

Studi Africanistici

Serie Etiopica

10

FILOGIA E LINGUISTICA DEI TESTI GĚʿEZ DI ETÀ AKSUMITA. IL PASTORE DI ERMA

MASSIMO VILLA



UniorPress

In copertina: Ms. Parm 3842, f. 8^v, incipit della *Visione* III (Parma, Biblioteca Palatina)
[foto M. Villa 2014].

UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI “L’ORIENTALE”
DIPARTIMENTO ASIA, AFRICA E MEDITERRANEO

Studi Africanistici

Serie Etiopica
10

**FILOLOGIA E LINGUISTICA DEI
TESTI GĒĒZ DI ETÀ AKSUMITA.
IL *PASTORE* DI ERMA**

MASSIMO VILLA



UniorPress

STUDI AFRICANISTICI. SERIE ETIOPICA, 10

Direttore Responsabile
GIANFRANCESCO LUSINI

Comitativo Direttivo
GIORGIO BANTI, ANDREA MANZO, SILVANA PALMA.

© 2019 MASSIMO VILLA
ISBN 978-88-6719-178-9



UniorPress

Via Nuova Marina 59, 80133 Napoli

INDICE

Prefazione.....	V
Introduzione	VII
Bibliografia.....	XI
Abbreviazioni.....	XXXVII
<i>Capitolo primo. Il Pastore di Erma. Storia del testo e storia della tradizione</i>	1
1. – Composizione, struttura e contenuto.....	1
1. a. – La questione dell’unicità del testo	5
1. b. – Sinossi dell’opera	8
1. c. – Teologia pneumatica.....	12
1. d. – Ricezione e canonicità dell’opera.....	14
2. – La tradizione interlinguistica	16
2. a. – La versione greca.....	16
2. b. – Le versioni latine: <i>Vulgata</i> e <i>Palatina</i>	23
2. c. – Le versioni orientali: la tradizione copta, medio-persiana e georgiana	27
<i>Capitolo secondo. Il Pastore in Etiopia</i>	31
1. – Il recupero dell’eredità letteraria aksumita	31
2. – Presenza e significato della versione etiopica del <i>Pastore</i>	42
<i>Capitolo terzo. La Vorlage della versione etiopica</i>	49
1. – Errori di traduzione dal greco	49
2. – La posizione della versione etiopica all’interno della tradizione greca	54
2. a. – <i>Visioni</i>	54
2. b. – <i>Precetti</i> e <i>Similitudini</i>	70
<i>Capitolo quarto. La tradizione manoscritta</i>	79
1. – Premessa	79
2. – Il ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174.....	81
3. – L’antigrafo del ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174.....	87
4. – Il ms. Parm. 3842.....	92
5. – Il ms. EMMML 8508.....	104
6. – Il ms. Addis Ababa, NALA 790	108
7. – Il ms. Addis Ababa, NALA 620	109
8. – Il ms. Addis Ababa, IES 160	112
9. – La ricostruzione dello <i>stemma codicum</i>	113
9. a. – Errori di archetipo.....	113
9. b. – Errori di subarchetipo di AB contro C.....	118
9. c. – Testimoni <i>descripti</i> al NALA	124
9. d. – Lo <i>stemma codicum</i>	126
<i>Capitolo quinto. La tradizione indiretta: Erma negli inventari storici</i>	129
1. – Gli inventari storici: cataloghi <i>ante litteram</i>	129
2. – Däbrä Maryam Qohayn	130

3. – Țana Qirqos	132
4. – Kəbran Gäbrəʿel.....	133
5. – Betä Golgota (Lalibäla)	135
6. – Qəfräya ʿUra Mäsqäl	137
7. – Gundä Gunde.....	138
8. – Erma nei repertori letterari etiopici.....	140
9. – Conclusione	141
<i>Capitolo sesto. La tradizione indiretta: citazioni e allusioni</i>	145
1. – Il <i>Šomä Dəggʷa</i>	145
2. – Rətuʿa Haymanot	147
2. a. – Lʼomelia per la vigilia del digiuno quaresimale.....	149
2. b. – Lʼomelia sui quattro viventi	152
3. – Il <i>Gädlä Filmona</i>	155
4. – Il ciclo agiografico di Däbrä Maryam Qoḥayn	159
4. a. – Il <i>Gädlä Absadi</i>	159
4. b. – Il <i>Gädlä Ewoṣtawos</i>	164
4. c. – Il <i>Gädlä Täwäldä Mädhən</i>	166
4. d. – Il <i>Gädlä Fiqtor</i>	169
5. – Lʼinvocazione di Šärsä Wängel	171
<i>Capitolo settimo. La parabola di Erma nel Corno dʼAfrica</i>	173
1. – Una nuova stagione di studi.....	173
2. – Erma e Eṣtīfanos: una tesi ancora valida?	174
3. – I fattori di un declino irreversibile	180
<i>Capitolo ottavo. Fenomeni linguistici e lessicali</i>	187
1. – Gəʿəz aksumita, gəʿəz aberrante	187
2. – Caratteristiche linguistiche devianti.....	190
2. a. – Mancato accusativo	190
2. b. – <i>Status constructus</i>	198
2. c. – Prefisso dellʼimperfetto dei verbi di I laringale.....	203
2. d. – Forme in <i>-e</i>	204
2. e. – Conservazione di /ə/ prima di laringale seguita da /a/.....	206
2. f. – Forme aggettivali e pronominali	207
2. g. – <i>Plurale maiestatis</i>	207
2. h. – Alternanza <i>uw/əw</i> e <i>iy/əy</i>	207
3. – Su alcune forme lessicali	208
3. a. – <i>Zəyaqon</i>	208
3. b. – <i>Mähapʷel – mähap(h)əl</i>	210
3. c. – La «portantina dʼappoggio».....	212
3. d. – Sul termine διάβολος.....	216
4. – Marcato bipartitismo e ricostruzione formale	217
<i>Capitolo nono. Edizione critica della Visione III</i>	223
1. – Prolegomeni allʼedizione critica	223
2. – Scelte grafiche e linguistiche	225
3. – <i>Conspectus siglorum</i>	227
Testo etiopico	228
Traduzione italiana	229
Indici	263

Indice degli antroponimi.....	265
Indice dei toponimi e degli etnonimi	269
Indice degli autori.....	273
Indice delle opere citate.....	279
Indice dei manoscritti e delle iscrizioni	283

PREFAZIONE

Questo undicesimo volume della nostra collana dipartimentale ha per oggetto una delle ‘perle’ della letteratura etiopica tardoantica, il *Pastore* di Erma o – secondo il titolo etiopico – *Herma näbiy*, redatto originariamente a Roma in lingua greca nella prima metà del II sec. e tradotto in gəʿəz fra IV e VI secolo. Per le particolarità del contenuto, per l’antichità della redazione primitiva e per le vicissitudini della tradizione intertestuale, questo documento della vita religiosa della prima comunità romana ha attratto da secoli l’attenzione degli studiosi di storia e letteratura del cristianesimo delle origini. La traduzione etiopica, edita per la prima volta sulla base di un solo manoscritto nel 1860, è uno dei più antichi testimoni integrali del testo e ciò giustifica per se questo studio complesso e ricco. Il lavoro del Dr. Massimo Villa, filologo e ricercatore presso il DAAM, oltre a caratterizzarsi per la quantità di dati nuovi e inediti sulla tradizione del testo gəʿəz e sui suoi rapporti con la *Vorlage* greca dell’opera, si configura come il frutto maturo di una disciplina, la filologia etiopica, che in meno di un quarantennio è giunta a darsi precise regole di lavoro, a partire dal reperimento di tutti i testimoni disponibili, attraverso la collazione delle varianti e la correzione degli errori, per giungere alla realizzazione di edizioni sicure e affidabili, realizzate in base agli irrinunciabili principi della critica del testo progressivamente elaborati a partire dalla metà del XIX secolo.

Le conclusioni di questo lavoro sono di grande momento, sia per la completezza dei dati storico-letterari che vengono presentati e verificati, sia per il riuscito tentativo di restituire al *Pastore* il ruolo che l’opera deve aver svolto nel contesto culturale cristiano del Regno di Aksum, sia per la convincente ricostruzione della tradizione manoscritta, sia per il difficile studio linguistico di un testo che (come tutte le opere della letteratura etiopica tardoantica) è stato redatto quindici secoli fa, ma è noto a noi solo tramite testimoni non anteriori al Trecento. Per l’attenzione nuova e decisa che viene posta sulla tradizione indiretta del testo (da cui emergono dati significativi circa la sua più antica diffusione) e per il saggio finale di edizione critica della *Visione* III, questo studio è un punto di arrivo delle nostre conoscenze e prelude alla prossima pubblicazione del testo etiopico integrale.

Gianfrancesco Lusini

INTRODUZIONE

Il presente studio costituisce la rielaborazione, in forma riveduta, di una parte della mia tesi di dottorato, sviluppata a coronamento del progetto di ricerca proposto e curato nell'ambito del Dottorato in Africanistica presso il Dipartimento Asia Africa e Mediterraneo (DAAM) dell'Università di Napoli «L'Orientale», sotto la supervisione del prof. Gianfrancesco Lusini.¹

Oggetto di questo lavoro è lo studio della tradizione manoscritta diretta e indiretta della versione etiopica del *Pastore* di Erma (*Herma nābiy* in etiopico classico, o ḡəʕəz). Il *Pastore*, «apocrifo» neotestamentario originariamente composto in greco nel II sec. d.C., è un documento di cruciale rilevanza per la storia del cristianesimo delle origini, e la versione etiopica costituisce una fonte decisiva per la conoscenza del testo. Dell'importanza critico-testuale, storica e linguistica di questo monumento letterario della civiltà che fiorì sull'altopiano etiopico-eritreo nei primi secoli dell'era cristiana (la peculiare «civiltà africana della tarda antichità») si dirà nei capitoli seguenti. Qui basterà segnalare che del testo esiste già, come è ampiamente noto, una edizione a cura di Antoine d'Abbadie, condotta su un unico *testimonium* e corredata da una traduzione latina. L'edizione del d'Abbadie, pubblicata ormai più di un secolo e mezzo fa, è stata utilizzata da tutti gli editori che si sono cimentati nello sforzo di ristabilire il testo primitivo dell'opera, ed è tuttora il punto di riferimento corrente per la conoscenza del testo ḡəʕəz. Ad oggi, tuttavia, i progressi effettuati in termini di ampliamento della base documentaria, esigui in termini assoluti ma di grande momento per la trasmissione del testo, hanno reso irrinunciabile un significativo aggiornamento della pur meritoria fatica del d'Abbadie. La riedizione critica di una significativa porzione del testo, le *Visioni* e i *Precetti*, ha costituito l'oggetto della seconda parte della mia tesi di dottorato.² Il lettore, tuttavia, in questo lavoro non troverà che l'edizione di un segmento ridotto ma rappresentativo dell'opera, la *Visione* III. A una diversa sede, e in un futuro prossimo, ho scelto di destinare la pubblicazione della edizione integrale dell'opera, e di cui la presente monografia è complemento e introduzione.

¹ Villa, 2014-2015.

² Per una presentazione del lavoro dottorale, si veda Villa, 2015.

Poiché questo lavoro è co-intitolato «Filologia e linguistica dei testi ḡəʿəz di età aksumita» è doveroso aggiungere che l'esplorazione della storia trasmissionale del *Pastore* etiopico si inquadra in una cornice ben precisa, quella dei testi tradotti direttamente dal greco tra il IV e il VI-VII sec. circa, durante il periodo di fioritura del regno cristiano di Aksum. Il progetto nasce all'interno del filone di iniziative di recupero e studio della eredità letteraria aksumita, la cosiddetta «caccia ai testi aksumiti», che vanta una tradizione di ricerca presso l'ateneo partenopeo sin dagli anni Novanta. È attraverso questa lente di indagine che occorre guardare alla panoramica sullo stato dell'arte intorno alle acquisizioni filologiche della letteratura più antica, che è l'oggetto del cap. II, o al regesto di fenomeni linguistici devianti dalla norma classica e correlati alle tradizioni aksumite, fornito al cap. VIII. Tra gli scopi di questa monografia vi è, dunque, altresì quello di contestualizzare la versione all'interno dell'orizzonte culturale aksumita in cui essa fu prodotta, e dunque di esplorare le correlazioni di tipo linguistico o lessicale, nella misura in cui affiorano dalla documentazione attingibile, che la versione intrattiene con gli altri testi del medesimo periodo.

Il libro è articolato in nove capitoli. Il cap. I («Il *Pastore* di Erma. Storia del testo e storia della tradizione») introduce l'opera nel suo contesto storico e culturale, illustrando la parabola della sua ricezione nel mondo mediterraneo tardo-antico e la tradizione interlinguistica in greco, latino, copto, medio-persiano e georgiano. Il cap. II («Il *Pastore* in Etiopia») tratteggia il *milieu* letterario aksumita di cui il *Pastore* etiopico è parte integrante e di cui inesausti scavi filologici rivelano una complessità e una varietà sconosciute fino a pochi decenni fa. I rapporti tra il nostro testo e l'antecedente greco da cui esso discende sono escussi, tramite una estesa collazione delle fonti, nel cap. III («La *Vorlage* della versione etiopica»). Il cap. IV («La tradizione manoscritta») illustra la tradizione manoscritta disponibile, fornendo una descrizione di tutti i testimoni noti, sia quelli criticamente idonei sia quelli meritevoli di espunzione, e discute una casistica di errori congiuntivi e separativi che giustificano la ricostruzione dello *stemma codicum* proposta. La tradizione indiretta è affrontata nei capp. V e VI. Il primo («La tradizione indiretta: Erma negli inventari storici») è dedicato alla disamina degli inventari storici di codici che certificano la presenza, perlopiù medievale, dello *Herma* nelle collezioni librerie dello altopiano etiopico-eritreo. Il secondo («La tradizione indiretta: citazioni e allusioni») prende in esame le citazioni e le allusioni rintracciate nella letteratura originale etiopica, in gran parte del XIV-XV secolo. Il cap. VII («La parabola di Erma nel Corno d'Africa»), procedendo a una valutazione complessiva della documentazione fruibile e a una mappatura aggiornata della propagazione del *Pastore* nell'area, si confronta con la difficile ricostruzione della storia della trasmissione del testo e arricchisce con nuove proposte le teorie tradizionali

sulla sua irreversibile crisi. Il cap. VIII («Fenomeni linguistici e lessicali») è di natura eminentemente linguistica. In esso è offerto uno scrutinio dei fenomeni linguistici non standard rispetto alle regole delle grammatiche prescrittive e con potenziale presunzione di arcaicità (il cosiddetto *gəʕəz aksumita*). Il cap. IX («Edizione critica della *Visione III*») introduce e incorpora, in forma di *sample edition*, l'edizione critica di una porzione del testo, la terza *Visione*, corrispondente a tredici capitoli dell'opera (capp. 8-21). Preme sottolineare che, in conformità a una prassi da diversi anni in via di consolidamento anche nel settore degli studi etiopici, il lavoro editoriale segue un approccio ricostruttivo o neolachmanniano, che riposa cioè in primo luogo sull'arbitrio degli accertamenti stemmatici e, in presenza di varianti adiafore, sul ricorso ai criteri interni.

Sono molte le persone che hanno consentito a vario titolo la stesura del presente lavoro e che a conclusione di questa premessa desidero ringraziare. La mia più viva riconoscenza va innanzitutto al prof. Gianfrancesco Lusini, che mi ha iniziato agli studi di lingua, letteratura e filologia etiopica presso "L'Orientale" di Napoli e che ha sostenuto con incoraggiamento e generosità umana tutte le attività di ricerca da me condotte in questi anni.

Desidero inoltre ringraziare il prof. Alessandro Bausi dell'Università di Amburgo per i preziosi commenti di ineguagliabile competenza a margine del mio lavoro dottorale e in numerose altre occasioni, in particolare durante la mia permanenza al Hiob Ludolf Centre for Ethiopian Studies (HLCES) di Amburgo e durante la mia collaborazione, dal 2016 al 2018, al progetto «Beta maṣāḥəft: Manuscripts of Ethiopia and Eritrea (Schriftkultur des christlichen Äthiopiens und Eritreas: Eine multimediale Forschungsumgebung)», da lui diretto. Lo ringrazio ancora per aver messo a disposizione il font di videoscrittura in etiopico e in trascrizione da lui ideato.

È mia premura ricordare anche il compianto prof. Gianfranco Fiaccadori per l'intensa generosità e la disponibilità con cui ha accompagnato i miei soggiorni parmensi nel 2014. La mia sincera gratitudine va inoltre al dott. Denis Nosnitsin, *Principal Investigator* del progetto «Ethio-SPaRe (Cultural Heritage of Christian Ethiopia: Salvation, Preservation and Research)», presso il quale ho collaborato tra il 2013 e il 2015 e che è stato per me un'occasione di formazione di valore fondamentale.

Esprimo la mia riconoscenza al dott. Ted Erho, che ha condiviso in via personale alcune sue importanti conclusioni sull'argomento, alla dott.ssa Antonella Brita dell'Università di Amburgo, ai colleghi del Hiob Ludolf Centre for Ethiopian Studies, a Yossef Demissié dell'Università di Addis Abeba, ai responsabili e al personale della Biblioteca Palatina di Parma e del National Archive and Library Agency di Addis Abeba per il supporto necessario durante le mie permanenze di studio.

Un ringraziamento va anche al dott. Stefan Hagel per l'assistenza tecnica prestatami riguardo al software © Classical Text Editor da lui elaborato e mediante il quale è stata realizzata l'edizione critica inclusa nel presente libro.

Ringrazio ancora il prof. Lusini, e con lui tutti i Professori del Dipartimento di Asia Africa e Mediterraneo, per aver accettato di pubblicare questo lavoro nella collana di Studi Africanistici – Serie Etiopistica.

Tra gli affetti più cari, infine, mi è premura esprimere gratitudine verso la mia famiglia, e in particolare mio padre, che non ha potuto vedere questo lavoro venire alla luce.

Ricordo, se ve ne fosse il bisogno, che tutte le imprecisioni di questo contributo sono da imputare alla mia persona.

