesio si misero al seguito di un certo Meropio, *Tyrius philosophus*, che aveva organizzato un viaggio d’istruzione nelle regioni dell’*India ulterior*. Sulla via del ritorno, in un qualche punto della costa (da identificare con la sponda africana del Mar Rosso, nell’attuale Eritrea), la loro imbarcazione fu attaccata dalla popolazione locale, l’equipaggio e lo stesso Meropio furono uccisi, e i due giovani furono portati alla corte del re, ovvero la figura storicamente documentata di Elle ‘Amida. Questi dette a Edesio l’incarico di ‘coppiere’ (*sibi pincernam fecit*) e nominò Frumenzio ‘suo tesoriere e segretario’ (*rationes suas scriniaque commisit*). Non vi è dubbio che tali eventi debbano essersi svolti intorno al 330.² La più autorevole fonte etiopica, l’anonima *Omelia su Frumenzio*,³ trasmessa da due manoscritti gə‘əz del XIV sec. e risalente certamente a fonti tardoantiche, afferma che egli fu nominato ‘amministratore del palazzo’ (*mäg-gabe betä qäṭṭin*) e ‘custode della legge, ovvero scriba di Aksum’ (*‘aqqabe ḥəgg zäw’ətu šəḥafe aksum*). Dopo la morte del sovrano, poiché il successore ‘Ezana, il cui nome è noto grazie a svariate fonti, non era ancora in età per governare, la regina madre chiese a Frumenzio di occuparsi della formazione dell’erede al trono; ed egli, in quella sua posizione di autorità, si dedicò ad organizzare e a promuovere le attività degli stranieri di fede cristiana già presenti nel Paese. Verso il 340, il nuovo sovrano aderì al cristianesimo, e Frumenzio fu inviato ad Alessandria, dove fu consacrato vescovo dall’allora Patriarca, Atanasio I. Intorno al 356 egli era ancora vivo perché viene menzionato in una lettera, trasmessa dallo stesso Atanasio nella sua *Apologia ad Constantium* §31,⁴ con la quale l’imperatore Costanzo II intimava ai sovrani di Aksum, ‘Ezana e Sazana, di invalidare la prima consacrazione episcopale di Frumenzio, avvenuta per mano di un Patriarca considerato eterodosso dal sovrano di fede ariana.

La vicenda di Frumenzio fornisce il più antico ritratto di intellettuale cristiano attivo alla corte di un sovrano etiopico. La sua azione fu certamente facilitata dalla diffusa conoscenza che della lingua greca si aveva nel Regno di Aksum, in particolare fra i marinai e i commercianti che vivevano nella città portuale di Adulis e negli ambienti di cultura che gravitavano intorno alla capitale. ‘Ezana è noto non solo come il primo re cristiano d’Etiopia, ma anche come autore

1 Dombrowski 1984, Fiaccadori 2010, Villa 2017.

2 Thelamon 1981, 39–41, Munro-Hay 1991, 202–204.

3 Getatchew 1979.

4 Szymusiak 1958, 124–126 = Szymusiak 1987, 158–163, Brennecke, Heil und Von Stockhausen 2006, 304–305.

di iscrizioni bilingui in gə'əz e in greco. Per quanto ci è dato sapere, nessun altro sovrano di Aksum ha sentito l'esigenza di produrre epigrafi in una simile doppia redazione, e ciò autorizza a riconoscere dietro questa sua attività 'letteraria' l'influenza di consiglieri e segretari di madrelingua greca, forse coordinati dallo stesso Frumenzio nella sua veste di 'scriba di Aksum'. D'altra parte, testimonianze diverse – dal *Periplus Maris Erythraei* §5⁵ che riferisce di un sovrano ellenizzato della regione etio-eritrea di nome Zōskalēs (seconda metà del I sec.),⁶ all'iscrizione di Sembrouthes,⁷ re di Aksum (II–III sec.), a quella sul trono di Adulis (acefala, adesgota e di controversa datazione),⁸ che fu letta e copiata da Cosma Indicopleuste nella sua *Topographia Christiana* §§60–63⁹ – permettono di affermare che l'uso della lingua greca nell'*entourage* reale e nei circoli colti di Aksum risale alle prime fasi della storia del regno. Questa ellenizzazione fu un fenomeno profondo e di lunga durata, principalmente collegato alle attività economiche e sociali di comunità grecofone di origine alessandrina impiantate ad Adulis.¹⁰