BIBLIOGRAFIA

- d'Abbadie, Antoine, 1859. *Catalogue raisonné des manuscrits éthiopiens appartenant à Antoine d'Abbadie*, Paris: Imprimerie Nationale, 1859.
- 1860. *Hermae Pastor. Aethiopice primum edidit et Aethiopica Latine vertit Antonius d'Abbadie* (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, II, 1), Lipsiae: In commissis apud F.A. Brockhausium, 1860.
- Alberti, Giovan Battista, 1979. *Problemi di critica testuale* (Paideia, 23), Firenze: La Nuova Italia, 1979.
- Allotte de la Fuÿe, Maurice, 1958. *Actes de Filmona* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 181 (testo), 182 (traduzione); Scriptores Aethiopici, 35, 36), Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1958.
- Amsalu Tefera, 2015. *The Ethiopian Homily on the Ark of the Covenant: Critical Edition and Annotated Translation of Dərsanä Şəyon* (Text and Studies in Eastern Christianity, 5), Leiden – Boston: E.J. Brill, 2015.
- Andrist, Patrick, 2015. “Cataloguing. 5. The physical description”, in Alessandro Bausi et al. (eds.), *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, Hamburg: Tredition, 2015, pp. 521-530.
- 2016. *Manuscrits grecs de la Fondation Martin Bodmer. Étude et catalogue scientifique*, Schwabe-Fondation Martin Bodmer: Bâle, 2016
- Andrist, Patrick – Canart, Paul – Maniaci, Marilena, 2013. *La syntaxe du codex. Essai de codicologie structurale* (Bibliologia. Elementa ad Librorum Studia Pertinentia, 34), Turnhout: Brepols, 2013.
- Anger, Rudolf, 1858. *Ueber eine äthiopische Uebersetzung des Hermas* (Nachträgliche Bemerkungen zu Hermas, 3), Leipzig: T.O. Weigel, 1858.
- 1859. “Eine äthiopische Uebersetzung des Hermas”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 13 (1859), pp. 284-285.
- Anger, Rudolphus – Dindorf, Guilielmus, 1856. *Hermae Pastor, graece primum ediderunt et interpretationem veterem latinam addiderunt Rudolphus Anger et Guilielmus Dindorf. Pars prior quae textum graecum continet*, Lipsiae: Hinrichs, 1856.
- Audet, Jean-Paul, 1953. “Affinités littéraires et doctrinales du Manuel de discipline (suite)”, *Revue Biblique*, 60 (1953), pp. 41-82.
- Ayán Calvo, Juan José, 1995. *Hermae Pastor* (Fuentes Patrísticas, 6), Madrid: Editorial Ciudad Nueva, 1995.
- Balicka-Witakowska, Ewa – Bausi, Alessandro – Bosc-Tiessé, Claire – Nosnitsin, Denis, 2015. “Ethiopic Codicology”, in Alessandro Bausi et al. (eds.), *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, Hamburg: Tredition, 2015, pp. 154-174.

- Bandini, Michele, 1999. "Per il testo del *Pastore di Erma*: recenti acquisizioni e prospettive di ricerca", *Memorie Storiche Forogiuliesi*, 79 (1999), pp. 33-39.
- 2000. "Un nuovo frammento greco del *Pastore di Erma*", *Revue d'Histoire des Textes*, 30 (2000), pp. 109-22.
- Bandini, Michele – Lusini, Gianfrancesco, 1999. "Nuove acquisizioni intorno alla tradizione testuale del *Pastore di Erma* in greco e in etiopico", *Studi Classici e Orientali*, 46/2 (1999), pp. 625-635.
- Batovici, Dan, 2013. "Hermas in Clement of Alexandria", in Markus Vinzent (ed.), *Studia Patristica Vol. LXVI. Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Volume 14: Clement of Alexandria. The Fourth-Century Debates*, Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2013, pp. 41-51.
- 2014. "Textual Revisions of the Shepherd of Hermas in Codex Sinaiticus", *Zeitschrift für Antikes Christentum / Journal of Ancient Christianity*, 18/3 (2014), pp. 443-470.
- 2015a. "Hermas' Authority in Irenaeus's Works: A Reassessment", *Augustinianum*, 55 (2015), pp. 5-31.
- 2015b. "The Appearance of Hermas's Text in Codex Sinaiticus", in Scot McKendrick – David Parker – Amy Myshrall – Cillian O'Hogan (eds.), *Codex Sinaiticus: New Perspectives on the Ancient Biblical Manuscript*, London: The British Library, 2015, pp. 149-159.
- 2015c. "Apocalyptic and Metanoia in the Shepherd of Hermas", *Apocrypha*, 26 (2015), pp. 151-170.
- 2016a. "A New Hermas Papyrus Fragment in Paris", *Archiv für Papyrusforschung*, 62/1 (2016), pp. 20-36.
- 2016b. "Two Notes on the Papyri of the Shepherd of Hermas and Its Egyptian Transmission", *Archiv für Papyrusforschung*, 62/2 (2016), pp. 384-395.
- 2017a. "Some Observations on the Coptic Reception of the Shepherd", *Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin*, 3/2 (2017), pp. 81-96.
- 2017b. "Two Lost Lines of the Coptic Hermas in BnF Copte 130 (2) f. 127", *Journal of Theological Studies*, 68/2 (2017), pp. 572-575.
- 2017c. "Dating, Split-Transmission Theory and the Latin Reception of the Shepherd", *Jahrbuch für Antike und Christentum*, 60 (2017) [2018], pp. 83-90.
- 2018. "Hermas in Latin: Notes on a Recent Edition", *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 94/1 (2018), pp. 151-157.
- Bausi Alessandro, 1995. *Il Sēnodos etiopico. Canoni pseudoapostolici. Canoni dopo l'Ascensione, Canoni di Simone Cananeo, Canoni apostolici, Lettera di Pietro* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 552 (testo), 553 (traduzione); Scriptorum Aethiopicum, 101, 102), Lovanii: In Aedibus Peeters, 1995.
- 1996. "Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea", *Rassegna di Studi Etiopici*, 38 (1994) [1996], pp. 13-69.
- 1998a. "Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea. Parte terza". *Rassegna di Studi Etiopici*, 41 (1997) [1998], pp. 13-55.
- 1998b. "L'Epistola 70 di Cipriano in versione etiopica", *Aethiopica*, 1 (1998), pp. 101-130.

- 2002. *La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samā'tāt* (Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Supplemento 92), Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2002.
- 2003. *La «Vita» e i «Miracoli» di Libānos* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 595 (testo), 596 (traduzione); Scriptorum Aethiopicum, 105, 106), Lovanii: In Aedibus Peeters, 2003.
- 2004. “La versione etiopica della Didascalia dei 318 niceni sulla retta fede e la vita monastica”, in Ugo Zanetti – Enzo Lucchesi (cur.), *Ægyptvs Christiana. Mélanges d'hagiographie égyptienne et orientale dédiés à la mémoire du P. Paul Devos bollandiste* (Cahiers d'Orientalisme, 25), Genève: Patrick Cramer Éditeur, 2004, pp. 225-248.
- 2005a. “Ancient features of Ancient Ethiopic”. *Aethiopica*, 8 (2005), pp. 149-169.
- 2005b. “Etiopico 'ellē: a proposito di un'ipotesi recente”, in Denis Nossitsin (ed.), *Varia Aethiopica. In Memory of Sevir B. Chernetsov (1943-2005)* (Scriinium, 1), Sant-Pétersbourg: Byzantinorossica, 2005, pp. 3-11.
- 2006a, “The Aksumite background of the Ethiopic ‘Corpus Canonum’”, in Siegbert Uhlig – Maria Bulakh – Denis Nossitsin – Thomas Rave (eds.), *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg July 20-25, 2003* (Aethiopistische Forschungen, 65), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, pp. 532-541.
- 2006b. “Current trends in Ethiopian studies: Philology”, in Siegbert Uhlig – Maria Bulakh – Denis Nossitsin – Thomas Rave (eds.), *Proceedings of the XVth International Conference of Ethiopian Studies, Hamburg July 20-25, 2003* (Aethiopistische Forschungen, 65), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2006, pp. 542-551.
- 2006c. “La Collezione aksumita canonico-liturgica”, *Adamantius*, 12 (2006), pp. 43-70.
- 2008. “La tradizione scrittoria etiopica”, *Segno e Testo*, 6 (2008), pp. 507-557.
- 2009. “Una civiltà del manoscritto”, in Giuseppe Barbieri – Gianfranco Fiaccadori, *Nigra Sum Sed Formosa. Sacro e bellezza dell'Etiopia cristiana, Ca' Foscari Esposizioni 13 marzo – 10 maggio 2009*, Vicenza: Terra ferma, 2009, pp. 183-186.
- 2010a. “A Case for Multiple Text Manuscripts being ‘Corpus-Organizers’”, *Manuscript Cultures Newsletter*, 2 (2010), pp. 34-36.
- 2010b. “The massacre of Najrān: The Ethiopic sources”, in Joëlle Beaucamp – Françoise Briquel-Chatonnet – Christian Julien Robin (éds.), *Juifs et chrétiens en Arabie aux V^e et VI^e siècles. Regards croisés sur les sources* (Monographies, 32; Le massacre de Najrān, II), Paris: Association des amis du Centre d'histoire et civilisation de Byzance, 2010, pp. 241-250.
- 2010c. “Recensione di: Tedros Abraha (ed., tr.), *Il Gadl di Abunä Täwäldä-Mädehn e di Abunä Vittore. Edizione del testo etiopico e traduzione italiana* (Patrologia Orientalis, 51/2 [227]). Turnhout: Brepols, 2009”, *Aethiopica*, 13 (2010), pp. 244-253.
- 2010d. “Recensione di: Amir-Moezzi – Mohammad Ali – Jean Daniel Dubois – Christelle Jullien – Florence Jullien (éds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient*.

- Hommage à Michel Tardieu* (Histoire et prosopographie. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 142), Turnhout: Brepols, 2009", *Aethiopica*, 13 (2010), pp. 242-243.
- 2011. "La nuova versione etiopica della *Traditio apostolica*: edizione e traduzione preliminare", in Paola Buzi – Alberto Camplani (eds.), *Christianity in Egypt: Literary Production and Intellectual Trends. Studies in honor of Tito Orlandi* (Studia Ephemeridis Augustinianum, 125), Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 2011, pp. 19-69.
- 2012. "Una "lista" etiopica di apostoli e discepoli", in Alessandro Bausi – Antonella Brita – Andrea Manzo (a c. di) con la collaborazione di Carmela Baffioni – Ersilia Francesca, *Æthiopica et Orientalia. Studi in onore di Yaqob Beyene* (Università degli Studi di Napoli "L'Orientale". Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi. Studi Africanistici. Serie Etiopica, 9), Napoli: Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", 2012, vol. I, pp. 43-67.
- 2013. "Liste etiopiche di vescovi niceni", in Peter Bruns – Heinz Otto Luthe (hrsgg.), *Orientalia Christiana. Festschrift für Hubert Kaufhold zum 70. Geburtstag* (Eichstätter Beiträge zum Christlichen Orient, 3), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, pp. 33-73.
- 2015a. "The Aksumite Collection. Ethiopic multiple text manuscripts", in Alessandro Bausi et al. (eds.), *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, Hamburg: Tredition, 2015, pp. 367-372.
- 2015b. "La versione etiopica della *Epistola di Eusebio a Carpiano*", in Rafał Zarzeczny (a c. di), *Aethiopia Fortitudo Ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno* (Orientalia Christiana Analecta, 298), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2015, pp. 107-135.
- 2015c. "*TraCES: From Translation to Creation: Changes in Ethiopic Style and Lexicon from Late Antiquity to the Middle*", in Alessandro Bausi – Alessandro Gori – Denis Nosnitsin (eds.), *Essays in Ethiopian Manuscript Studies. Proceedings of the International Conference Manuscripts and Texts, Languages and Contexts: the Transmission of Knowledge in the Horn of Africa* (Supplement to Aethiopica, 4), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015, pp. 11-13.
- 2016a. "I colofoni e le sottoscrizioni dei manoscritti etiopici", in Anna Sirinian – Paola Buzi – Gaga Shurgaia (a c. di), *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo. Atti del colloquio internazionale, Bologna, 12-13 ottobre 2012* (Orientalia Christiana Analecta, 299), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2016, pp. 233-260.
- 2016b. "On editing and normalizing Ethiopic texts", in Alessandro Bausi (ed.) with assistance from Eugenia Sokolinski, *150 Years after Dillmann's Lexicon: Perspectives and Challenges of Gəʿəz Studies* (Supplement to Aethiopica, 5), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2016, pp. 43-102.
- Bausi Alessandro – Camplani, Alberto, 2016. "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)", *Adamantius*, 22 (2016), pp. 249-302.

- Bausi Alessandro – Gori, Alessandro, 2006. *Tradizioni orientali del «Martirio di Areta»*. La prima recensione araba e la versione etiopica. Edizione critica e traduzione. Presentazione di Paolo Marrassini (Quaderni di Semitistica, 27), Firenze: Dipartimento di Linguistica, Università degli studi di Firenze, 2006.
- Bausi Alessandro – Lusini, Gianfrancesco, 1994. “Appunti in margine a una nuova ricerca sui conventi eritrei”, *Rassegna di Studi Etiopici*, 36 (1992) [1994], pp. 5-36.
- Bausi Alessandro – Nosnitsin, Denis, 2015. “Ethiopic palaeography”, in Alessandro Bausi et al. (eds.), *Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, Hamburg: Tredition, 2015, pp. 287-291.
- Bernard, Étienne – Drewes, Abraham Johannes – Schneider, Roger, 1991. *Recueil des Inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. Introduction de Fr. Anfray*. 3 voll. Tome 1: Les documents; Tome 2: Les Planches; Tome 3: Traductions et commentaires (Academie des Inscriptions & Belles-Lettres), Paris: Distribution De Boccard, 1991-2000.
- Beylot, Robert, 1970. “Un épisode de l'histoire ecclésiastique de l'Éthiopie. Le mouvement stéphanite. Essai sur sa chronologie et sa doctrine”, *Annales d'Éthiopie*, 8 (1970), pp. 103-116.
- 1974. “Le millénarisme article de foi dans l'église éthiopienne”, *Rassegna di Studi Etiopici*, 25 (1971-1972) [1974], pp. 31-43.
- 1981. “Estifanos, hétérodoxe éthiopien du XV^e siècle”, *Revue d'Histoire des Religions*, 198 (1981), pp. 279-284.
- 1984. “Sur quelques hétérodoxes éthiopiens: Estifanos, Abakerazun, Gabra Masih, Ezra”, *Revue d'Histoire des Religions*, 201 (1984), pp. 25-36.
- 1988. “Hermas: le Pasteur. Quelques variantes inédites de la version éthiopienne”, in René-Georges Coquin (éd.), *Mélanges Antoine Guillaumont. Contributions à l'étude des christianismes orientaux, avec une bibliographie du dédicataire* (Cahiers d'Orientalisme, 20), Genève: Patrick Cramer Éditeur, 1988, pp. 155-162.
- 1991. “Les Actes de Gabra Masih I (ca 1419-1522), troisième chef du mouvement Stéphanite”, *Rassegna di Studi Etiopici*, 35 (1991), pp. 5-11.
- 1993. “Langue et littérature éthiopiennes”, in Micheline Albert – Robert Beylot – René-Georges Coquin – Bernard Outtier – Charles Renoux – Antoine Guillaumont (éds.), *Christianismes orientaux. Introduction à l'étude des langues et des littératures*, Paris: Les Éditions du Cerf, 1993, pp. 219-260.
- 1997. “La dissidence stéphanite en Éthiopie”, in Jean-Christophe Attias (éd.), *De la conversion* (Centre d'Études des Religions du Livre), Paris: Les Éditions du Cerf, 1997, pp. 119-132.
- 2009. “Un témoin éthiopien inédit du Gradus 5 de Jean Climaque, Collegeville EMMML 1939, folio 102r^o-113v^o”, in Amir-Moezzi – Mohammad Ali – Jean Daniel Dubois – Christelle Jullien – Florence Jullien (éds.), *Pensée grecque et sagesse d'Orient. Hommage à Michel Tardieu* (Histoire et prosopographie. Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences Religieuses, 142), Turnhout: Brepols, 2009, pp. 89-107.

- Bonner, Campbell, 1934. *A Papyrus Codex of the Shepherd of Hermas (Similitudes 2-9) with a Fragment of the Mandates*, Ann Arbor: University of Michigan Press, 1934.
- Bosc-Tiessé, Claire, 2000. “L’histoire et l’art des églises du lac Tana”, *Annales d’Éthiopie*, 16 (2000), pp. 207-270.
- 2008. *Les îles de la mémoire. Fabrique des images et écriture de l’histoire dans les églises du lac Tana, Éthiopie, XVII^e–XVIII^e siècle* (Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Histoire ancienne et médiévale, 97), Paris: Publications de la Sorbonne, 2008.
- Brita, Antonella, 2015. “The manuscript as a leaf puzzle: the case of the *Gädli Säma‘at* from ‘Ura Qirqos (Ethiopia)”, *Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin*, 1 (2015), pp. 6-17.
- Brockelmann, Carl, 1908. *Grundriss der vergleichenden Grammatik der semitischen Sprachen. Band I. Laut- und Formenlehre*, Berlin: Reuther & Reichard, 1908.
- Brox, Norbert, 1991. *Der Hirt des Hermas* (Kommentar Zu Den Apostolischen Vatern, 7), Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1991.
- Brzuski, Witold Kazimierz, 1967. “Les verbes amhariques en contexte guèze dans les chroniques royales éthiopiennes”, *Rocznik Orientalistyczny*, 30/2 (1967), pp. 19-26.
- 1968. “Constructions amhariques à valeur génitive dans les chroniques royales éthiopiennes”, *Rocznik Orientalistyczny*, 31/1 (1968), pp. 29-38.
- 1971. “L’influence de la langue amharique sur l’emploi des verbes auxiliaires *nabara* et *hallawa* dans les textes des chroniques royales écrites en guèze”, *Africana Bulletin*, 12 (1971), pp. 27-31.
- Burtea, Bogdan, 2002. “*Interpretatio manichaica* am Beispiel des mittelpersischen Turfan-Fragments M 97”, *Annals of the Sergiu Al-George Institute*, 4-5 (1995-1996) [2002], pp. 47-67.
- Caquot, André, 1961. “Les Actes d’Ezrā de Gunda-Gundē”, *Annales d’Éthiopie*, 4 (1961), pp. 72-121.
- 1965. “Une version ge^ez du Traité d’Hypolite de Rome sur l’Antichrist”, *Annales d’Éthiopie*, 6 (1965), pp. 165-214.
- Carlini, Antonio, 1983a. “P. Michigan 130 (inv. 44-H) e il problema dell’unicità di redazione del *Pastore di Erma*”, *La Parola del Passato*, 38 (1983), pp. 29-37.
- 1983b. “La tradizione manoscritta del Pastor di Hermas e il problema dell’unità di composizione dell’opera”, in Helene Loebenstein *et al.* (hrsgg.), *Festschrift zum 100-jährigen Bestehen der Papyrussammlung der Österreichischen Nationalbibliothek. Papyrus Erzherzog Rainer (P. Rainer Cent.)*, Wien: In Kommission bei Verlag Brüder Hollinek, 1983, pp. 97-100.
- 1985a. “Due estratti del *Pastore di Erma* nella versione Palatina in Par. Lat. 3182”, *Studi Classici e Orientali*, 35 (1985), pp. 311-312.
- 1985b. “Un nuovo testimone delle Visioni di Erma”, *Atene e Roma*, 30 (1985), pp. 197-202.
- 1985c. “Le passeggiate di Erma verso Cuma”, in Sandro Filippo Bondi – Sergio Pernigotti – F. Serra – Angelo Vivian (a c. di), *Studi in onore di Edda Bresciani* (Egitto e Vicino Oriente), Pisa: Giardini, 1985, pp. 105-109.

- 1987a. “La tradizione testuale del *Pastore* di Erma e i nuovi papiri”, in Guglielmo Cavallo (ed.), *Le strade del testo* (Studi e Commenti, 5), Bari: Adriatica Editrice, 1987, pp. 21-43.
- 1987b. “Erma (*Vis.* II 3,1) testimone testuale di Paolo?”, *Studi Classici e Orientali*, 37 (1987), pp. 235-239.
- 1991. *Papyrus Bodmer XXXVIII. Erma: Il Pastore [I^a-III^a visione]. Edito con introduzione e commentario critico da A. Carlini (con la collaborazione di L. Giaccone)* (Bibliotheca Bodmeriana, Série Papyri, 38), Cologny – Genève: Fondation Martin Bodmer, 1991.
- 1992. “Testimone e testo: il problema della datazione di P. Iand. 4 del *Pastore* di Erma”, *Studi Classici e Orientali*, 42 (1992), pp. 17-30.
- 1994. “Congiunzione e separazione di frammenti di tradizione diretta (su papiro) e di tradizione indiretta”, in *Paideia cristiana. Studi in onore di Mario Naldini*. Roma: Gruppo editoriale internazionale, 1994, pp. 207-215.
- 2002. “Gli studi critici sul *Pastore* dopo la pubblicazione di *PBod* 38 e la presenza delle *Visioni di Erma* nei testi poetici del *Codex Visionum*”, in André Hurst – Jean Rudhardt (éds.), *Le Codex des Visions* (Recherches et rencontres, 18), Genève: Droz, 2002, pp. 123-138.
- 2004. “Cuma cristiana e il *Pastore* di Erma”, in Luigi Cirillo – Giancarlo Rinaldi (a c. di), *Roma, la Campania e l’Oriente cristiano antico. Giubileo 2000. Atti del Convegno di Studi, Napoli 9-11 ottobre 2000*, Napoli: Università degli Studi di Napoli “L’Orientale”, 2004, pp. 129-137.
- 2008. “I nuovi papiri di Ossirinco e il testo del *Pastore* di Erma”, in Paolo Arduini et al. (a c. di), *Studi offerti ad Alessandro Perutelli*, Roma: Aracne, 2008, vol. I, pp. 207-216.
- Carlini, Antonio – Bandini, Michele, 2011. “Il *Pastore* di Erma: nuove testimonianze e vecchi problemi”, in Guido Bastianini – Angelo Casanova (edd.), *I papiri letterari cristiani: atti del convegno internazionale in memoria di Mario Naldini*. Firenze, 10-11 giugno 2010 (Studi e Testi di Papirologia, n.s. 13), Firenze: Istituto papirologico «G. Vitelli», 2011, pp. 91-105.
- Cecconi, Paolo 2008-2010. *Il Pastore di Erma. Visioni I-IV. Testo critico e storia della tradizione con appendice sui nuovi testimoni testuali* (Tesi di dottorato in Filologia Classica. Dipartimento di Scienze dell’Antichità “G. Pasquali”. Università degli Studi di Firenze), Firenze, 2008-2010.
- 2011-2011. “Il *Pastore* di Erma e i nuovi fogli del *Codex Sinaiticus*”, *Res Publica Litteratum*, 33-34 (n.s. 13-14) (2011-2011), pp. 112-143.
- 2012. “The *Vulgata* Translation of the *Hermae Pastor*: New Unknown Sources”, *Res Publica Litteratum*, 35 (n.s. 15) (2012), pp. 35-49.
- 2016. “La padrona diventa serva. Un nuovo inizio del Papiro Bodmer 38”, *Archiv für Papyrusforschung und verwandte gebiete*, 62/2 (2016), pp. 361-383.
- Cerulli, Enrico, 1943. *Il libro etiopico dei Miracoli di Maria e le sue fonti nelle letterature del Medio Evo latino* (R. Univ. di Roma, Studi Orientali pubbl. a cura della Scuola Orientale, 1), Roma: G. Bardi, 1943.
- 1968. *La letteratura etiopica: l’Oriente Cristiano nell’unità delle sue tradizioni* (Le Letterature del Mondo, 30), Firenze: Sansoni – Milano: Accademia, 1968³.

- Chaîne, Marius, 1912. *Catalogue des manuscrits éthiopiens de la Collection Antoine d'Abbadie*, Paris: Imprimerie Nationale, 1912.
- 1925. *La chronologie des temps chrétiens de l'Égypte et de l'Éthiopie*, Paris: Librairie Orientaliste Paul Geuthner, 1925.
- Choat, Malcolm – Yuen-Collingridge, Rachel, 2010. “The Egyptian Hermas: The Shepherd in Egypt before Constantine”, in Thomas J. Kraus – Tobias Nicklas (eds.), *Early Christian Manuscripts: Examples of Applied Method and Approach* (Texts and Editions for New Testament Studies, 5), Leiden – Boston: E.J. Brill, 2010, pp. 191-211.
- Chojnacki, Stanisław, 2006. *Ethiopian Crosses. A Cultural History and Chronology*, in collaboration with Carolyne Gossage, Milano: Skira, 2006.
- Cirillo, Luigi, 1973. “La christologie pneumatique de la cinquième parabole du «Pasteur» d'Herma (Par. V 6, 5)”, *Revue d'Histoire des Religions*, 184 (1973), pp. 25-48.
- 1982. “Il Pastore di Erma e la storia”, in *Miscellanea di Studi Storici*, 2 (1982), pp. 35-58.
- 1983. “Erma e il problema dell'apocalittica a Roma”. *Cristianesimo nella Storia*, 4 (1983), pp. 1-31.
- 1991. “Le Pasteur d'Herma dans la tradition manichéenne: à propos du fragment M 97 en pehvi”, in Alois Van Tongerloo – Søren Giversen (eds.), *Manichaica selecta. Studies presented to Professor Julien Ries on the occasion of his seventieth birthday* (Manichean Studies, 1), Louvain – Lund: International Association of Manichean Studies – Center of the History of Religions, pp. 49-52.
- 1992. “‘Hermae Pastor’ and ‘Revelatio Manichaica’. Some remarks”, in Gernot Wiessner – Hans-Joachim Klimkeit (hrsgg.), *Studia Manichaica. II. Internationaler Kongreß zum Manichäismus. 6.-10. August 1989, St. Augustin/Bonn* (Studies in Oriental Religions, 23), Wiesbaden: Harrassowitz, pp. 189-197.
- Cohen, Marcel, 1927. “Consonnes laryngales et voyelles en éthiopien”, *Journal Asiatique*, 210 (1927), pp. 19-57.
- Coleborne, William, 1969. “A Linguistic Approach to the Problem of the Structure and Composition of the *Shepherd* of Herma”, *Colloquium*, 3 (1967), pp. 133-142.
- 1970. “The *Shepherd* of Herma. A Case for a Multiple Authorship and Some Implications”, *Studia Patristica*, 10 (1970), pp. 65-70.
- Colin, Gérard, 2017. *Saints fondateurs du Christianisme éthiopien. Frumentius, Garimā, Takla-Hāyānōt et Ēwosātēwos* (Bibliothèque de l'Orient chrétien), Paris: Les Belles Lettres, 2017.
- Conti Rossini, Carlo, 1899. “Note per la storia letteraria abissina”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, s. V/8 (1899), pp. 197-220, 263-285.
- 1901. “L'Evangelo d'Oro di Dabra Libānos”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, s. V/10 (1901), pp. 177-219.
- 1905. *Vitae Sanctorum Indigenarum I. Gadla Baṣalota Mikā'el seu Acta Baṣalota Mikā'el; II. Gadla Anorēwos seu Acta Sancti Honorii* (Corpus Scriptorum

- Christianorum Orientalium; Scriptorum Aethiopicum, II, 20), Romae: Karolus De Luigi, 1905.
- 1910a. *Vitae Sanctorum Indigenarum. I. Acta sancti Abakerazun, II. Acta Takla Hawāryāt* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 56 (testo), 57 (traduzione); Scriptorum Aethiopicum, II, 24, 25), Romae: Karolus De Luigi – Parisiis: Carolus Poussielgue Bibliopola – Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1910.
- 1910b. “Il convento di Tsana in Abissinia e le sue laudi alla Vergine”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, s. V/19 (1910), pp. 581-621.
- 1914. *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie. Extrait du Journal Asiatique*, Paris: Imprimerie Nationale, 1914.
- 1922. “Egitto e Etiopia nei tempi antichi e nell'età di mezzo”, *Aegyptus*, 3 (1922), pp. 3-18.
- 1921-1923. “Aethiopica”, *Rassegna degli Studi Orientali*, 9 (1921-1923), pp. 365-381, 449-468.
- 1923-1925. “Aethiopica II”, *Rassegna degli Studi Orientali*, 10 (1923-1925), pp. 481-520.
- 1927. “Di alcuni scritti etiopici inediti. 2. Arkālēdes e una lista di commemorazioni di discepoli del santo Ēwostātēwos”, *Rendiconti della Reale Accademia dei Lincei. Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, s. VI/3, pp. 512-516.
- 1938. “La Passione del martire Arsenofis e dei suoi compagni nella versione etiopica”, *Orientalia*, 7 (1938), pp. 193-214, 319-332.
- Contini, Gianfranco, 1986. *Breviario di ecdotica*, Milano – Napoli: Riccardo Ricciardi Editore, 1986.
- Davies, Donald M., 1987. “The Dating of Ethiopic Manuscripts”, *Journal of Near Eastern Studies*, 46 (1987), pp. 287-307.
- Delaporte, Louis Joseph, 1905. “Le Pasteur d'Herma, fragments de la version coptesahidique jusqu'à ce jour inconnue”, *Revue de l'Orient Chrétien*, 10 (1905), pp. 424-455.
- 1906a. “Notes su des nouveaux fragments sahidiques du Pasteur d'Herma”, *Revue de l'Orient Chrétien*, 11 (1906), pp. 101-102.
- 1906b. “Le Pasteur d'Herma : Nouveaux fragments sahidiques”, *Revue de l'Orient Chrétien*, 11 (1906), pp. 301-312.
- Derat, Marie-Laure, 2010. “The Zāg^{wē} dynasty (11-13th centuries) and King Yemrehanna Krestos”, *Annales d'Éthiopie*, 25 (2010), pp. 157-195.
- Derat, Marie-Laure – Deresse Ayenachew, 2012. “Les sites de Meshāla Māryām et de Gabriel : pierres d'attente pour l'histoire du Manz”, in Marie-Laure Derat – Anne-Marie Jouquand (sous la dir. de), *Gabriel, une église médiévale d'Éthiopie. Interprétations historiques et archéologiques de sites chrétiens autour de Meshāla Māryām (Manz, Éthiopie) xv^e-xvii^e siècle* (Annales d'Éthiopie, hors-série, 2), Paris: Editions De Boccard – Centre français des études éthiopiennes, 2012, pp. 25-64.
- Dibelius, Martin, 1923. *Der Hirt des Herma* (Handbuch zum Neuen Testament. Die apostolischen Väter, IV), Tübingen: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1923.

- Dillmann, August, 1847. *Catalogus codicum manuscriptorum orientalium qui in Museo Britannico asservantur. Pars tertia, qui codices Aethiopicos complectens*, Londini: Impensis curatorum Musei Britannici, 1847.
- 1861. “Bemerkungen zu dem äthiopischen Pastor Hermae”, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 15 (1861), pp. 111-125.
- 1865. *Lexicon linguae aethiopiae, Cum indice latino. Adiectum est vocabularium tigre dialecti septentrionalis compilatum a W. Munziger*, Lipsiae: T.O. Weigel, 1865.
- 1866. *Chrestomathia Aethiopica edita et glossario explanata*, Lipsiae: T.O. Weigel, 1866.
- 1894. *Veteris Testamenti Aethiopici, Tomus quintus, quo continentur Libri Apocryphi, Baruch, Epistola Jeremiae, Tobith, Judith, Ecclesiasticus, Sapientia, Esdrae Apocalypsis, Esdrae Graecus. Ad librorum manuscriptorum fidem edidit et apparatu critico instruxit*. Berlin: apud A. Asher et Socios, 1894.
- 1907. *Ethiopic Grammar. Second edition enlarged and improved (1899) by Carl Bezold. Translated by James A. Crichton*, London: Williams & Norgate, 1907.
- Dressel, Albrecht Rudolf Max, 1857. *Patrum Apostolicum Opera*, Lipsiae: J. C. Hinrichs, 1857.
- Edmundson, George, 1922. “The Date of the Shepherd of Hermas”, *The Expositor*, 24 (1922), pp. 162-176.
- Ehrman, Bart D., 2003. *The Apostolic Fathers, II: Epistle of Barnabas, Papias and Quadratus, Epistle to Diognetus, the Shepherd of Hermas* (Loeb Classical Library, 25), Cambridge, MA – London: Harvard University Press, 2003.
- Erbetta, Mario, 1969. “Il Pastore”, in Mario Erbetta (a c. di), *Gli apocrifi del Nuovo Testamento. III. Lettere e Apocalissi*, Casale: Marietti, 1969, pp. 235-308.
- Erho, Ted, 2012. “A Third Ethiopic Witness to the *Shepherd of Hermas*”, *La Parola del Passato*, 67 (2012), pp. 363-370.
- 2013. “New Ethiopic witnesses to Old Testament pseudepigrapha”, *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 76/1 (2012), pp. 75-97.
- 2015. “The Shepherd of Hermas in Ethiopia”, in Paolo Nicelli (a c. di), *L’Africa, L’Oriente mediterraneo e l’Europa. Tradizioni e culture a confronto* (Africana Ambrosiana, 1), Milano: Biblioteca Ambrosiana – Bulzoni Editore, 2015, pp. 97-117.
- 2017. “The Library and Old Testament Manuscripts of Gundä Gunde”, in Adam Carter McCollum (ed.), *Studies in Ethiopian Languages, Literature, and History. Festschrift for Getatchew Haile Presented by his Friends and Colleagues* (Aethiopistische Forschungen, 83), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2017, pp. 297-319.
- Van Esbroeck, Michel, 1967. “Un recueil prémétaphrastique arabe du xi^e siècle (Brit. Mus. Add. 20.117 et Or. 5019)”, *Analecta Bollandiana*, 85 (1967), pp. 143-164.
- Euringer, Sebastian, 1929. “Die Marienharfe (’Argānona Weddāse), nach der Ausgabe von Pontus Leander übersetzt”, *Oriens Christianus*, 25-26 (1929), pp. 79-108, 248-278.
- Ferenc, Aleksander, 1976. “Les Actes d’Isaïe de Gunda Gundē”, *Annales d’Éthiopie*, 10 (1976), pp. 243-294.

- Fiaccadori, Gianfranco, 1993. "Aethiopica Minima. iv. EMMML 7602: il «Libro dei Santi» di Tullu Guddo", *Quaderni Utinensi*, 7 [13/14] (1989) [1993], pp. 145-164.
- 1995. "I manoscritti etiopici di Antonio Mordini", in "I manoscritti etiopici di Antonio Mordini alla Biblioteca Palatina di Parma", *Malacoda*, 10/6 [57] (1995), pp. 24-27.
- 2003. "Un'epigrafe greca aksumita (RIÉth. 274)", in Vincenzo Ruggeri – Luca Pieralli (a c. di), *Εὐκοσμία. Studi miscellanei per il 75° di Vincenzo Poggi S.J.*, Soveria Mannelli (CZ): Rubettino Editore, 2003, pp. 243-255.
- 2004. "Sembrouthes 'gran re' (DAE IV 3 = RIÉth 275): per la storia del primo ellenismo aksumita", *La Parola del Passato*, 59 (2004), pp. 103-157.
- 2012. "Ad martyrium Arethae", *La Parola del Passato*, 67 (2012), pp. 277-278.
- 2015. "Between Hagiography and History: The Zagwe Dynasty and King Yəmrəhännä Krəstos", in Denis Nosnitsin (ed.), *Veneration of Saints in Christian Ethiopia. Proceedings of the International Workshop. Saints in Christian Ethiopia: Literary Sources and Veneration, Hamburg, April 28-29, 2012* (Supplement to Aethiopica, 3), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2015, pp. 15-49.
- Gamble, Harry Y., 1995. *Books and Readers in the Early Church. A History of Early Christian Texts*, New Haven: Yale University Press, 1995.
- von Gebhardt, Oscar – von Harnack, Adolf, 1877. *Hermae pastor Graecae, addita versione Latina recentiore e codice Palatino* (Patrum Apostolicorum Opera), Lipsiae: J.C. Hinrichs, 1877.
- Geerard, Maurice, 1983. *Clavis Patrum Graecorum, I. Patres antenicaeni, schedulis usi quibus rem paravit F. Winkelmann* (Corpus Christianorum), Turnhout: Brepols, 1983.
- Getatchew Haile, 1979a. *A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegeville, Vol. IV: Project Numbers 1101-1500*, Collegeville, Minnesota: Monastic Manuscript Microfilm Library. St. John's Abbey and University, 1979.
- 1979b. "The homily in honour of St. Frumentius bishop of Axum (EMML 1763, ff. 84^v-86^r)", *Analecta Bollandiana*, 97 (1979), pp. 309-318.
- 1980. "The Martyrdom of St. Peter Archbishop of Alexandria (EMML 1763, ff. 79^r-80^v)", *Analecta Bollandiana*, 98 (1980), pp. 85-92.
- 1981. "A new Ethiopic version of the Acts of St. Mark (EMML 1763, ff. 224^r-227^r)", *Analecta Bollandiana*, 99 (1981), pp. 117-134.
- 1983. "The case of Estifanosites: A fundamentalist sect in the Church of Ethiopia", *Paideuma*, 29 (1983), pp. 93-119.
- 2006. *The Gəʿəz Acts of Abba Ǽstifanos of Gʷəndagʷənde* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 619 (testo), 620 (traduzione); Scriptores Aethiopici, 110, 111), Louvain: Peeters, 2006.
- 2017. "Treatise by Athanasius of Alexandria on the Incarnation", in Getatchew Haile (ed.), *Ethiopian Studies in Honour of Amha Asfaw*, New York: Getatchew Haile Publishers, 2017, pp. 73-82.