Sulla base di questi dati possiamo anche affermare che una parte almeno degli abitanti di Adulis e Aksum era bilingue e che il greco era considerato dalla classe dirigente del regno lingua di prestigio. Dopo che la corte reale ebbe adottato il cristianesimo come religione di stato, la circolazione di testi greci nel regno dev'essere considerevolmente aumentata, e le nuove autorità ecclesiastiche inaugurarono un ambizioso programma di traduzioni in gə'əz di testi liturgici.¹¹ Finché ad Alessandria si parlò greco questo vento ellenico non cessò

5 Frisk 1927, 2, Casson 1989, 52–53, Huntingford 1980.

6 Circa l'identità di Zōskalēs, noto unicamente dalla breve menzione del *Periplus Maris Erythraei*, e la reale estensione dei territori da lui controllati ("a partire dai Moscofagi fino al resto della βαρβαρ(α)", accanto all'ipotesi classica che lo vorrebbe un sovrano di Aksum si deve registrare un'altra possibilità, ovvero che (Lusini 2006, 451) "in the Roman times, in the regions north and west of Adulis there was an independent kingdom", sul quale Zōskalēs avrebbe regnato nella seconda metà del I sec. Per una presentazione complessiva dei dati si veda Fiaccadori 2014.

7 Bernand 2000, 374–375 [RIÉ 275], Pedroni 1997, Fiaccadori 2004.

8 Anche in questo caso non sembra da scartare la possibilità che il testo dell'iscrizione greca vista da Cosma sul trono di marmo (Lusini 2004b, 76, n. 47) "non sia emanazione diretta della politica di Aksum, ma abbia a che fare con un diverso centro di potere, verisimilmente Adulis, dove la serie delle presunte campagne militari dell'ignoto despota si conclude con un sorprendente sacrificio a Poseidone", e che questo sovrano – da collocare negli ultimi decenni del I sec. a.C. – abbia preceduto Zōskalēs sullo stesso trono (Lusini 2009b, 71–72, Fauvelle-Aymar 2009).

9 Wolska-Conus 1968, 372–379, Bernand 2000, 378–382 [RIÉ 277].

10 Fiaccadori 2007.

11 Brakmann 1994, 144–170.

di soffiare su Aksum, fornendo agli intellettuali etiopici tutti i modelli necessari per la costruzione di una letteratura religiosa nazionale.¹² Conseguentemente, si può dire che il processo attraverso il quale il gə'əz divenne lingua letteraria fu avviato e determinato dal suo contatto con il greco scritto e parlato ad Adulis ed Aksum, e successivamente fu consolidato e rafforzato dal passaggio al cristianesimo della *leadership* del regno.

Non vi è dubbio, poi, che l'affermazione del cristianesimo sollecitò l'esigenza di costituire una gerarchia ecclesiastica, sul modello di quella egiziana, cui dovette collegarsi necessariamente l'apertura di scuole religiose. Quindi, la comunità cristiana aksumita, sotto la guida di un vescovo nominato dal Patriarca di Alessandria – e da lui considerato alla stregua di un responsabile di diocesi – sviluppò una propria forma di gə'əz, che l'interferenza con il greco scritto e parlato contribuì per qualche secolo a plasmare. Contatti e interferenze tra le due lingue hanno lasciato un buon numero di tracce nel patrimonio lessicale del gə'əz. Basti considerare la mole di prestiti ellenici nella lingua dei cristiani d'Etiopia, circa 400 vocaboli il cui adattamento fonetico secondo regole costanti rivela inequivocabilmente un contatto diretto fra le due lingue.¹³