- Getatchew Haile – Macomber, William Francis, 1981. *A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegetown, Vol. V: Project Numbers 1501-2000*, Collegetown, Minnesota: Monastic Manuscript Microfilm Library. St. John's Abbey and University, 1981.
- 1982. *A catalogue of Ethiopian manuscripts microfilmed for the Ethiopian Manuscript Microfilm Library, and for the Hill Monastic Manuscript Library, Collegetown, Vol. VI: Project Numbers 2001-2500*, Collegetown, Minnesota: Monastic Manuscript Microfilm Library. St. John's Abbey and University, 1982.
- Giet, Stanislas, 1963. *Hermas et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas*, Paris: Presses Universitaires de France, 1963.
- 1966. "Les trois auteurs du Pasteur d'Hermas", *Studia Patristica*, 8 (1966), pp. 10-23.
- Gignac, Francis Thomas, 1976. *A Grammar of the Greek Papyri of the Roman and Byzantine Periods. Volume I. Phonology* (Testi e documenti per lo studio dell'antichità, 55), Milano: Istituto Editoriale Cisalpino – La Goliardica, 1976.
- Gleaves, Hugh Craswell, 1951. *The Ethiopic Version of the Song of Songs*, London: Taylor's Foreign Press, 1951.
- Goldschmidt, Lazarus – Pereira, Esteves Francisco Maria, 1897. *Vida do Abba Daniel do Mosteiro de Sceté. Versão ethiopica*, Lisboa: Imprensa Nacional, 1987.
- Goodspeed, Edgar J., 1903. "The Martyrdom of Cyprian and Justa", *The American Journal of Semitic Languages and Literatures*, 19 (1903), pp. 65-82.
- Grébaut, Sylvain, 1910. "La prière de Langinos", *Revue de l'Orient Chrétien*, 15 (1910), pp. 42-52.
- 1930. "Notes de grammaire éthiopienne. 13. À propos de la transcription de la lettre π", *Aethiopica. Revue philologique*, 3 (1930), p. 58.
- 1931-1934. "Morphologie nominale éthiopienne; remarques sur quelques formes anciennes", *Comptes Rendus du Groupe Linguistique d'Études Chamito-Sémitiques*, 1 (1931-1934), p. 27.
- 1934. "Notes de grammaire éthiopienne. §10. Formes archaïques de quelques mots usuels", *Aethiopica*, 2 (1934), pp. 83-84.
- Grébaut, Sylvain – Tisserant, Eugène, 1935. *Codices Aethiopici Vaticani et Borgiani, Barberinianus orientalis 2, Rossinianus 865, 2 voll.: I. Enarratio codicum* (1935) - *II. Prolegomena, Indices, Tabulae* (1936) (Bybliothecae Apostolicae Vaticanae codices manu scripti recensiti iussu Pii XI Pontificis Maximi), Città del Vaticano: Bybliotheca Vaticana.
- Gregory, Andrew, 2002. "Disturbing Trajectories: 1 Clement, the Shepherd of Hermas and the Development of Early Roman Christianity", in Peter Oakes P. (ed.), *Rome in the Bible and the Early Church*, Carlisle – Grand Rapids: Paternoster Press – Baker Academic, 2002, pp. 142-166.
- Grohmann, Adolf, 1913. "Die im Äthiopischen, Arabischen und Koptischen erhaltenen Visionen Apa Schenute's von Atripe. Text und Übersetzung", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, 67 (1913), pp. 187-267.

- Grundeken, Mark, 2015. *Community Building in the Shepherd of Hermas: A Critical Study of Some Key Aspects* (Supplements to Vigiliae Christianae, 131), Leiden: Brill, 2015.
- Guidi, Ignazio, 1910. *Le Synaxaire éthiopien. Les mois de Sanê, Hamlê et Nahasê, II : Mois de Hamlê* (Patrologia Orientalis, 7.3), Paris: Firmin-Didot, 1910.
- 1932. *Storia della letteratura etiopica* (Pubblicazioni dell'Istituto per l'Oriente), Roma: Istituto per l'Oriente, 1932.
- Gumbert, Johan Peter, 1989. "L'unité codicologique ou: à quoi bon les cahiers?", *Gazette du livre médiéval*, 14 (1989), pp. 4-8.
- 2004. "Codicological Units: Towards a Terminology for the Stratigraphy of the Non-Homogeneous Codex", in Edoardi Crisci – Oronzo Pecere (a c. di), *Il codice miscellaneo. Tipologie e funzioni. Atti del Convegno internazionale Cassino 14-17 maggio 2003* [= Segno e Testo, 2], Cassino: Università degli Studi di Cassino, 2004, pp. 17-42.
- Hackspill, Louis, 1896. "Die äthiopische Evangelienübersetzung (Math. I-X)", *Zeitschrift für Assyriologie und verwandte Gebiete*, 11 (1896), pp. 117-96, 367-88.
- van Haelst, Joseph, 1976. *Catalogue des papyrus littéraires juifs et chrétiens* (Université de Paris IV. Série Papyrologie, 1), Paris: Publications de la Sorbonne, 1976.
- Hahneman Geoffrey Mark, 1992. *The Muratorian Fragment and the Development of the Canon* (Oxford Theological Monographs), Oxford: Oxford University Press, 1992.
- 2002. "The Muratorian Fragment and the Origins of the New Testament Canon", in Lee Martin McDonald – James A. Sanders (eds.), *The Canon Debate*, Peabody: Hendrickson Publishers, 2002, pp. 405-415.
- Hammerschmidt, Ernst, 1973. *Äthiopische Handschriften vom Tānāsee 1: Reisebericht und Beschreibung der Handschriften in dem Kloster des heiligen Gabriel auf der Insel Kebrān* (Verzeichnis der orientalischen Handschriften in Deutschland XX.1), Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1973.
- Harlfinger, Dieter, 1996. "Autographa aus der Palaiologenzeit", in Werner Seibt (hrsg.), *Geschichte und Kultur der Palaiologenzeit. Referate des internationalen Symposions zu Ehren von Herbert Hunger, Wien, 30. November bis 3. Dezember 1994* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Klasse, Dekschriften, 241), Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1996, pp. 43-50.
- Harnack, Adolf, 1893. *Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius. I, Die Überlieferung und der Bestand. II, Die Chronologie*, Leipzig: J.C. Hinrichssche Buchhandlung, 1893.
- Hausleiter, Johannes, 1884. "De versionibus Pastoris Hermae Latinis", *Acta Seminar-ii Philologici Erlangensis*, 3 (1884), pp. 399-477.
- Heldman, Marilyn, 1989. "An Ēwostāthian Style and the Gunda Gundē Style in Fifteenth-Century Ethiopian Manuscripts Illumination", in Richard Pankhurst (ed.), *Proceedings of the First International Conference on the History of Ethiopian Art*, London: Pindar Press, 1989, pp. 5-24, 135-139.

- Hellholm, David, 1986. "The Problem of Apocalyptic Genre and the Apocalypse of John," in Adela Yarbro Collins (ed.), *Early Christian Apocalypticism: Genre and Social Setting* [= *Semeia*, 36], Atlanta: Scholars Press, 1986, pp. 13-64.
- Henne, Philippe, 1990a. "Hermas en Égypte. La tradition manuscrite et l'unité rédactionnelle du *Pasteur*", *Cristianesimo nella Storia*, 11 (1990), pp. 237-256.
- 1990b. "Canonicité du 'Pasteur' d'Hermas", *Revue Thomiste*, 90 (1990), pp. 81-100.
- 1992a. *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Hermas* (Paradosis, 33), Friburg: Éditions Universitaires, 1992.
- 1992b. "Athanasie avait-il une version complète du Pasteur d'Hermas?", *Revue des Sciences Religieuses*, 66 (1992), pp. 69-76.
- 1992c. *L'unité du Pasteur d'Hermas: Tradition et rédaction* (Cahiers de la Revue Biblique, 31), Paris: J. Gabalda, 1992.
- Hilgenfeld, Adolf Bernhard Christoph, 1866. *Hermae Pastor Graece, e codicibus Sinaitico et Lipsiensi* [...], Lipsiae: T.O. Weigel, 1866.
- 1873, *Hermae Pastor. Veterem latinam interpretationem e codicibus*, Lipsiae: R. Reisland, 1873.
- Hill, Charles E., 1995. "The Debate over the Muratorian Fragment and the Development of the Canon", *Westminster Theological Journal*, 57 (1995), pp. 437-452.
- 2013. "'The Writing which Says...' The Shepherd of Hermas in the Writing of Irenaeus", in Markus Vinzent (ed.), *Studia Patristica Vol. LXV, Papers presented at the Sixteenth International Conference on Patristic Studies held in Oxford 2011. Volume 13: The First Two Centuries. Apocrypha. Tertullian and Rhetoric. Form Tertullian to Tyconius*, Leuven – Paris – Walpole, MA: Peeters, 2013, pp. 127-138.
- Hoffmann, Josef, 1977. "Limitations of Ethiopic in representing Greek", in Bruce M. Metzger (ed.), *The Early Versions of the New Testament. Their Origin, Transmission, and Limitations*, Oxford: Clarendon Press, 1977, pp. 240-256.
- Hollenberg, Wilhelm 1868. *Pastorem Hermae emendavit, indicem verborum addidit*, Saarbrücken: Gebrüder Hofer, 1868.
- Holmes, Michael W., 2007. *The Apostolic Fathers; Greek Text and English Translation*, Grand Rapids, MA: Baker Academic, 2007.
- Huntingford, George Wynn Brereton, 1980. *The Periplus of the Erythraean Sea, by an unknown author*, London: The Hakluyt Society, 1980.
- Ioannidou, Grace, 1996. *Catalogue of Greek and Latin Literary Papyri in Berlin (P. Berol. inv. 21101-21299, 21911)* (Berliner Klassikertexte, 9), Mainz: Verlag Philipp von Zabern, 1996.
- Joly, Robert, 1958. *Hermas. Le Pasteur. Introduction, texte critique, traduction et notes* (Sources Chrétiennes 53^{bis}), Paris: Les Éditions du Cerf, 1958.
- 1967. "Hermas et le Pasteur", *Vigiliae Christianae*, 21 (1967), pp. 201-218.
- 1993, "Le milieu complexe du 'Pasteur d'Hermas'", in Wolfgang Haase (hrsg.), *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt*, II, 27, 1, Berlin – New York: de Gruyter, 1993, pp. 524-551.
- Kinefe-Rigb Zelleke, 1975. "Bibliography of the Ethiopic Hagiographical Traditions", *Journal of Ethiopian Studies*, 13/2 (1975), pp. 57-102.

- Knibb, Michael A., 1985. "The Ethiopic Version of the Lives of the Prophets, II: Isaiah, Jeremiah, Haggai, Zechariah, Malachi, Elijah, Elisha, Nathan, Ahijah, and Joel", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 48 (1985), pp. 16-41.
- 1999. *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament* (The Schweich Lectures of the British Academy), Oxford: Oxford University Press, 1999.
- Kur, Stanisław, 1994. "Les stéphanites à la lumière des *Actes d'Isaïe* de Gunda-Gundē", in Claude Lepage – Étienne Delage (éds.), *Etudes éthiopiennes. Vol. 1: Actes de la X^e conférence internationale des études éthiopiennes, Paris, 24-28 août 1988*, Paris: Société française pour les études éthiopiennes, 1994, pp. 359-361.
- Lake, Kirsopp, 1907. *Facsimiles of the Athos Fragments of the Shepherd of Hermas*, Oxford: Clarendon Press, 1907.
- 1911. *Codex Sinaiticus Petropolitanus: The New Testament, the Epistle of Barnabas and the Shepherd of Hermas preserved in the Imperial Library of St. Petersburg*, Oxford: Clarendon Press, 1911.
- Van Lantschoot, Arnold, 1962a. "Un second témoin éthiopien du 'Pasteur' d'Hermas", *Byzantion*, 32 (1962), pp. 93-95.
- 1962b. "Inventaire sommaire des mss vaticans éthiopiens 251-299", in *Collectanea Vaticana in honorem Anselmi M. Card. Albareda: a Biblioteca Apostolica edita* (Studi e Testi, 219, 220), Città del Vaticano: Biblioteca apostolica vaticana, 1962, pp. 451-512.
- Lappa-Zizicas, Eurydice, 1965. "Cinq fragments du Pasteur d'Hermas dans un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris", *Recherches de Science Religieuse*, 53 (1965), pp. 251-256.
- Latyšev, Vasilij V., 1914. "Неизданные греческие агиографические тексты. Издашь съ введениемъ В. В. Латышевъ", *Записки Имп. Акад. Наукъ* (= *Zapiski Imperatorskoj Akademii Nauk*), s. VIII/12.2 (1914), pp. 93-113.
- Leander, Pontus, 1922. *'Argānōna Ueddāsē, nach Handschriften in Uppsala, Berlin, Tübingen und Frankfurt a. M.* (Göteborgs Högscolas Årsskrift, 28/3), Leipzig: W. Drugulin, 1922.
- Lefort, Louis Théophile, 1938. "Les fragments en copte du Pasteur d'Hermas", *Le Muséon*, 51 (1938), pp. 239-276.
- 1939. "Les fragments en copte du Pasteur d'Hermas", *Le Muséon*, 52 (1939), 223-228.
- 1952. *Les Pères apostoliques en copte* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 135; Scriptorum Coptici, 17), Louvain: Imprimerie Orientaliste L. Durbecq, 1952.
- Leipoldt, Johannes, 1903. "Der Hirt des Hermas in säidischer Übersetzung", *Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Phil.-hist. Klasse)* (1903), pp. 261-268.
- 1909-1910. "Ein neues säidisches Bruchstück des Hermasbuches", *Zeitschrift für ägyptische Sprache und Altertumskunde*, 46 (1909-1910), pp. 137-139.

- Lelong, Auguste, 1912. *Les Pères Apostoliques. IV, Le Pasteur d'Hermas* (Textes et documents, pour l'étude historique du christianisme publiés sous la direction de Hemmer et Lejay, 16), Paris: Librairie Alphonse Picard & Fils, 1912.
- Leslau, Wolf, 1987. *Comparative Dictionary of Ge'ez (Classical Ethiopic): Ge'ez-English / English-Ge'ez, With an index of the Semitic roots*, Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1987.
- Leutzsch, Martin, 1998. "Hirt des Hermas", in Ulrich H. J. Körtner – Martin Leutzsch (hrsgg.), *Papiasfragmente. Hirt des Hermas* (Schriften des Urchristentums, 3), Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, pp. 105-510.
- Littmann, Enno, 1913. *Deutsche Aksum-Expedition. Herausgegeben von der Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin. Band IV. Sabäische, griechische, und altabessinische Inschriften. Von Enno Littmann. Mit 6 Tafeln, 1 Karte und 109 Textabbildungen*, Berlin: Georg Reimer, 1913.
- Lucchesi, Enzo, 1981. "Compléments aux pères apostoliques en copte", *Analecta Bollandiana*, 99 (1981), pp. 395-408.
- 1989. "Le Pasteur d'Hermas en Copte: Perspective nouvelle", *Vigiliae Christianae*, 43/4 (1989), pp. 393-396.
- Lusini, Gianfrancesco, 1988. "L'omelia etiopica *Sui Sabati* di 'Retu'a Haymanot'", *Egitto e Vicino Oriente*, 11 (1988), pp. 205-235.
- 1993. *Studi sul monachesimo eustaziano (secoli XIV-XV)* (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi. Studi Africanistici. Serie Etiopica, 3), Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1993.
- 1996a. *Il «Gadla Absādi» (Dabra Māryām, Sarā'ē)*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 557 (testo), 558 (traduzione); Scriptorum Aethiopicum, 103, 104), Lovanii: In Aedibus Peeters, 1996.
- 1996b. "Sulla tradizione manoscritta degli «Atti» di 'Ēwostātēwos (BHO 295 = KRZ 49)", *Quaderni Utinensi*, 8 [15/16] (1990) [1996], pp. 353-365.
- 1999. "Scritture documentarie etiopiche (Dabra Deḥuḥān e Dabra Ṣegē, Sarā'ē, Eritrea)", *Rassegna di Studi Etiopici*, 42 (1998) [1999], pp. 5-55.
- 2001a. "Nouvelles recherches sur le texte du Pasteur d'Hermas", *Apocrypha*, 12 (2001), pp. 79-97.
- 2001b. "Elementi romani nella tradizione letteraria aksumita", *Aethiopica*, 4 (2001), pp. 42-54.
- 2005. "Copisti e filologi dell'Etiopia medievale: lo scriptorium di Dabra Maryam del Sara'e (Eritrea)", *La Parola del Passato*, 59 (2004) [2005], pp. 230-238.
- 2009a. "Gli Atti apocrifi di Marco", *Aethiopica*, 12 (2009), pp. 7-47.
- 2009b. "Naufragio e conservazione di testi cristiani antichi: il contributo della tradizione etiopica", *Annali dell'Istituto Orientale di Napoli*, 69 (2009), pp. 69-83.
- Maniaci, Marilena, 1996. *Terminologia del libro manoscritto* (Addenda, 3), Roma: Istituto centrale per la patologia del libro; Milano: Editrice Bibliografica, 1996.
- Marrassini, Paolo, 1981. *Gadla Yohannes Mesraqawi. Vita di Giovanni L'Oriente. Edizione critica con introduzione e traduzione annotata* (Quaderni di Semitistica, 10). Firenze: Istituto di Linguistica e di Lingue Orientali. Università di Firenze, 1981.