Se consideriamo tutto ciò che resta della letteratura aksumita di età tarodoantica (testi sacri e patristici, apocrifi giudaici e cristiani, letteratura canonistica e agiografica, e altro ancora) e poniamo le iscrizioni reali a confronto con le traduzioni etiopiche dei testi greci, possiamo apprezzare una certa differenza tra due varianti diastratiche di gə'əz. In particolare, nelle iscrizioni reali registriamo la presenza di materiali lessicali il cui significato resta fino ad oggi oscuro. Ovviamente, si deve tener conto del fatto che la comprensione delle traduzioni dei testi greci è agevolata dal fatto che possiamo ancora leggere gli originali. Tuttavia, è riconosciuto che il vocabolario delle iscrizioni reali, particolarmente di quelle anteriori all'adozione del cristianesimo, mostra alcune specificità e che una parte del lessico del gə'əz più antico non è confluita nel vocabolario della letteratura cristiana. Ciò significa che la cesura religiosa e culturale costituita dall'adozione del cristianesimo si risolse in una vera e propria discontinuità linguistica e dette origine a una differenziazione di registri, se non a una forma di 'diglossia'. Per un tempo imprecisabile – e comunque non oltre la prima metà del VI sec., quando ad Aksum regnava il re Kaleb – nella capitale e ad Adulis il cristianesimo convisse con i culti tradizionali, e nell'ambito di ciascuna delle due religioni i fedeli dovettero praticare una propria variante del gə'əz. Per altro, questa situazione ben riconoscibile rientra

12 Lusini 2009a, 25–29.

13 Voigt 1991, Weninger 2005, 469–471, Zaborski 2014.

in uno schema generale, applicabile a quelle situazioni storiche e a quei contesti culturali in cui una nuova religione impone il proprio vocabolario liturgico insieme al proprio credo. Si consideri, ad esempio, la chiusa di una delle iscrizioni di 'Ezana, RIÉ 188 = DAE 10, ll. 29–30: *wäqäfu akwätetä lämäḥ / rəm zäwälädomu lähəm 100 wəḍewa 50*.¹⁴ Oltre al verbo *qäfa* ignoto alla letteratura etiopica successiva alla conversione di 'Ezana (e perciò di significato incerto), il concetto di *akwätet* 'ringraziamento' va inquadrato in un contesto religioso precristiano, come espressione della gratitudine fattiva – che si concretizza, infatti, in un sacrificio cruento – da parte del sovrano verso il dio che gli ha accordato la vittoria sui nemici in battaglia. Nella letteratura di ispirazione e derivazione evangelica, invece, *akwätet* è naturalmente l'atto di fede, il 'riconoscimento' che Dio è il dispensatore di tutti i beni, i doni, i carismi, e per questo gli è dovuto il 'ringraziamento'. Pertanto, il passo in questione dell'iscrizione di 'Ezana può essere tentativamente tradotto con 'e (il re) *ha immolato come sacrifico di ringraziamento* a Maḥrəm, che lo ha generato, 100 buoi e 50 prigionieri'.

L'Etiopia aksumita e quella medievale sono separate da un intervallo cronologico lungo più di mezzo millennio, compreso tra gl'inizi del VII sec., quando s'innesca il declino di Aksum come centro economico-politico di rilevanza internazionale, e la prima metà del XII sec., allorché si registra la formazione del regno cristiano guidato dalla dinastia Zagwe, con un nuovo centro amministrativo e religioso a Lalibäla, circa 400 km a sud di Aksum, nella regione oggi denominata Wällo (nel distretto del Lasta). Di quel che è avvenuto in quei cinquecento anni o poco più non sappiamo pressoché nulla, se non che la massima parte dell'eredità aksumita andò perduta, producendo una rilevante discontinuità culturale, e che nel nuovo contesto storico non restò più alcuna traccia delle dinamiche linguistiche dell'epoca precedente.

In particolare, l'uso vivo del gə'əz venne totalmente abbandonato a causa dell'emergere di altre lingue appartenenti allo stesso *phylum* linguistico, in particolare l'amarico. Tuttavia, il gə'əz conservò la funzione di lingua della preghiera personale, delle cerimonie liturgiche e di una imponente letteratura religiosa che, proprio a partire dall'età degli Zagwe (1137–1270), conobbe un lungo periodo di splendore durato fino agli inizi del XVI sec. Anche in questa fase l'Egitto cristiano restò il punto di riferimento istituzionale e spirituale, ma quanto al modello linguistico cui guardarono traduttori e autori etiopici dei secc. XII–XVI esso non fu più il greco – che subì la stessa sorte del gə'əz come lingua parlata, ed entrò presto in disuso anche nelle prassi liturgiche e letterarie – ma l'arabo, introdotto in Egitto dai nuovi governanti di cultura e di

14 Bernand, Drewes et Schneider 1991, 260, 261, Littmann 1913, 29, 32, Littmann 1950, 112, 113–114, Marrassini 2014, 230.

confessione islamica e presto utilizzato anche dai cristiani che seguivano la fede di Alessandria.

Dopo l'estinzione del gə'əz come lingua dell'uso vivo, attraverso passaggi che possiamo ricostruire solo in maniera approssimata, il gruppo dirigente dello stato cristiano, i sovrani Zag^we tanto quanto i successori della dinastia Salomonide (subentrati a partire dal 1270), adottarono per la loro comunicazione quotidiana il nuovo codice linguistico fornito dall'amarico, anche quando questa non era la lingua materna dei nuovi sovrani.¹⁵ Pur essendo anch'esso un idioma semitico (ma non per questo necessariamente derivato dalla lingua di Aksum), nella sintassi e nel lessico l'amarico rivela molto più del gə'əz di aver risentito del lungo contatto con parlate di tutt'altra derivazione, in particolare quelle cuscitiche del gruppo agaw. Se la sua origine – come pure le ragioni della sua diffusione – restano un problema aperto, è invece chiaro che fin dal XI sec. l'amarico s'impose come lingua di corte, cioè come codice linguistico adottato per convenzione dal gruppo dirigente dell'Etiopia cristiana. Nel quadro di una politica di espansione dello stato cristiano, l'amarico era la lingua che il sovrano parlava con i capi militari delle province che riconoscevano la sua autorità,¹⁶ anche se in molti casi essi non erano di madrelingua amarica (si pensi agli ufficiali e ai soldati originari del Tigray e dell'Eritrea, le regioni più settentrionali dell'Etiopia medievale, in cui era ed è parlato il tigrino, altra lingua semitica totalmente distinta dall'amarico).

Anche all'interno della Chiesa era avvertito un problema di comunicazione fra ecclesiastici di provenienza geografica e linguistica molto diversa. L'acquisizione di territori da parte della Corona si accompagnava regolarmente alla fondazione di chiese e conventi, il cui clero in buona parte proveniva dalle regioni di nuova conquista. Queste strutture ecclesiastiche funzionavano sia da centri di irradiazione religiosa, sia da regolatori nello sfruttamento delle risorse agricole, sia da avamposti per la difesa delle terre inglobate dallo stato cristiano. Nella loro vita quotidiana l'amarico s'impose non solo in quanto lingua di corte, ma anche perché vigeva la consuetudine per cui l'istruzione religiosa doveva essere impartita obbligatoriamente in un unico idioma in tutto il Paese. L'amarico, dunque, non era solo la lingua con cui i gradi più alti della gerarchia religiosa accreditati presso la corte e le massime autorità civili del regno comunicavano tra loro, ma funzionava anche da veicolo della formazione spirituale di tutti gli ecclesiastici etiopici. Conseguentemente, monaci e preti che avevano seguito integralmente il previsto percorso di studio conoscevano il gə'əz, in quanto lingua letteraria, l'amarico in quanto lingua che era servita per la loro

15 Lusini 2017, 266–270.

16 Lusini 2016, 164–165.

istruzione religiosa, e spesso anche una terza lingua, ad es. il tigrino nel caso di ecclesiastici originari del Tigray e dell'Eritrea. La stessa tradizione etiopica ha elaborato una distinzione concettuale fra gli appellativi di 'lingua dello scritto' (*lassanä şəhuf*), con riferimento al gə'əz in quanto lingua letteraria, e 'lingua del re' (*lassanä nəgus*), ovvero l'amarico come lingua di corte e dell'istruzione religiosa. La prima era conosciuta e insegnata con finalità liturgiche e letterarie soltanto dagli ecclesiastici e da quei laici che in gioventù avevano comunque ricevuto una formazione tradizionale. La seconda non aveva dignità letteraria, ma una specifica funzione politica, perché era il codice che le *élites* militari e religiose del regno erano tenute a conoscere per garantire la comunicazioni fra apparati di uno stato multi-etnico e multilinguistico.