- 1982. “Il *Gadla Alaniqos*”, *Egitto e Vicino Oriente*, 5 (1982), pp. 143-182.
- 1987. “L’edizione critica dei testi etiopici: problemi di metodo e reperti linguistici”, in Giancarlo Bolognesi – Vittorio Pisani (a c. di), *Linguistica e filologia. Atti del VII Convegno Internazionale di Linguisti tenuto a Milano nei giorni 12–14 settembre 1984* (Sodalizio Glottologico Milanese, Istituto Lombardo di Scienze e Lettere), Brescia: Paideia editrice, 1987, pp. 347-356.
- 1990. “Some consideration on the Problem of the ‘Syriac Influences’ on Aksumite Ethiopia”, *Journal of Ethiopian Studies*, 23 (1990), pp. 35-46.
- 1993. *Lo scettro e la croce. La campagna di ‘Amda Šeyon I contro l’Ifāt (1332). Edizione critica, traduzione e introduzione di Paolo Marrassini*. (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi e Ricerche su Africa e Paesi Arabi. Studi Africanistici. Serie Etiopica, 4), Napoli: Istituto Universitario Orientale, 1993.
- 1996. “Problems of Gə‘əz philology”, in Petr Zemánek (ed.), *Studies in Near Eastern Languages and Literatures. Memorial Volume of Karel Petrůček*, Prague: Academy of Sciences of the Czech Republic, Oriental Institute, 1996, pp. 371-378.
- 1999a. “Ancora sul problema degli influssi siriaci in età aksumita”, in Luigi Cagni (a c. di), *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni* (Series Minor, 59. Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici), Napoli: Istituto Univesitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici, 1999, pp. 325-337.
- 1999b. “Gli apocrifi etiopici: alcune osservazioni”, in Nello Del Gatto (ed.), *Corso di perfezionamento in Storia del Cristianesimo Antico diretto da Luigi Cirillo e Giancarlo Rinaldi. Atti, Napoli marzo-giugno 1996* (Serie Didattica 2), Napoli: E.Di.S.U. Napoli, 2. Dipartimento di Studi Asiatici, Istituto Universitario Orientale, 1999, pp. 238-266.
- 2001. “Traduzioni e citazioni dal greco in copto ed etiopico”, in Salvatore Settis (a c. di), *I Greci. Storia Cultura Arte Società, III: I Greci oltre la Grecia*, Torino: Giulio Einaudi, 2001, pp. 985-1008.
- 2004. “Gli apocrifi del Nuovo Testamento nelle lingue e letterature cristiane orientali”, in Anna Lenzuni (a c. di), *Apocrifi del Nuovo Testamento* (Lecture patristiche, 10), Bologna: Edizioni Dehoniane, 2004, pp. 181-194.
- 2005. “Letteratura etiopica”, in Paolo Siniscalco *et al.*, *Le antiche Chiese Orientali. Storia e letteratura* (I prismi, I saggi), Roma: Città Nuova Editrice, 2005, pp. 137-150.
- Marrou, Henri-Iréné, 1949. “La technique de l’édition de l’époque patristique”, *Vigiliae Christianae*, 3 (1949), pp. 205-224.
- Martin, José Pablo, 1978. “Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo”, *Vetera Christianorum*, 15 (1978), pp. 295-345.
- Mazzini, Innocenzo 1980. “Il codice Urbinatense 486 e la versione Palatina del Pastore di Erma”, *Prometheus*, 6 (1980), pp. 181-188.
- Mazzini, Innocenzo – Lorenzini, Ezio 1981. “Il Pastore di Erma: due versioni o due antologie di versioni?”, *Civiltà Classica e Cristiana*, 2/1 (1981), pp. 45-86.
- Mercati, Giovanni 1914. “The Place of the Pastor in Codex Sinaiticus”, *Journal of Theological Studies*, 15 (1914), p. 452.

- Mescherskaya, Elena N., 2002. "Rukopisnye materialy kollektsii N.P. Likhacheva vsobranii Institutta vostokeyvedeniya RAN", in Aleksandr A. Fursenko – Viktor N. Pleshkov (eds.), *Istoricheskoe Istochnikovovedenie i Problemy Vspomogatelnykh Istoricheskikh Disciplin*, St. Petersburg: Dmitrii Bulanin, 2002, pp. 47-48.
- Milne, Herbert John Mansfield – Skeat, Theodore Cressy, 1938. *Scribes and correctors of the codex Sinaiticus*, London: British Museum, 1938.
- Mondrain, Brigitte, 2004. "L'ancien Empereur Jean VI Cantacuzène et ses copistes", in Antonio Rigo (ed.), *Gregorio Palamas e oltre. Studi e documenti sulle controversie teologiche del XIV secolo* (Orientalia Veneziana, 16), Firenze: Leo S. Olshki, 2004, pp. 249-298.
- Mordini, Antonio, 1946. "Informazioni preliminari sui risultati delle mie ricerche in Etiopia dal 1939 al 1944". *Rassegna di Studi Etiopici*, 4 (1946), pp. 145-154.
- 1954. "Il convento di Gunde Gundiè". *Rassegna di Studi Etiopici*, 12 (1953) [1954], pp. 29-70.
- Moreno, Mario Martino, 1960. "Gli atti di Santa Barbara e Santa Giuliana nel Codice Berlinese 117 etiopico e nel Codice Vaticano siriano 202 in Karšūnī", in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 2-4 aprile 1959)* (Accademia Nazionale dei Lincei, Problemi attuali di scienza e cultura, 48), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1960, pp. 353-386.
- Müller, Friedrich Wilhelm Karl, 1905. "Eine Hermas-Stelle in manichäischer Version", *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Phil.-hist. Klasse)*, (1905), pp. 1077-1083.
- Musurillo, Herbert, 1951. "The Need of a New Edition of Herma", *Theological Studies*, 12 (1951), pp. 382-387.
- Muzerelle, Denis, 1999. "Pour décrire les schémas de réglure : une méthode de notation symbolique". *Quinio*, 1 (1999), pp. 123-170.
- Niccum, Curt, 2014. *The Bible in Ethiopia: The Book of Acts* (Ethiopic Manuscripts, Texts, and Studies Series, 19), Eugene, OR: Pickwick Publications, 2014.
- Nöldeke, Theodor, 1910. *Neue Beiträge zur semitischen Sprachwissenschaft*, Strassburg: K.J. Trübner, 1910.
- Nosnitsin, Denis, 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 (2012), pp. 24-31.
- 2013a. *Church and Monasteries of Təgray. A Survey of Manuscript Collections* (Supplement to Aethiopia, 1), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013.
- 2013b. "New Branches of the Stephanite Monastic Network? Cases of Some Under-Explored Sites in East Təgray", in Denis Nosnitsin (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 Aethiopia, 2), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2013, pp. 61-88.
- 2015. "Pricking and Ruling in Ethiopic Manuscripts. An Aid for Dating?", *Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin*, 1/2 (2012), pp. 94-109.
- 2016. "The Old Chants for St. Gärima: New Evidence from Gä'alta", *Scrinium*, 12 (2016), pp. 84-103.

- 2018. “Ancient chants for ʾabba Yoḥanni: text variance and lost identity”, in Mena Laskioui – Vermondo Brugnatelli (eds./a c. di), *Written Sources about Africa and their Study. Le fonti scritte sull’Africa e i loro studi* (Africana Ambrosiana, 3), Milano: Biblioteca Ambrosiana, Centro Ambrosiano, 2018, pp. 287-311.
- Nosnitsin, Denis – Bulakh, Maria, 2014. “A Fragment of an Ancient Four Gospel Book (Lk 6:35–7:7): a Short Analysis”, in Alessandro Bausi – Alessandro Gori – Gianfrancesco Lusini (eds.), *Linguistic, Oriental and Ethiopian Studies in Memory of Paolo Marrassini*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014, pp. 555-581.
- Nosnitsin, Denis – Rabin, Ira, 2014. “A Fragment of an Ancient Hymnody Manuscript from Məʿasar Gʷəḥila (Təgray, Ethiopia)”, *Aethiopica*, 17 (2014), pp. 65-77.
- Opitz, Helmut, 1960. *Ursprünge frühkatholischer Pneumatologie. Ein Beitrag zur Entstehung der Lehre vom Heiligen Geist in der römischen Gemeinde unter Zugrundelegung des I. Clemens-Briefes und des „Hirten“ des Hermas* (Theologische Arbeiten, 15), Berlin: Evangelische Verlags-Anstalt, 1960.
- Osiek, Carolyn 1982. “Wealth and poverty in the *Shepherd of Hermas*”, *Studia Patristica*, 18 (1982), pp. 725-730.
- 1986. “The genre and function of the *Shepherd of Hermas*”, *Semeia*, 36 (1986), pp. 113-121.
- 1999. *Shepherd of Hermas. A commentary* (Hermeneia: A Critical and Historical Commentary on the Bible), Minneapolis: Fortress Press, 1999.
- Outtier, Bernard, 1990-1991. “La versione géorgienne du *Pasteur d’Herma*”, *Revue des Études Géorgiennes et Caucasiennes*, 6-7 (1990-1991), pp. 211-216.
- Pasquali, Giorgio, 1942. “Arte allusiva”, *L’Italia che scrive*, 25 (1942), pp. 11-20. Ristampa in: Pasquali, Giorgio, 1968. *Pagine stravaganti. Volume secondo*, Firenze: Sansoni, 1968, pp. 275-282.
- 1952. *Storia della tradizione e critica del testo, seconda edizione con nuova prefazione e aggiunta di tre appendici*, Firenze: Felice Le Monnier, 1952².
- Peeters, Paul, 1904. “Recensione di: Pereira, Francisco Maria Esteves, *Vida de S. Paulo de Thebas primeiro eremita. Versão ethiopica. Segundo o ms. eth. n.º 60 de A. de d’Abbadie*. Lisboa, 1903; Pereira, Francisco Maria Esteves, *A vida de S. Paulo de Thebas primeiro eremita segundo a versão ethiopica*. Coimbra: Imprensa da Universidade, 1904”, *Analecta Bollandiana*, 23 (1904), pp. 481-483.
- Pereira, Francisco Maria Esteves, 1902. ስምዕ : ዘቅድስት : እምራይስ : *Martyrio de santa Emerayes (ama Heraei). Versão ethiopica segundo o Ms. orient. 686 do Museo Britannico*, Lisbôa, 1902.
- 1903. *Vida de S. Paulo de Thebas primeiro eremita. Versão ethiopica. Segundo o ms. eth. n.º 60 de A. de d’Abbadie*, Lisboa, 1903.
- 1904. *A vida de S. Paulo de Thebas primeiro eremita segundo a versão ethiopica*, Coimbra: Imprensa da Universidade, 1904.
- Perrone, Lorenzo – Norelli, Enrico, 1995. “Ascensione di Isaia profeta. Versione etiopica”, in Paolo Bettiolo et al. (cura), *Ascensio Isaiae Textus* (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum, 7), Turnhout: Brepols, 1995.

- Piovanelli, Pierluigi, 1990. "Un nouveau témoin éthiopien de l'*Ascension d'Isaïe* et de la *Vie de Jérémie* (Paris, BN Abb. 195)", *Henoch*, 12 (1990), pp. 347-361.
- 1993. "Les aventures des apocryphes en Éthiopie", *Apocrypha*, 4 (1993), pp. 197-224.
- 1994a. "Nouvelles perspectives dans l'étude des 'apocryphes' éthiopiens traduits du grec", in Claude Lepage – Étienne Delage (éds.), *Études éthiopiennes. Vol. 1: Actes de la X^e conférence internationale des études éthiopiennes, Paris, 24-28 août 1988*, Paris: Société française pour les études éthiopiennes, 1994, pp. 323-330.
- 1994b. "Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yā'qob (1434-1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien", in Le Boulluec, Alain (éd.), *La controverse religieuse et ses formes* (Centre d'Études des Religions du Livre), Paris: Les Éditions du Cerf, 1994, pp. 189-224.
- Pisani, Vitagrazia, 2015a. "Passio of St Cyricus (*Gädlä Qirqos*) in North Ethiopia. Elements of Devotion and of Manuscript Tradition", in Denis Nosnitsin (ed.), *Veneration of Saints in Christian Ethiopia* (Supplement to Aethiopica 3), Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, pp. 161-199.
- 2015b. "Pantaleone da Nicomedia in Etiopia. Il *gädl* e la tradizione manoscritta", in Rafał Zarzeczny (a c. di), *Aethiopia Fortitudo Ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno* (Orientalia Christiana Analecta, 298), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2015, pp. 355-380.
- Poggi, Vincenzo, 1990. "Situazione linguistica dell'Oriente bizantino nel secolo V", in Gianfranco Fiaccadori (a c. di), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente. Atti del III, IV e V Seminario sul tema: «Recupero di testi classici attraverso recezioni in lingue del Vicino e Medio Oriente»* (Brescia, 21 novembre 1984; Roma, 22-27 marzo 1985; Padova-Venezia, 15-16 aprile 1986), Roma: Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Libreria dello Stato, 1990, pp. 105-124.
- Prinzivalli, Emanuela – Simonetti, Manlio (a c. di), 2015. *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini. Volume II*, Milano: Fondazione Lorenzo Valla, Arnoldo Mondadori, 2015.
- Proverbio, Delio Vania, 1993. "Le recensioni etiopiche della *Passio Mercuri*", *Studi Classici e Orientali*, 43 (1993), pp. 453-466.
- 1997. "Introduzione alle versioni orientali dell'*Ancoratus* di Epifanio. La recensione etiopica", in Delio Vania Proverbio (ed.), *Scritti in memoria di Emilio Teza* [= *Miscellanea Marciana*, 12], Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana, 1997, pp. 67-91.
- Raineri, Osvaldo, 1993. "Il Pastore di Erma nel secondo testimone etiopico", *Orientalia Christiana Periodica*, 59 (1993), pp. 427-464.
- 1997. "Zeus in Etiopia: dal ms. Comb. et. s 12 della Biblioteca Apostolica Vaticana", in Delio Vania Proverbio (ed.), *Scritti in memoria di Emilio Teza* [= *Miscellanea Marciana*, 12], Venezia: Biblioteca Nazionale Marciana, 1997, pp. 187-193.
- 2004. "Aethiopica Bibliothecae Apostolicae Vaticanae", in *Miscellanea Bibliothecae Apostolicae Vaticanae* XI (Studi e Testi, 423), Città del Vaticano: Biblioteca Apostolica Vaticana, 2004, pp. 637-652.

- Ricci, Lanfranco, 1947. "Studi di letteratura etiopica ed amarica. I. Gli *Atti* di Tēwofilos, Pātriqā e Damālīs", *Rassegna di Studi Etiopici*, 6 (1947), pp. 162-180.
- 1969, "Letterature dell'Etiopia", in Oscar Botto (ed.) *Storia delle letterature d'Oriente*, I, Milano: Casa Editrice F. Vallardi, Società Editrice Libreria, 1969, pp. 803-910.
- Richard, Marcel, 1962. "Florilèges spirituels grecs", in *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique, doctrine et histoire*, fasc. 33-34, Paris: Beauchesne, 1962, coll. 475-510.
- Robinson, J. Armitage, 1888, *A Collation of the Athos Codex of the Shepherd of Hermas. Together with an Introduction by Spyr. P. Lambros*, Cambridge: University Press, 1888.
- Rüpke, Jörg, 2005. "Der Hirte des Hermas: Plausibilisierungs- und Legitimierungsstrategien im Übergang von Antike und Christentum", *Zeitschrift für Antikes Christentum*, 8 (2005), pp. 276-298.
- Sarischouli, Panagiota, 1995. *Berliner griechische Papyri. Christliche literarische Texte und Urkunden aus dem 3. bis 8. Jahrhundert n. Ch.* (Serta Graeca, 3), Wiesbaden: L. Reichert Verlag, 1995.
- Schäfers, Joseph 1912. *Die äthiopische Übersetzung des Propheten Jeremias*, Friburg i. B.: Herderschen Verlagshandlung, 1912.
- Schmidt, Karl – Schubart, Wilhelm, 1909. "Ein Fragment des Pastor Hermas aus der Hamburger Stadtbibliothek", *Sitzungsberichten der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin (Phil.-hist. Klasse)*, (1909), pp. 1077-1081.
- Schneider, Madeleine, 1972. *Actes de Za-Yohannes de Kebrān* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 332 (testo) e 333 (traduzione); Scriptorum Aethiopicum, 64 e 65), Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1972.
- Schodde, George Henry, 1876. *Hermā Nabi: The Ethiopic version of Pastor Hermas examined*, Leipzig: F.A. Brockhaus, 1876.
- Sergew Hable-Selassie 1987. "An early Ethiopian manuscript EMMML 8509 (Ethiopian Manuscript Library)", *Quaderni di Studi Etiopici*, 8-9 (1987), pp. 5-27.
- 1992, "The Monastic Library of Däbrā Hayq", in Piotr O. Scholz *et al.* (a c. di), *Orbis Aethiopicus. Studia in honorem Stanislaus Chojnacki natali septuagesimo quinto dicata, septuagesimo septimo oblata*, vol. I (Bibliotheca Nubica, 3.1), Albstadt: Karl Schuler Publishing, 1992, pp. 243-258.
- Simonetti, Manlio, 2013. "Di alcune varianti nelle traduzioni latine del *Pastore* di Erma", *Latinitas*, n.s. 1 (2013), pp. 35-42.
- Skeat, Theodore Cressy, 1999. "The Codex Sinaiticus, the Codex Vaticanus and Constantine", *Journal of Theological Studies*, 50/2 (1999), pp. 583-625.
- Snyder, Graydon F., 1968. *The Shepherd of Hermas* (The Apostolic Fathers: A New Translation and Commentary, 6), Camden (NJ): T. Nelson, 1968.
- Soldati, Agostino, 2015. "Spigolature di grecità aksumita", in Rafał Zarzeczny (a c. di), *Aethiopia Fortitudo Ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno* (Orientalia Christiana Analecta, 298), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2015, pp. 415-431.
- Steenberg, Matthew Craig, 2009. "Irenaeus on Scripture, Graphe, and the Status of Hermas", *St. Vladimir's Theological Quarterly*, 53 (2009), pp. 29-66.