Dentro questo schema generale le occasioni di contatto e interferenza furono logicamente frequenti. In primo luogo, ci furono alcuni tentativi di uso letterario dell'amarico. Significativamente, il primo di cui si ha notizia è costituito dalle cosiddette 'canzoni reali',¹⁷ composizioni di lunghezza variabile (da 8 a 115 versi), che celebravano le gesta dei sovrani 'Amdä Şəyon (1314–44), Yəşəq (1414–29/30) e Gälawdewos (1540–59). Ogni verso è composto normalmente da due parole, talora tre, di rado quattro o più, ed è caratterizzato dalla presenza martellante di una rima 'imperfetta', che più spesso si preoccupa soltanto del suono consonantico finale, indipendentemente dalla vocale che lo precede (ad es., -*äs* è in rima con -*əş*, con -*uş* e con -*oş*), più raramente tiene conto di tutta una sillaba, purché associata ad una consonante avvertita come lunga (ad es., -*amma* è in rima con -*ämma*, con -*əmma* e con -*omma*). Concepite con ogni probabilità negli stessi anni in cui i tre sovrani sedevano sul trono, le 'canzoni reali' ebbero in principio una circolazione orale e solo più tardi conobbero anche la dignità della trasmissione scritta. Sebbene la loro comprensione sia ancora parziale, esse rivelano che intorno alla corte ruotavano personaggi di cultura 'alta', che si sforzavano di applicare al codice linguistico dell'amarico le regole della composizione letteraria in gə'əz. Ad esempio, il meccanismo con cui i versi sono collegati fra loro è lo stesso che troviamo nella cosiddetta 'prosa rimata', caratteristica dei proemi e delle dossologie trinitarie con cui si aprono i testi agiografici redatti nello 'stile fiorito' dei secc. XIV–XV. E nel lessico queste composizioni presentano un numero talmente alto di parole del vocabolario gə'əz da giustificare sia la definizione di 'canzoni gə'əz-amariche' sia l'ipotesi che esse siano state concepite da ecclesiastici che si impegnarono in un vero e proprio esperimento di elaborazione linguistica e creazione letteraria. Di tali ecclesiastici, che dovevano caratterizzarsi sia per la raffinatezza della loro formazione tradizionale sia per il loro stretto legame personale con

17 Guidi 1889, Conti Rossini 1923, Littmann 1914, 1942–1943, 1947.

la corte, abbiamo notizia precisa. Essi costituivano un collegio sacerdotale, quello dei *kahənatä däbtära*, letteralmente ‘preti della tenda’ o ‘del tabernacolo’, con riferimento alla loro funzione di addetti alla liturgia nel sacrario dell’accampamento reale.

Le vicende di alcuni dei più celebrati personaggi della storia culturale e letteraria etiopica, da Giyorgis di Säglä¹⁸ a Yoşinos di Däbrä Maryam,¹⁹ sono almeno in parte collegate al ruolo politico-religioso svolto da questo gruppo di ecclesiastici, in particolare negli anni del regno di Zär’a Ya’qob (1434–68). A partire dalla metà del XVI sec., la loro opera di promozione dell’impiego dell’amarico nella sfera letteraria ricevette nuove motivazioni dallo sviluppo di rapporti diplomatici e militari fra Etiopia e Portogallo, cui seguì un’intensa attività missionaria da parte degli ecclesiastici cattolici presenti nel Paese. In realtà furono proprio questi ultimi a ricorrere per primi all’uso sistematico dell’amarico come lingua scritta, sia per alimentare anche così la polemica religiosa nei confronti del clero tradizionale – che tradizionalmente usava solo il gə’əz in quanto ‘lingua sacra’ – sia per favorire la comprensione del dibattito religioso da parte di un uditorio più ampio. In ciò essi furono presto imitati dagli stessi ecclesiastici etiopici gravitanti intorno alla corte, che raccolsero la sfida e scelsero di ricorrere all’amarico come lingua letteraria, dapprima al puro scopo di tradurre nella ‘lingua del re’ testi da secoli trasmessi solo nella ‘lingua dello scritto’, poi con l’intento dichiarato di creare una letteratura teologica nella lingua parlata da buona parte del Paese e da secoli utilizzata dal suo gruppo dirigente. In questo modo, una volta affermata sul terreno religioso la piena dignità letteraria della lingua ‘volgare’, non fu più possibile arrestare il processo storico che avrebbe portato alla costituzione della moderna letteratura nazionale, provocando nello stesso tempo nuove forme di contatto e di interferenza fra la lingua amarica e molti altri idiomi parlati nel Paese.²⁰

Bibliografia

- Bernand, É., Drewes, A. J. et Schneider, R. (1991). *Recueil des inscriptions de l’Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*. I. *Les documents*. Paris.
- Bernand, É. (2000). *Recueil des inscriptions de l’Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*. III. *Traductions et commentaires*. A. *Les inscriptions grecques*. Paris.