- Strelcyn, Stefan, 1978. *Catalogue of the Ethiopian MSS in the British Library acquired since the year 1877*, London: British Museum, 1978.
- Sundberg Jr, Albert C., 1973. "Canon Muratori: A Fourth-Century List", *Harvard Theological Review*, 66 (1973), pp. 1-41.
- Taddesse Tamrat, 1966. "Some notes on the fifteenth century Stephanite heresy in the Ethiopian Church", *Rassegna di Studi Etiopici*, 22 (1966), pp. 103-116.
- 1972. *Church and State in Ethiopia 1270-1527*, Oxford: Clarendon Press, 1972.
- 1974. "Problems of Royal Succession in Fifteenth Century Ethiopia: a Presentation of the Documents", in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 10-15 aprile 1972). Tomo I (Sezione storica)* (Accademia Nazionale dei Lincei, Problemi Attuali di Scienza e di Cultura, 191), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, pp. 501-535.
- Tedros Abraha, 2004. "Recensione di: Alessandro Bausi, *La versione etiopica degli Acta Phileae nel Gadla Samā'tāt* (Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli, Supplemento 92), Napoli: Istituto Universitario Orientale, 2002", *Aethiopica*, 7 (2004), pp. 242-245.
- 2008. "Controversie sul sabato e sul millennio secondo i *gädl* inediti di Tāwäldä Mādəhn e di Fiqətor", in Vladimir Baranov – Basil Lourié (eds.), *Patrologia Pacifica. Selected Papers to the Western Pacific Rim Patristics Society 3rd Annual Conference (Nagoya, Japan, September 29 – October 1, 2006) and Other Patristic Studies* [= *Scrinium* 4], Saint-Petersbourg: Gorgias Press, 2008, pp. 79-102.
- 2009a. *Il Gadl di Abunä Tāwäldä-Mädehn e di Abunä Vittore. Edizione del testo etiopico e traduzione italiana* (Patrologia Orientalis, 51/2 [227]), Turnhout: Brepols, 2009.
- 2009b. "Quotations from Patristic Writings and References to Early Christian Literature in the Book of St. Yared", *Le Muséon*, 122/3-4 (2009), pp. 331-404.
- 2012a. "The Gə'əz Version of Philo of Carpasia's *Commentary on Canticle of Canticles* 1:2–14:a: Introductory Notes", *Aethiopica*, 15 (2012), pp. 22-52.
- 2012b. "Some Philological Notes on the *Mäṣəḥafä 'Īrāfātä läMaryam* «Liber Requei» (LR)", *Apocrypha*, 23 (2012), pp. 223-245.
- 2015. *Gädlä Abunä Yonas zä-Bur. Eritrean Saint of the 15th Century* (Patrologia Orientalis, 53/2 [236]), Turnhout: Brepols, 2015.
- Von Tischendorf, Konstantin, 1862. *Bibliorum codex Sinaiticus Petropolitanus*, Lipsiae: Giesecke & Devrient, 1862.
- Tornau, Christian – Cecconi, Paolo (eds.), 2014. *The Shepherd of Hermas in Latin. Critical Edition of the Oldest Translation Vulgata* (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur, 173), Berlin – Boston: De Gruyter, 2014.
- Turaiev, Boris, 1902. *Monumenta Aethiopiae Hagiologica*, II, Petropoli: Sumptibus Universitatis Caesareae Petropolitanae, 1902.
- 1905a. *Monumenta Aethiopiae Hagiologica* III, *Vita et Miracula Eustathii ad fidem codd. Or. 704 et Or. 705 Musei Britannici edita*, Petropoli: Sumptibus Universitatis Caesareae Petropolitanae, 1905.

- 1905*b*. *Vitae Sanctorum indigenarum, II. Acta S. Aaronis et Philippi* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; Scriptores Aethiopici, II, 20), Romae: Karolus De Luigi – Parisiis: Carolus Poussielgue Bibliopola – Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1905.
- 1906*a*. *Vitae Sanctorum indigenarum, I. Acta Sancti Eustathii* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; Scriptores Aethiopici, II, 21), Romae: Karolus De Luigi – Parisiis: Carolus Poussielgue Bibliopola – Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1906.
- 1906*b*. *Ēfiopskija rukopisi v S.-Peterburgě* (Pamjatniki ěfiopskoj pis'mennosti, 3) [= Эѳіопскія рукописи въ С.-Петербургѣ (Памятники эѳіопскоj письменности. III)], St Petersburg: Tipografija imperatorskoj Akademii Nauk, 1906.
- 1908. *Vitae Sanctorum indigenarum, II. Acta S. Aaronis et Philippi* (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium; Scriptores Aethiopici, II, 20), Romae: Karolus De Luigi – Parisiis: Carolus Poussielgue Bibliopola – Lipsiae: Otto Harrassowitz, 1908.
- Turner, Cuthbert H., 1914. “Is *Hermas* also among the Prophets?”, *The Journal of Theological Studies*, 14 (1914), pp. 404-407.
- 1920. “The Shepherd of *Hermas* and the problem of its text”, *The Journal of Theological Studies*, 21 (1920), pp. 193-209.
- Uhlig, Siegbert, 1988. *Äthiopische Paläographie* (Äthiopistische Forschungen, 22), Stuttgart: Franz Steiner Verlag GmbH, 1988.
- 1991, “Text-critical questions on the Ethiopic Bible”, Alan S. Kaye (ed.), *Semitic Studies in honor of Wolf Leslau on the occasion of his eighty-fifth birthday*, vol. II, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 1991, pp. 1583-1600.
- Van der Valk, H.L.M., 1957. “On the Edition of Books in Antiquity”, *Vigiliae Christianae*, 11 (1957), pp. 1-10.
- Varvaro, Alberto, 1970. “Critica dei testi classica e romana. Problemi comuni ed esperienze diverse”, *Rendiconti dell'Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti*, 45 (1970), pp. 73-117.
- 2012. *Prima lezione di filologia* (Universale Laterza, 926), Bari: Gius. Laterza & Figli, 2012.
- Velat, Bernard, 1966-1969. *Ṣoma Deggua, Antiphonaire du Carême. Quatre premières semaines* (Patrologia Orientalis, 32/1-2 (testo), 3-4 (traduzione) [151-154]), Paris: Firmin-Didot, 1966-1969.
- Verheyden, Joseph, 2015. “*Hermas* and Bodmer. Another Look at the Text of *Vision* 1.3.4, 2.3.1, and 3.2.1 in P. Bodm. XXXVIII”, *Adamantius*, 21 (2015), pp. 144-154.
- Vezzoni, Anna, 1987. “Un testimone testuale inedito della versione Palatina del Pastore di Erma”, *Studi Classici e Orientali*, 37 (1987), pp. 241-265.
- 1994, *Il Pastore di Erma: versione palatina con testo a fronte* (Il nuovo melograno. Sezione scrittori latini del Medioevo e del Rinascimento, 13), Firenze: Le Lettere, 1994.
- Villa, Massimo, 2014-2015. *La versione etiopica del Pastore di Erma. Riedizione critica del testo* (Visioni e Precetti) (Tesi di Dottorato in Africanistica, XIII Ciclo

- Nuova Serie. Dipartimento Asia, Africa e Mediterraneo. Università degli Studi di Napoli "L'Orientale", Napoli, 2014-2015.
- 2015. "La versione etiopica del Pastore di Erma (ጸሐፊ ፡ ክብሩ ፡)". Riedizione critica del testo (*Visioni e Precetti*)", *Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin*, 1/2 (2015), pp. 115-118.
- 2017. "Frumentius in the Ethiopic Sources: Mythopoeia and Text-critical Considerations", *Rassegna di Studi Etiopici*, 1, Terza Serie (2017), pp. 87-111.
- 2018a. "La Passio etiopica di Sofia e delle sue figlie Pistis, Elpis e Agape: tradizione manoscritta e ipotesi di Vorlage", *Orientalia Christiana Periodica*, 84 (2018), pp. 469-488.
- 2018b. "Monastic Libraries in Eritrea. An Agenda for the Future", *Rassegna di Studi Etiopici*, 2, Terza Serie (2018), pp. 157-181.
- Voicu, Sever, 2004. "Filone di Carpasia e Pseudo Ippolito: di un'omelia pasquale tramandata in etiopico", *Augustinianum*, 44 (2004), pp. 5-24.
- 2015. "Vincenzo e Vito: note sulla Collezione Aksumita, in in Rafał Zarzeczny (a c. di), *Aethiopia Fortitudo Ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno* (Orientalia Christiana Analecta, 298), Roma: Pontificio Istituto Orientale, 2015, pp. 479-492.
- Voigt, Rainer, 2013. "Zur dritten Laryngalregel des Altäthiopischen", *Aethiopica*, 16 (2013), pp. 130-137.
- Wajnberg, Isaac, 1936. *Das Leben des hl. Jāfqerana 'Egzī. Äthiopischer Text* (Orientalia Christiana Analecta, 106), Roma: Pontificium Institutum Orientalium Studio, 1936.
- Wendt, Karin, 1960. "Die theologischen Auseinandersetzungen in der äthiopischen Kirche zur Zeit der Reformen des XV. Jahrhunderts", in *Atti del Convegno Internazionale di Studi Etiopici (Roma, 2-4 aprile 1959)* (Accademia Nazionale dei Lincei, Problemi attuali di scienza e cultura, 48), Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1960, pp. 137-146.
- 1962-1963. *Das Maṣḥafa Milād (Liber Nativitatis) und Maṣḥafa Sellāsē (Liber Trinitatis) des Kaisers Zar'a Yā'qob*, 4 voll. (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, 221 (testo), 222 (traduzione), 235 (testo), 236 (traduzione); Scriptores Aethiopici, 41 e 42, 43 e 44), Louvain: Secrétariat du CorpusSCO, 1962-1963.
- Weninger, Stefan, 1999. "Kona qatala zum Ausdruck der Vorvergangenheit im Gə'əz?", in Norbert Nebes (hrsg.), *Tempus und Aspekt in den semitischen Sprachen. Jenaer Kolloquium zur semitischen Sprachwissenschaft* (Jenaer Beiträge Zum Vorderen Orient, 1), Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1999, pp. 171-183.
- 2010. "Sounds of Gə'əz – How to Study the Phonetics and Phonology of an Ancient Language", *Aethiopica*, 13 (2010), pp. 75-88.
- Whittaker, Molly, 1956. *Die apostolischen Väter. I. Der Hirt des Hermas* (Griechische Christliche Schriftsteller, 48), Berlin: Akademie-Verlag, 1956.
- Wilson, John Christian, 1995. *Five Problems in the Interpretation of the Shepherd of Hermas: Authorship, Genre, Canonicity, Apocalyptic, and the Absence of the Name 'Jesus Christ'* (Mellen Biblical Press Series, 34), Lewiston – Queenston – Lampeter: Edwin Mellen Press, 1995.

- Wright, William, 1877. *Catalogue of the Ethiopic Manuscripts in the British Museum Acquired since the Year 1847*, London: British Museum, 1877.
- 1883. “Certamen et martyrium sancti et beati Zenobii ejusque matris Zenobiæ”, in Joseph van Hecke – Benjamin Bossue – Victor de Buck – Rémi de Buck, *Acta Sanctorum Octobris. Ex Latinis et Græcis aliarumque gentium monumentis servata primigenia veterum scriptorium phrase collecta digesta commentariis et observationibus illustrate. Tomus XIII*, Parisiis: apud Victorem Palme, 1883, pp. 271a-273b.
- Zanotti Eman, Carla, 1993. “The Harag of the Manuscripts of Gunda Gundi”, in Paul B. Henze (ed.), *Aspects of Ethiopian Art: From Ancient Axum to the 20th Century*, London: JED Press, 1993, pp. 68-72.
- Zarieczny, Rafał, 2013. “Some Remarks Concerning the Ethiopic Recension of the ‘Life of Antony’”, *Orientalia Christiana Periodica*, 79 (2013), pp. 37-60.
- Ziegler, Joseph, 1976. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum*. Vol. XV. *Ieremias, Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, vol. 2, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1976².
- Zotenberg, Hermann, 1877. *Catalogue des manuscrits éthiopiens (gheez et amharique) de la Bibliothèque nationale (Manuscrits Orientaux)*, Paris: Imprimerie nationale, 1877.
- Zuurmond, Rochus, 1989. *Novum Testamentum Aethiopice: The Synoptic Gospels. I. General Introduction. II. Edition of the Gospel of Mark* (Äthiopistische Forschungen, 27), Stuttgart: Franz Steiner Verlag Wiesbaden GmbH, 1989.
- 2001. “The Textual Background of the Gospel of Matthew in Gəʿəz”. *Aethiopica*, 4 (2001), pp. 32-41.

ABBREVIAZIONI

A	Ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174
ANL	Roma, Accademia Nazionale dei Lincei
Ap	Apocalisse di Giovanni
At	Atti degli Apostoli
B	Ms. Parm. 3842
BAV	Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana
BL	London, British Library
BnF	Paris, Bibliothèque Nationale de France
C	Ms. EMMI 8508
Cant	Cantico dei Cantici
cap., capp.	capitolo, capitoli
CE	Calendario etiopico (per la concordanza tra il calendario etiopico e quello gregoriano si veda Chaîne, 1925)
col., coll.	colonna, colonne
CPG	Geerard, Maurice, 1983. <i>Clavis Patrum Graecorum, I. Patres antenicaeni, schedulis usi quibus rem paravit F. Winkelmann</i> (Corpus Christianorum), Turnhout: Brepols, 1983.
CR	Conti Rossini, Carlo, 1914. <i>Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie. Extrait du Journal Asiatique</i> , Paris: Imprimerie Nationale, 1914.
DAE	Littmann, Enno, 1913. <i>Deutsche Aksum-Expedition. Herausgegeben von der Generalverwaltung der königlichen Museen zu Berlin. Band IV. Sabäische, griechische, und altabessinische Inschriften. Von Enno Littmann. Mit 6 Tafeln, 1 Karte und 109 Textabbildungen</i> , Berlin: Georg Reimer, 1913.
EAe	Uhlig, Siegbert <i>et al.</i> (ed.), 2003. <i>Encyclopaedia Aethiopica, Volume I: A-C</i> , Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2003; Uhlig, Siegbert <i>et al.</i> (ed.), 2005. <i>Volume II: D-Ha</i> , Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2005; Uhlig, Siegbert <i>et al.</i> (ed.), 2007. <i>Volume III: He-N</i> , Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2007; Uhlig,

	Siegbert, in cooperation with Bausi, Alessandro (ed.), 2010. <i>Volume IV: O-X</i> , Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2010; Bausi, Alessandro, in cooperation with Uhlig, Siegbert (ed.), 2014. <i>Volume V: Y-Z. Supplementa. Addenda et Corrigenda. Maps. Index</i> , Wiesbaden: Harrassowitz Verlag, 2014.
EMML	Collegeville, Minnesota, Ethiopian Manuscript Microfilm Library, Addis Ababa e Hill Monastic Manuscript Library, St. John's Abbey and University
f., ff.	foglio, fogli
fasc., fascc.	fascicolo, fascicoli
GA	<i>Gädlä Absadi</i>
GF	<i>Gädlä Fiqtor</i>
GG	Gundä Gunde
GTM	<i>Gädlä Täwäldä Müdhən</i>
HMML	Hill Museum & Manuscript Library
IES	Addis Abeba, Institute of Ethiopian Studies
IOM RAS	Institute of Oriental Manuscript, Russian Academy of Science
Is	Libro di Isaia
l., ll.	linea, linee
Lc	Vangelo di Luca
<i>Lex.</i>	Dillmann, August, 1865. <i>Lexicon linguae aethiopiae, Cum indice latino. Adiectum est vocabularium tigre dialecti septentrionalis compilatum a W. Munzinger</i> , Lipsiae: T.O. Weigel, 1865.
<i>Mand.</i>	<i>Mandatum</i>
Mc	Vangelo di Marco
MIE	Missione Italiana in Eritrea (1992–1994)
ms., mss.	manoscritto, manoscritti
NALA	Addis Abeba, National Archive and Library Agency
n., nn.	nota, note
Oxy	Oxyrhyncus
par., parr.	paragrafo, paragrafi
	Libro dei Re
RIÉ	Bernand, Étienne – Drewes, Abraham Johannes – Schneider, Roger, 1991. <i>Recueil des Inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite. Introduction de Fr. Anfray</i> . 3 voll. <i>Tome 1: Les documents; Tome 2:</i>

	<i>Les Planches; Tome 3: Traductions et commentaires</i> (Academie des Inscriptions & Belles-Lettres), Paris: Distribution De Boccard, 1991-2000.
Ro	Lettera ai Romani
<i>scil.</i>	<i>scilicet</i>
<i>Sim.</i>	<i>Similitudo</i>
Sir	Siracide
SBPK	Berlin, Staatsbibliothek Preußischer Kulturbesitz, Orientabteilung
UM	°Ura Mäsqäl
<i>Vis.</i>	<i>Visio</i>

**መኑ ፡ ዘደመሮ ፡
ለብርሃን ፡ ውስተ ፡
ጽልመት ፡ ብርዕ**

*Qui est qui coniunxit
lumen cum tenebris?
Calamus*

Ms. Città del Vaticano, BAV
et. 110, f. 2

Il Pastore di Erma. Storia del testo e storia della tradizione

1. – *Composizione, struttura e contenuto*

Il *Pastore di Erma* (Ποιμὴν τοῦ Ἑρμᾶ, CPG 1052) fu composto a Roma in lingua greca presumibilmente nel II secolo d.C. La tradizionale attribuzione al genere apocalittico, che trae innanzitutto fondamento da quanto è dichiarato nel testo stesso,¹ necessita di una precisazione. Nel *Pastore*, infatti, non si incontrano narrazioni escatologiche sull'età messianica e sulla dimensione ultraterrena.² Di converso, il testo abbonda di contenuti di carattere morale e didascalico. Pur tuttavia, l'opera condivide molti dei motivi e delle categorie letterarie del genere in misura tale da esser stata definita «la più originale delle apocalissi apocriefe del N[uovo] T[estamento]». ³ Nel *Pastore* infatti il protagonista, per sua stessa ammissione peccatore e di limitata dottrina, interagisce con due figure celesti, una anziana signora personificazione della Chiesa e un angelo della penitenza in forma di pastore, che gli rivelano e gli illustrano portentose visioni. Il tenore allegorico è particolarmente marcato, e ogni aspetto

¹ Emblematicamente la *Visione V* (sulla suddivisione interna del testo, cfr. *infra*) si autodefinisce in modo esplicito, almeno secondo uno dei testimoni più autorevoli, ἀποκάλυψις ε' (testo in Leutzsch, 1998, p. 188; sull'autenticità della lezione cfr. Joly, 1958, p. 12).