18 Colin 1987, Derat 1999.

19 Getatchew 1983, Lusini 2004a: 230.

20 Drewes 1966.

- Brakmann, H. (1994). *Tò parà tois barbárois érgon θεῖον. Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*. Bonn.
- Brennecke, H. C., Heil, U. und Von Stockhausen, A. (2006). *Athanasius Werke II: 8. Die 'Apologien'*. Berlin – New York.
- Casson, L. (1989). *The Periplus Maris Erythraei: Text with Introduction, Translation, and Commentary*. Princeton.
- Colin, G. (1987). *Vie de Georges de Saglā*. Louvain (CSCO 492–493. Scriptorum Aethiopicorum 81–82).
- Conti Rossini, C. (1923). Aethiopica II. (21) Canti amarici per Grañ, Lebna Dengel e Galawdewos. *Rivista degli Studi Orientali* 9, pp. 462–463.
- Derat, M. L. (1999). La sainteté de Giyorgis de Säglā: une initiative royale?. *Warszawskie Studia Teologiczne* 12 (2), pp. 51–62.
- Dombrowski, F. A. (1984). Frumentius/Abba Salama. Zu den Nachrichten über die Anfänge des Christentums in Äthiopien. *Oriens Christianus* 68, pp. 114–169.
- Drewes, A. J. (1966). Bilingualism in Ethiopia. In: *Proceedings of the Third International Conference of Ethiopian Studies*, 11. Addis Ababa, pp. 57–60.
- Fauvelle-Aymar, F.-X. (2009). Les inscriptions d'Adoulis (Érythrée). Fragments d'un royaume d'influence hellénistique et gréco-romaine sur la côte africaine de la mer Rouge. *Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale* 109, pp. 135–160.
- Fiaccadori, G. (2004). Sembrouthes 'gran re' (DAE IV 3 = RIÉth 275). Per la storia del primo ellenismo aksumita. *La parola del passato* 59 (335), pp. 103–157.
- Fiaccadori, G. (2007). Greek Inscriptions in Ethiopia/Eritrea. In: S. Uhlig, ed., *Encyclopaedia Aethiopica*, III. Wiesbaden, pp. 158a–159b.
- Fiaccadori, G. (2010). Sälama (Käšate Bərhan). In: S. Uhlig, A. Bausi, eds., *Encyclopaedia Aethiopica*, IV. Wiesbaden, pp. 484b–488a.
- Fiaccadori, G. (2014). Zoskales. In: A. Bausi, ed., *Encyclopaedia Aethiopica*, V. Wiesbaden, pp. 196a–197b.
- Frisk, H. (1927). *Le Périphe de la Mer Erythrée, suivi d'une étude sur la tradition et la langue*. Goteborg.
- Getatchew, H. (1979). The Homily in Honour of St. Frumentius, Bishop of Axum (EMML 1763, ff. 84^v–86^r). *Analecta Bollandiana* 97, pp. 309–318.
- Getatchew, H. (1983). The Life of Abunä Yosṯinos (EMML no. 1480, fols. 44^r–47^r). *Analecta Bollandiana* 101, pp. 311–325.
- Guidi, I. (1889). Le canzoni geez-amariña in onore di re abissini. *Atti della Reale Accademia dei Lincei, Rendiconti* ser. 4, 5, pp. 55–66.
- Huntingford, G. W. B. (1980). *The Periplus of the Erythraean Sea by an Unknown Author, with Some Extracts from Agatharkhides 'On the Erythraean Sea'*. London.
- Littmann, E. (1913). *Sabäische, Griechische und Altäthiopische Inschriften*. Berlin (Deutsche Aksum-Expedition, Bd. IV).