² L'assenza di materiale escatologico non ha risparmiato al *Pastore* giudizi negativi sul suo presunto tenore apocalittico. È emblematico il parere di John Christian Wilson, che parla espressamente di tentativo fallito di scrivere una apocalisse: «It seems to me that Hermas is intentionally attempting to write an apocalypse and that he fails in that attempt» (Wilson, 1995, p. 83). Sul genere letterario del *Pastore* si veda anche Brox, 1991, pp. 33ss.

³ Erbetta, 1969, p. 238. È interessante constatare, come ha rilevato Carolyn Osiek, che l'attribuzione del *Pastore* al genere apocalittico da parte degli studiosi è stata frequentemente vincolata all'utilizzo di aggettivi qualificativi: l'opera è stata definita ora una «apocalisse moralizzante», ora una «pseudo-apocalisse» o ancora una «apocalisse pratica» (Osiek, 1999, pp. 10-11). Graydon Snyder ha confrontato i tratti letterari apocalittici del *Pastore* con quelli di opere congeneri della tradizione giudeo-cristiana: il numero maggiore di elementi in comune è condiviso con il «quarto libro di Esdra» (una contiguità già evidenziata da Robert Joly, cfr. Joly, 1958, p. 47), seguito dalla «Apocalisse di Giovanni», e via a seguire dal «secondo libro di Baruch», «Enoch» e altri; cfr. Snyder, 1968, pp. 8ss.

delle rivelazioni detiene un significato. Ma la consonanza con l'apocalittica non si fonda solo su stilemi letterari: è la funzione stessa, esortativa e consolatoria, che il *Pastore* esercitò nella comunità cristiana del suo tempo ad accomunare l'opera a rivelazioni dall'attribuzione letteraria meno controversa.⁴

Se tuttavia l'ossatura è «apocalittica», il contenuto specifico dell'opera è «penitenziale», e anzi, secondo alcuni, è proprio alla legittimazione del discorso penitenziale che è finalizzato il ricorso al materiale apocalittico.⁵ Il tema dominante è infatti la μετάνοια, il pentimento dei peccati da parte dei fedeli che hanno in questo modo minato l'istituzione ecclesiastica. Il primato di quest'ultima, personificata come detto da una anziana signora, è affermato senza mezze misure: «[la Chiesa] fu creata prima di tutte le cose. Perciò è vecchia e per essa fu ordinato il mondo» (*Vis.* II 4.1). Si percepisce nel *Pastore*, pur dietro il genuino e accorato ottimismo dell'autore, una tensione determinata dalla preoccupazione che la primordiale vitalità e i virtuosi ideali della comunità cristiana si indeboliscano.⁶

L'opera è scritta in prima persona. L'autore si identificherebbe con un certo Erma che il testo stesso presenta come uno schiavo affrancato. I dati biografici su costui, in sostanza dipendenti dall'incipit dell'opera stessa, sono ancora oggi largamente insoddisfacenti.⁷ Le perplessità scaturiscono dal fatto che, benché dell'opera non possa tacersi una certa ripetitività stilistica e una dottrina teologica definita «sconcertante» (cfr. *infra*, par. 1. c), difficilmente essa può essere attribuita alla mano di un ex schiavo incolto. Per un'origine romana di Erma ha proteso la maggior parte degli studiosi. D'altronde, elementi letterari interni come gli accenni alla coltura della vite e alla simbiosi tra l'olmo e la vite (*Sim.* II) evocano una certa familiarità con il paesaggio agreste

⁴ È evidente che il problema è connesso con quello di definizione stessa di «genere apocalittico», che non può fondarsi solo su considerazioni narrative (il tema del viaggio ultraterreno) o teologiche (la dimensione escatologica), ma anche sulle aspettative che il testo esercitò in un contesto storico e sociale caratterizzato da un senso di crisi. Una definizione maggiormente inclusiva del genere è offerta da David Hellholm, secondo cui l'apocalittica è «intended for a group in crisis with a purpose of exhortation and/or consolation by means of divine authority» (Hellholm, 1986, p. 27, citato da Batovici, 2015c, p. 154).

⁵ Rüpke, 2005.

⁶ Da qui, per esempio, la premura dell'autore dell'opera verso gli indigenti e la cooperazione tra il ricco e il povero, che trova significato in un contesto sociale, quello della comunità cristiana del II sec., caratterizzato da un crescente benessere economico, cfr. Osiek, 1986, pp. 113ss.

⁷ Un'estesa trattazione della questione dell'identità di Erma è in Brox, 1991, pp. 15ss.

centro-italico, e militano in favore di una provenienza italiana.⁸ Non sono tuttavia mancati i propugnatori di tesi diverse, sia in tempi antichi che recenti.⁹

Chi era dunque Erma? Nel suo «Commento all'Epistola ai Romani» (X, 31) Origene di Alessandria lo identificava con l'omonimo personaggio cui Paolo di Tarso indirizza i propri saluti al termine di Ro 16:14.¹⁰ La familiarità di Erma con Paolo suffragherebbe dunque non solo la sua appartenenza alla generazione apostolica (o più verosimilmente subapostolica, datandosi la composizione della «Epistola ai Romani» agli anni tra il 57 e il 58 d.C.), ma anche il valore ispirato del suo scritto. Una tarda tradizione etiopica invece, confondendo Erma con il dio greco Hermes, attribuì la paternità del *Pastore* allo stesso Paolo di Tarso, sulla base del passo di At 14.12: «e [le genti della Licaonia] chiamavano Barnaba Zeus e Paolo Hermes, perché era lui il più eloquente».¹¹

Più fortunata della tesi origenista fu un'altra, ben nota, tradizione esegetica, tramandata dal «Canone muratoriano». Il documento, risalente all'VIII sec. ma copiato da un originale greco della seconda metà del II sec., elenca i libri neotestamentari accolti come canonici, ed è pertanto una fonte di fondamentale rilevanza per il dibattito intorno ai margini del canone scritturale.¹² In esso Erma è detto essere il fratello del papa Pio I, in carica al soglio petrino tra il 140 e il 155 d.C. circa.¹³ Di parere identico furono il *Catalogus Liberianus*, contenente una lista di pontefici in carica dal 352 fino a Liberio (m. 366), e il *Carmen adversus Marcionem* in esametri dello Pseudo-Tertulliano (III-IV

⁸ Osiek, 1999, p. 18.

⁹ Per esempio, la *Historia de vitis Romanorum Pontificum*, accogliendo la tesi largamente diffusa che Erma fosse il fratello del pontefice Pio I, ne identificava la patria in Aquileia; Geoffrey Mark Hahnehan lo reputava di origine giudaica (Hahnehan, 1992, p. 37).

¹⁰ Così scriveva Origene: «Puto tamen quod Hermas iste sit scriptor libelli illius qui Pastor appellatur, quae scriptura valde mihi utilis videtur et ut puto divinitus inspirata». L'Erma in questione sarebbe uno dei Settantadue Discepoli di cui parla il «Vangelo di Luca» (Lc 10:1-24), ed è citato in alcune liste tra cui quella dubbiosamente attribuita a Ippolito di Roma (170-235 d.C.).

¹¹ Sulla tradizione etiopica, attestata in una *subscriptio* cinquecentesca e definitivamente secondaria, si veda la trattazione al cap. IV, 3.

¹² Il nome deriva da Ludovico Antonio Muratori, che nel XVIII sec. rinvenne il testimone nella Biblioteca Ambrosiana. Sul frammento si vedano i lavori di Hahnehan, 1992; *Id.* 2002; Hill, 1995.

¹³ «Pastorem uero nuperrime temporibus nostris in Urbe Roma Hermas conscripsit, sedente cathedra Urbis Romae ecclesiae Pio Episcopo fratre eius».

sec.).¹⁴ Sulle due questioni, quella dell'identità di Erma e della datazione del *Pastore*, è stato scritto molto senza pervenire a conclusioni condivise. L'età di composizione più probabile, tenendo conto della testimonianza del «Canone muratoriano», resta tradizionalmente il periodo tra il 70 e il 150.¹⁵

Come noto, il testo è ripartito in sezioni, ciascuna delle quali ulteriormente ordinata in capitoli. La triplice suddivisione individua cinque *Visioni* (ὁράσεις), dodici *Precetti* o *Mandati* (ἐντολαί) e dieci *Similitudini* (παραβολαί), per un totale di 114 capitoli.¹⁶ Le sezioni sono di ineguale lunghezza: alcuni *Precetti*, per es. I-III, corrispondono a capitoli singoli, mentre la *Similitudine* IX occupa da sola 33 capitoli. Se i titoli risalgono con ogni probabilità all'autore stesso, vi è stato chi ha ipotizzato che la linea di separazione tra i *Precetti* e le *Similitudini* sia sorta secondariamente.¹⁷ La medesima numerazione delle *Similitudini* non è scevra da alcune incertezze della tradizione che ne suffragano il carattere non originario, o quantomeno prospettano precocissime numerazioni alternative. A questo si aggiunge il fatto che la *Visione* V non è propriamente tale, mancando di allegorie rivelatorie e fungendo piuttosto da introduzione alla sezione successiva, ossia il *Pastore* vero e proprio.

¹⁴ Non è chiaro il rapporto tra il «Canone muratoriano», il *Catalogus Liberianus* e lo Pseudo-Tertulliano. È stato proposto che tutte e tre le fonti abbiano attinto alla perduta opera storiografica di Egesippo, vissuto nel II secolo. Eusebio di Cesarea riferisce che Egesippo scrisse cinque libri di Ὑπομνήματα (*Memoranda*), forse ancora esistenti nel Cinquecento. Va però osservato che Eusebio, che conosceva e utilizzò l'opera di Egesippo per la sua *Historia Ecclesiastica*, propendeva piuttosto per la tesi origenista circa l'identità di Erma, ovvero che questi fosse il personaggio salutato da Paolo di Tarso e non il fratello di Pio I (*Hist. Eccl.* III, 3, 6).

¹⁵ Già George Edmundson proponeva una datazione intorno al 140 (Edmundson, 1922, pp. 161ss.). Non va assolutamente trascurata l'ipotesi, pur non unanimemente accettata, che le varie sezioni del *Pastore* siano state redatte in tempi diversi, e che alla metà del II sec. risalirebbe piuttosto la revisione definitiva del testo. Sulla questione, cfr. Brox, 1991, pp. 22ss; Gregory, 2002, pp. 151ss.

¹⁶ Le principali opere di commento al *Pastore* sono Joly, 1958; Snyder, 1968; Brox, 1991; Ayán Calvo, 1995; Leutzsch, 1998; Osiek, 1999, alle quali si rimanda per una trattazione più approfondita delle questioni inerenti al contenuto. La più recente traduzione italiana del testo è in Prinzivalli-Simonetti, 2015.

¹⁷ Se infatti da un lato alcuni *testimonia* come il manoscritto Athous (cfr. *infra*, par. 2. a) e la versione etiopica principiano le *Similitudini* a *Mand.* XII 3.4, nel punto esatto in cui il codice atonita inserisce un allusivo ἀρχή, d'altro canto la *Similitudine* I non contiene alcuna parabola e potrebbe configurarsi come la conclusione dei *Precetti*.

I. a. – La questione dell'unicità del testo

Il predetto elemento di raccordo tra le *Visioni* e la sezione successiva, comprensiva di *Precetti* e *Similitudini*, si impone in realtà come saldatura tra due parti dell'opera dal tenore non omogeneo. Un buon numero di indizi ha condotto non pochi studiosi a ipotizzare che le due parti, l'una di carattere apocalittico e l'altra di tipo precettistico, siano in realtà opere originariamente indipendenti, composte in tempi diversi e unificate solo in un secondo momento. La linea di frattura correrebbe al termine della *Visione* IV, e il capitolo successivo (*Vis.* V) costituirebbe la giuntura tra le due sezioni. L'operazione editoriale di saldatura delle due sezioni avrebbe avuto luogo all'interno della comunità romana alla metà del II secolo.

Gli elementi che hanno autorizzato l'ipotesi di una stratificazione bipartita sono di carattere sia esterno che interno. Essi sono stati discussi a lungo dalla letteratura precedente. Quelli interni riguardano sia aspetti narrativi,¹⁸ sia linguistici del testo.¹⁹ Quelli esterni, che verranno affrontati più dettagliatamente nei prossimi paragrafi, riguardano le modalità di trasmissione del testo nella versione greca,²⁰ latina,²¹ e copta.²²

¹⁸ L'aspetto più evidente è naturalmente che il personaggio celeste da cui Erma riceve le rivelazioni non è più l'anziana signora personificazione della Chiesa, ma l'angelo della penitenza nelle sembianze di un pastore. Si nota, inoltre, una certa disarmonia nella rielaborazione dell'allegoria della torre nella *Similitudine* IX. Essa, pur manifestamente tributaria dell'omologa rivelazione della *Visione* III, introduce molti particolari nuovi e ne adultera altri: per esempio, le vergini sono dodici e non più sette, e i sei costruttori ad un certo punto interrompono la costruzione la torre.

¹⁹ Per esempio, nella *Visione* V (*Vis.* V 5) e al principio della *Similitudine* IX (*Sim.* IX 1, 1) ricorre significativamente l'endiadi τὰς ἐντολάς καὶ παραβολάς, che sembra voler designare la sezione come un blocco unitario. Inoltre, nella sezione precettistica il nome di Erma, così frequente nelle *Visioni*, non ricorre più e, allo stesso modo, scompare l'usuale vocativo ἀδελφοί, «o fratelli» che denuncerebbe una finalità espositiva della prima sezione.

²⁰ Si nota ad esempio che l'importante fonte costituita dal papiro Bodmer 38 comprende solo le *Visioni* I-III. Esse sono state recuperate e unite ad altri testi per dare vita ad una silloge tematicamente marcata, il cosiddetto *Codex visionum* (cfr. *infra*, par. 2. a). Di converso, la restante attestazione papiracea è significativamente sbilanciata in favore di *Precetti* e *Similitudini*, al punto che la quasi totalità dei papiri sembra ignorare la sezione delle *Visioni*. Infine, citazioni dai *Precetti* e dalle *Similitudini* si trovano in Antioco di Mar Saba (VII sec.) e nello Pseudo-Atanasio (V-VI sec.), i quali però sembrerebbero non conoscere affatto le prime quattro *Visioni*.

²¹ La genesi della versione latina *Palatina* documenterebbe, secondo l'interpretazione corrente, due diverse strategie di composizione: le *Visioni* I-IV appaiono essere state volte in latino da un modello greco affine al papiro Bodmer e al *Codex Sinaiticus* (cfr. *infra*, par. 2. b), mentre

La teoria dei due blocchi non è accettata unanimemente da tutti gli studiosi, e molti degli argomenti proposti non sono stati giudicati sufficientemente convincenti.²³ È importante ricordare che, se da un lato non è oneroso ammettere la circolazione di parti separate in contesti ed età diverse,²⁴ e in funzione di precisi progetti editoriali a seconda del materiale letterario desiderato,²⁵ d'altro canto non è prudente proiettare il medesimo stato di cose al momento della composizione dell'opera. Infine, duplicità di edizione non implica necessariamente pluralità di autori: benché diversi studiosi si siano schierati a favore di una paternità multipla dell'opera,²⁶ l'ipotesi corrente è che non vi

Precetti e *Similitudini* furono sostanzialmente rivisti sulla base della versione latina *Vulgata* (Vezzoni, 1994, pp. 36ss.), con possibili ulteriori apporti da una fonte greca ancora da precisare.

- ²² È stato proposto sulla base della documentazione esistente che anche il *Pastore* copto, nelle sue due versioni sahidica e akhmimica, doveva iniziare dai *Precetti*, o tutt'al più dal proemio costituito dalla *Visione* V (Lefort, 1938, p. viii).
- ²³ Non vi è infatti consenso sui calcoli, anche in termini di approccio metodologico, che hanno portato ad escludere l'esistenza di *Visioni* nella versione copta (cfr. Batovici, 2017a, e *infra*, par. 2. c). Neppure il cambio di strategia dell'autore della *Palatina*, che passò ad un certo punto dalla traduzione alla revisione, sarebbe probatorio (Batovici, 2017c, p. 89). Né appare, infine, lecito elevare ad evidenze dirimenti le osservazioni fondate su *argomenta ex silentio*, ovvero sull'assenza corrente di documentazione disponibile.
- ²⁴ Philippe Henne ritiene che la presenza di versioni separate di *Visioni* senza *Precetti* e *Similitudini* e viceversa non osti ad una genesi unitaria del *Pastore*, ma abbia soltanto a che fare con la diffusione e ricezione del testo. Tali versioni sarebbero infatti «edizioni abbreviate», imputabili a copisti che si limitarono a riprodurre una parte del testo, per esempio soltanto la seconda, «probablement par économie, pour soulager le texte d'une répétition dans la présentation de l'Eglise comme une tour en construction» (Henne, 1990a, p. 254).
- ²⁵ Così da un lato il papiro Bodmer 38 costituisce un organico prodotto scrittoriale, il *Codex visionum*, dall'altro i frammenti papiracei di contenuto precettistico sarebbero ciò che è sopravvissuto di «manuali» ad uso dei catecumeni d'Egitto.
- ²⁶ Adolf B.Ch. Hilgenfeld scinde l'autore in uno *Hermas pastoralis*, autore di *Vis. V*, *Mand. I-XII* e *Sim. I-VII*, uno *Hermas apocalypticus* per le *Vis. I-IV*, e infine in uno *Hermas secundarius*, fratello di Pio I e responsabile delle *Sim. VIII-X* (Hilgenfeld, 1873, pp. 21ss). Adolf Harnack ipotizza, «acrobaticamente» per Robert Joly (Joly, 1958, p. 15), ben sei sezioni successive (Harnack, 1893, pp. 257ss.). Stanislas Giet si pronuncia a favore di una triplice autorità: Erma (100-125 d.C.), responsabile delle *Visioni* I-IV; il Pastore (circa 150 d.C.), autore della *Visione* V e della *Similitudine* IX; infine, lo Pseudo-Pastore (circa 160 d.C.), cui sono da addebitare i *Precetti* e le restanti *Similitudini* (Giet, 1963). Ancora, William Coleborne ha riproposto una sestuplice paternità fondata su argomenti linguistici (Coleborne, 1969; *Id.*, 1970).

siano elementi sufficienti per dubitare di un'unica autorità, pur in tempi distinti e con diversi obiettivi e consuetudini stilistiche.²⁷

Altra questione, ugualmente connessa con la problematica «unicità» del *Pastore* ma di natura eminentemente critico-testuale, è data dall'estrema fluidità e mobilità della tradizione. Nella fase antica della storia testuale la tradizione del *Pastore* appare molto «attiva», nel senso tecnico che il termine ha assunto da Alberto Varvaro in poi.²⁸ Considerazione ricorrente presso gli editori del *Pastore* è che la trasmissione orizzontale di varianti, in verità positivamente documentata in un testo sontuoso e importante come il Codex Sinaiticus (cfr. infra, par. 2. a), opacizza i rapporti tra le fonti in misura tale da lasciar intravedere solo in misura approssimativa e per contesti ben precisi le relazioni di contiguità genealogica tra i *testimonia* stessi. In altre parole, l'apparato di regole elaborate e perfezionate da Karl Lachmann e Paul Maas appare di utilità indiscutibilmente limitata nella ricostruzione del primitivo testo greco,²⁹ al punto da aver condotto gli studiosi a supporre l'esistenza di una doppia redazione d'autore.³⁰

Di fatto, non si può negarlo, nessun editore ha seriamente messo in dubbio l'unicità del testo: l'opzione editoriale tra varianti adiafore si è sempre indirizzata, con risultati più o meno condivisi, verso la ricostruzione della presunta lezione originaria secondo criteri eclettici. Piuttosto che di «redazioni multiple», Antonio Carlini ha preferito utilizzare il termine «polimorfismo testuale».³¹ Poiché del *Pastore* non esistette mai, argomenta Carlini, una edizio-

²⁷ Già Robert Joly si era pronunciato a favore di una paternità unica dell'opera (Joly, 1967; *Id.*, 1993). La tesi «unitarista», attualmente predominante, è stata accolta da Norbert Brox (Brox, 1991, pp. 32-33), Antonio Carlini (Carlini, 1992, p. 27), e più recentemente da Mark Grundeken (Grundeken, 2015, pp. 11ss.) e Dan Batovici (Batovici, 2015c, pp. 152-153, n. 5).