- Littmann, E. (1914). *Die altamharischen Kaiserlieder*. Strassburg.
- Littmann, E. (1942–1943). Altamharisches Glossar. Der Wortschatz in den *Canzoni Geez-Amariña*. *Rivista degli Studi Orientali* 20, pp. 473–505.
- Littmann, E. (1947). Verbesserungen zu meinem Altamharischen Glossar. Der Wortschatz in den *Canzoni Geez-Amariña*. *Rivista degli studi orientali* 22, 46.
- Littmann, E. (1950). Äthiopische Inschriften. In: *Miscellanea Academica Berolinesia. Gesammelte Abhandlungen zur Feier des 250 jährigen Bestehens der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, Bd. 11.2. Berlin, pp. 97–127.
- Lusini, G. (2004a). Copisti e filologi dell'Etiopia medievale. Lo scriptorium di Dabra Māryām del Sarā'ē (Eritrea). *La Parola del Passato* 59 (336), pp. 230–237.
- Lusini, G. (2004b). Note linguistiche per la storia dell'Etiopia antica. In: V. Boll, D. Nosnitsin, W. Smidt and E. Sokolinskaia, eds., *Studia Aethiopica In Honour of Siegbert Uhlig on the Occasion of His 65th Birthday*. Wiesbaden, pp. 67–77.
- Lusini, G. (2006). *The Early History of Eritrea: A New Perspective*. In: P. G. Borbone, A. Mengozzi and M. Tosco, edd. *Loquentes linguis. Studi linguistici e orientali in onore di Fabrizio A. Pennacchietti*. Wiesbaden, pp. 447–454.
- Lusini, G. (2009a). Gli *Atti* apocrifi di Marco. *Aethiopica* 12, pp. 7–47.
- Lusini, G. (2009b). Naufragio e conservazione di testi cristiani antichi: il contributo della tradizione etiopica. *AION(or)* 69, pp. 69–83.
- Lusini, G. (2016). Dinamiche identitarie nell'Etiopia antica e medievale. In: I. Micheli, ed., *Materiality and Identity. Selected Papers from the Proceedings of the ATrA Conferences of Naples and Turin 2015*. Trieste, pp. 157–168.
- Lusini, G. (2017). The Costs of the Linguistic Transition: Traces of Disappeared Languages in Ethiopia. In: I. Micheli, ed., *Cultural and Linguistic Transitions Explored. Proceedings of the ATrA Closing Workshop, Trieste, May 25–26, 2016*. Trieste, pp. 264–273.
- Marrassini, P. (2014). *Storia e leggenda dell'Etiopia tardoantica*. Brescia.
- Munro-Hay, S. (1991). *Aksum, An African Civilisation of Late Antiquity*. Edinburgh.
- Pedroni, L. (1997). Sembrouthes 'il grande': un bilancio critico. *Rassegna di Studi Etiopici* 41, pp. 89–106.
- Szymusiak, J. M. (1958). *Athanase d'Alexandrie, Apologie à l'Empereur Constance, Apologie pour sa fuite*. Paris (Sources Chrétiennes, 56).
- Szymusiak, J. M. (1987). *Athanase d'Alexandrie, Deux apologies*. Paris (Sources Chrétiennes, 56 bis).
- Thelamon, F. (1981). *Païens et Chrétiens au IV^e siècle. L'apport de l'«Histoire ecclésiastique» de Rufin d'Aquilée*. Paris (Études Augustiniennes).
- Villa, M. (2017). Frumentius in the Ethiopic Sources: Mythopoeia and Text-critical Considerations. *Rassegna di Studi Etiopici* serie III, 1 (XLVIII), pp. 87–111.

- Voigt, R. M. (1991). Greek Loan-words in Gi'iz (Classical Ethiopic): the Role of Arabic I. *Graeco-Arabica* 4, pp. 265–272.
- Weninger, S. (2005). Der Wortschatz des klassischen Äthiopisch. In: B. Burtea, J. Tropper und H. Younansardaroud, eds., *Studia Semitica and Hamito-Semitic. Festschrift für Rainer Voigt anlässlich seine 60. Geburtstages am 17 Januar 2004*. Münster, pp. 465–488.
- Wolska-Conus, W., éd. (1968). *Cosmas Indicopleustès, Topographie chrétienne*, Tome I (Livres I–IV). Introduction, texte critique, illustration, traduction et notes. Paris (Sources Chrétiennes, 141).
- Zaborski, A. (2014). Greek Loanwords in Geez. In: G. K. Giannakis (gen. ed.), *Encyclopaedia of Ancient Greek Language and Linguistics*. Leiden – Boston, pp. 120–121.