²⁸ Varvaro, 1970; *Id.* 2012.

²⁹ Diverso è il caso della versione etiopica, il cui *stemma codicum* è agevolmente determinato da un soddisfacente repertorio di errori congiuntivi d'archetipo e di subarchetipo. La tradizione etiopica però, risolvendosi in una configurazione marcatamente bipartita (dunque in una «recensione aperta», cfr. Alberti, 1979), mette non infrequentemente in crisi l'automatismo della prassi ricostruttiva neolachmanniana nel livello più alto (e purtroppo decisivo) dello stemma.

³⁰ Nei primi anni Cinquanta, riflettendo sulla difformità del testo offerto dalle fonti papiracee rispetto a quello dei testimoni maggiori, Herbert Musurillo respingeva per il *Pastore* la nozione di «authoritative text» e si augurava una futura edizione su doppia colonna, al fine di documentare visivamente la possibilità che il testo avesse conosciuto sin dall'inizio redazioni multiple (Musurillo, 1951).

³¹ Carlini, 1983a, p. 37, riprendendo un concetto già espresso in Audet, 1953.

ne «ufficiale» con valore normativo, la fluidità della trasmissione testuale sarebbe naturalmente tributaria della modalità di circolazione dei libri nell'evotardoantico, modalità che con una felice espressione di Henri-Irénée Marrou è stata definita «de proche en proche». ³² Tale modalità di diffusione dell'opera tra le diverse comunità, caratterizzata da uno scarso o inesistente grado di sorveglianza sul testo, avrebbe inevitabilmente esposto quest'ultimo a scambi orizzontali di varianti. È stato d'altronde fatto notare che il *Pastore* stesso fornisce una preziosa testimonianza di tale circolazione libraria nel brano in cui a Erma è chiesto di trarre due copie da un libercolo celeste, uno per le comunità fuori Roma e uno a vantaggio dell'educazione di vedove e anziani (*Vis.* II 4.2-3). Come ultima conseguenza, gli editori che si sono cimentati nella ricostruzione delle linee di trasmissione verticale hanno dovuto di necessità adoperare un prudente empirismo che ha condotto di regola a soluzioni di tipo eclettico.

1. b. – Sinossi dell'opera

L'incipit del testo esaurisce in poche frasi le informazioni biografiche in nostro possesso su Erma. Costui, nato schiavo, viene venduto a una certa Rode, matrona romana. Affrancato, incontra la stessa donna dopo molti anni, e la ama come una sorella. Un giorno la scorge mentre si bagna nel Tevere e, ammirandone la bellezza, desidera averla come sposa. Per Erma, sposato e con figli, è una grave colpa. Tempo dopo, mentre procede per la campagna (o, secondo altri, in direzione di Cuma), ³³ Erma viene afferrato da uno spirito e por-

³² Marrou, 1949, pp. 208ss. Si veda anche Gamble, 1995, p. 8, il quale fa del *Pastore* uno dei migliori esempi della rapidità con cui i testi viaggiavano nei primi secoli dell'era cristiana: si pensi che il *Pastore* è positivamente attestato in Egitto appena pochi decenni dopo la sua composizione a Roma.

³³ Le interpretazioni del passo non sono unanimi, e hanno generato tra gli studiosi un vivace dibattito filologico intorno alla destinazione delle passeggiate di Erma: contro il testo tràdito dalle fonti πορευομένου μου εις κόμας («procedendo verso le campagne»), altri ricostruiscono εις Κούμας («verso Cuma») con il sostegno della lezione *cum his* della versione latina *Vulgata*. Quest'ultima sarebbe, come già ipotizzava Caspar Barth nel 1655, una presunta correttela di *Cumis*, e lo suffragherebbe sia l'altra versione latina *Palatina* (che legge *apud regionem Cumanorum*) sia un'esplicita allusione nella seconda *Visione* alla figura della Sibilla (*Vis.* II 4.1), con cui Erma erroneamente identifica l'anziana signora. La stessa incertezza testuale è ravvisata all'inizio della *Visione* II. Altri studiosi, in particolare Antonio Carlini, hanno espresso deciso scetticismo verso la tesi cumana, ritenendo la lezione eccessivamente congetturale, non supportata positivamente né dalle fonti greche né dall'etiopico, né di necessità richiesta dall'accento alla Sibilla, che potrebbe ben presupporre altre figure come quella Tibturina (Carlini, 2004, pp. 132ss.).

tato in un luogo diruto. Gli appare la signora che aveva desiderato e lo accusa del pensiero adulterino. Erma ne è sconvolto, e riceve la prima visione: una grande cattedra bianca e una anziana signora, personificazione della Chiesa, con una limpida veste e un libro in mano. La signora esorta Erma a adoperarsi per far ravvedere i propri figli, che molto hanno peccato, e pronuncia una eulogia sublime e terribile in onore di Dio (*Vis.* I 3.4). terminate le sue parole, quattro giovani prendono sulle spalle la cattedra con l'anziana signora e si allontanano verso oriente.

L'anno successivo, procedendo nuovamente per le campagne o verso Cuma, Erma è ricondotto dallo spirito nel medesimo luogo della precedente apparizione. Qui riceve la seconda visione, che in realtà si compone di tre distinte rivelazioni: nella prima Erma riceve dall'anziana signora un libercolo affinché ne esempli una copia, e viene messo a conoscenza dei propri peccati e della necessità del pentimento come requisito per la vita eterna. Nella seconda un giovane gli spiega che l'anziana signora non è la Sibilla, come Erma aveva ritenuto, ma la Chiesa. Nella terza l'anziana signora ordina a Erma di trarre due copie dal libro e gli descrive con precisione le modalità di diffusione a vantaggio della comunità cristiana: una delle due copie andrà consegnata a un certo Clemente, responsabile dei rapporti con le comunità cristiane extracapolitine, l'altra a una donna di nome Grapte, incaricata dell'educazione di vedove e orfani (*Vis.* II 4.2-3).³⁴

La terza visione, la più lunga e straordinaria, si apre con la richiesta da parte di Erma di conoscere la rivelazione promessa dall'anziana signora. Giunto in un luogo selvatico a un'ora convenuta, a Erma è manifestata la più maestosa delle allegorie del testo: l'anziana signora, portata da sei giovani su una panca eburnea e ora di aspetto giovanile, gioioso e bellissimo, mostra a Erma una torre costruita sull'acqua con pietre squadrate e splendenti. Migliaia di uomini estraggono le pietre dall'abisso e le selezionano a vantaggio dei sei giovani che le collocano nella costruzione. Le pietre, combaciando tra loro, formano una struttura monolitica. Delle pietre scartate, alcune giacciono intorno alla torre, mutile, sferiche, irrimediabilmente segnate da fratture e inadatte. Altre rotolano sulla strada, cadendo nel fuoco o presso l'acqua (*Vis.* III 2.4-9). Segue la spiegazione della visione: la torre è la Chiesa e le pietre sono i fedeli

³⁴ È stato proposto che il nucleo originario dell'opera sia costituito da questa parte del testo (Harnack, 1983, II, p. 265). Il meccanismo di duplicazione e diffusione di libri, prima all'interno della comunità romana e poi ad altre comunità, riecheggia fedelmente la modalità di circolazione «de proche en proche» argomentata da Henri-Irénée Marrou (Marrou, 1949, pp. 204ss., van der Valk, 1957, pp. 1ss.).

variamente adatti a formare la comunità cristiana, intesa come società dei santi. Le pietre più idonee sono gli apostoli, i presbiteri, i martiri e i puri di cuore; le pietre respinte sono i peccatori e coloro che manifestarono esitazione. Da qui l'esigenza salvifica del pentimento prima che la costruzione della torre venga ultimata.³⁵ Altri dettagli vengono aggiunti alla rivelazione: le sette donne intorno al perimetro della torre sono le sette virtù, ovvero la Fede, la Continenza, la Semplicità, la Scienza, l'Innocenza, la Castità e la Carità. Esse sono in rapporto filiale l'una con l'altra e sostengono la torre per ordine di Dio (*Vis.* III 8.2-8).

La quarta visione ha luogo venti giorni dopo la precedente, a prefigurazione della «grande tribolazione» che sta per incombere. Mentre procede per la Via Campana, Erma scorge una grande nube di polvere avvicinarsi a lui. Gli si manifesta una bestia strepitante di dimensioni gigantesche, dalla testa di quattro colori e dalla cui bocca fuoriescono locuste di fuoco. Erma è terrorizzato ma la fede in Dio gli permette di superare indenne il mostro. In quest'ultimo occorre probabilmente scorgere un'allegoria della persecuzione politica nei confronti della comunità cristiana o per la «grande tribolazione» escatologica della fine dei tempi. Poco oltre, Erma incontra una vergine adornata per il talamo nuziale: è la Chiesa che gli espone il significato della visione appena ricevuta.

La quinta visione, che come si è detto costituisce il preludio alla seconda parte dell'opera, introduce il nuovo personaggio celeste: il Pastore, personificazione dell'angelo della penitenza. Sarà costui a illustrare a Erma i *Precetti* e le *Similitudini* che costituiscono la seconda parte del testo. I dodici *Precetti* sono ordinamenti di carattere morale intorno alle virtù cristiane: la semplicità (ἀπλότης), intesa come assenza di ambiguità nella fede, la continenza (ἐγκράτεια), il timore di Dio, l'assenza di esitazione (διψυχία), di tristezza e di ira. Tra di essi vale la pena menzionare il *Precetto* IV sulla castità, che ammette, per una volta soltanto, l'opportunità da parte di un marito di riaccogliere la moglie adultera, perché una è parimenti la possibilità di pentimento post-battesimale concessa a ogni peccatore. Il *Precetto* VI recupera due noti τόποι: quello dei «due angeli» (l'angelo della giustizia e del male), e quello delle «due vie» che s'intreccia con la contrapposizione tra la virtù e il vizio. Il tema delle due vie è però ribaltato rispetto alla versione classica: piana e facile è in-

³⁵ Non sfugge l'anomalo impiego delle categorie convenzionali del genere allegorico: l'interprete, ovvero l'anziana signora che rappresenta la Chiesa, viene ad identificarsi con l'oggetto stesso dell'allegoria, entrando così di fatto nel quadro da interpretare.

dicata essere la via della virtù, aspra e spinosa quella del peccato.³⁶ Il *Precetto* XI mette in guardia dai falsi profeti (ψευδοπροφήται), che sono impostori giacché professano la divinazione a scopo remunerativo.³⁷

Ai *Precetti* seguono le dieci *Similitudini*, anch'esse in forma di narrazioni visionarie e seguite dalla loro spiegazione. La *Similitudine* I è un avvertimento a non dimenticare la caducità dei beni del mondo. La *Similitudine* II rielabora il tema della vite maritata all'olmo (τόπος caro ai poeti classici, e comune per un autore della penisola italiana) per rammentare la necessaria e mutua solidarietà tra il ricco e il povero. Nelle *Similitudini* III-IV la indistinguibilità tra gli alberi vivi e secchi d'inverno è un'immagine della impossibilità di discernere i giusti dai peccatori in questo mondo, ma nel mondo futuro essi saranno riconoscibili come d'estate possono distinguersi gli alberi vivi da quelli secchi. La *Similitudine* V è imperniata sulla parabola del buon servo che in assenza del padrone si prende cura della vigna compiendo lavori non richiesti e facendola fruttare in abbondanza, e per questo è nominato coerede con l'assenso del figlio legittimo. La parabola, che costituisce un invito alle opere «supererogatorie», contiene nella sua spiegazione significativi spunti teologici per comprendere la particolare cristologia di Erma (cfr. *infra*, par. 1. c). La *Similitudine* VIII, ben più lunga delle precedenti, è una elaborata visione sui diversi tipi di fedeli: a ognuno dei cristiani, raccolti sotto un maestoso salice, l'angelo glorioso consegna un ramoscello. Il ramoscello di salice rappresenta la legge. Coloro che restituiscono i rami verdi o con frutti e germogli sono meritevoli di entrare nella costruzione della torre che verrà ultimata prima della fine dei tempi. Gli altri, detentori di rami secchi o spezzati in varia misura, sono i peccatori che dovranno affrontare un nuovo scrutinio. La lunghissima *Similitudine* IX, di tenore invero molto più apocalittico delle precedenti, recupera l'allegoria della torre della fine dei tempi, aggiungendovi nuovi simboli e complicandone l'interpretazione.³⁸ Nell'Arcadia letteraria delle greggi e dei

³⁶ Cfr. Antonio Carlini nell'introduzione all'edizione della versione latina *Palatina* (Vezzoni, 1994, p. 22).

³⁷ L'ammonimento possibilmente allude alla vicenda di Marcione che negli anni centrali del II sec. ambiva a una carriera ecclesiastica nella comunità romana.

³⁸ Il recupero nella penultima *Similitudine* di elementi letterari dal deciso carattere rivelatorio e simbolico è una ulteriore evidenza dell'impalcatura apocalittica su cui si fonda l'intera opera, cfr. Osiek, 1986, p. 114. Va inoltre considerato che anche le sezioni meno apocalittiche dell'opera, ovvero i *Precetti* e le *Similitudini*, che contengono materiale di carattere educativo e morale, sono nondimeno apocalittiche nella loro natura: più che essere strutturato in un rigido elenco di dettami da osservare, il discorso sul pentimento si configura come un perdu-

pastori (patente riferimento alla classicità precristiana) l'angelo invita Erma a sedersi sulla sommità di un monte e gli mostra una pianura attorniata da dodici monti. Al centro della pianura è situata una roccia bianca, simbolo del Figlio di Dio, nella quale è presente una porta, a indicare che solo il Figlio di Dio può condurre alla salvezza nel Padre. Accanto alla porta vi sono le vergini che simboleggiano la virtù, questa volta dodici e non più sette come nella *Visione* III. Giungono sei uomini e procedono alla costruzione della torre, che viene ora eretta sulla roccia, sopra la porta, e non più sull'acqua. L'opera è tuttavia interrotta dopo le prime pietre perché è attesa la visita del «padrone».

Nella *Similitudine* X, con cui si conchiude l'opera, l'angelo lascia che le vergini dimorino presso la casa di Erma affinché vigilino sulla sua osservanza dei *Precetti*. La conclusione del testo («mi disse però che mi avrebbe rimandato in casa mia il pastore e le vergini») lascia aperta la possibilità di una nuova visita del pastore e delle vergini ad Erma.

1. c. – Teologia pneumatologica

Presso gli editori e gli studiosi Erma è non infrequentemente ricordato come apprezzato moralista e per le fiduciose parenesi in favore della *μετάνοια* e delle opere supererogatorie. Non altrettanto entusiasta deve essere stato il consenso che l'Erma teologo raccolse intorno al proprio scritto, al limite dell'ortodossia. Il problema sorge intorno alla questione trinitaria, in particolare riguardo alla seconda persona.³⁹ Innanzitutto, una prima difficoltà esegetica riposa su un semplice dato di critica testuale: quando si riferisce a Dio, non vi è unanime consenso tra i *testimonia* riguardo all'uso di *θεός* e di *κύριος*, entrambi ovviamente idonei a indicare il Padre, ma il secondo valido anche per il Figlio.⁴⁰ Ma se esplicite menzioni a Gesù Cristo sono assenti, il Figlio di Dio è frequentemente nominato nel testo. I passi cruciali in proposito sono nella *Sim.* V e in *Sim.* IX 1.1.

La *Similitudine* V, contenente la parabola del servo associato in eredità al figlio del padrone della vigna come premio per il proprio zelo, afferma chia-

rante scambio tra Dio e i fedeli attraverso l'intermediazione ultraterrena dell'angelo/pastore che illustra il significato delle rivelazioni, cfr. Batovici, 2015c, pp. 168-169.

³⁹ È stato osservato che di dibattito cristologico non si dovrebbe in realtà neppure ragionare, non incontrandosi mai nel *Pastore* una menzione né di Gesù Cristo né del *Λόγος* (Erbeta, 1969, p. 243). Bibliografia essenziale: Dibelius, 1923, pp. 572ss.; Joly, 1958, pp. 31ss.; Henne, 1992a; Leutzsch, 1998, pp. 139-140.

⁴⁰ Jean-Paul Audet ha ipotizzato una intenzionale interpolazione mirata a recuperare, mediante l'inserzione di *κύριος*, un qualche riferimento a Cristo (Audet, 1953, pp. 41ss.).

ramente che ὁ δὲ δούλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν, «il servo è il Figlio di Dio» (*Sim.* V 5.2). Ma allorché Erma chiede «perché il figlio di Dio è sotto forma del servo in questa parabola» (*Sim.* V 5.5), l'angelo afferma che:

Sim. V 6.5. Dio fece abitare nella carne che volle lo Spirito Santo, che preesisteva e che fece ogni creatura. Questa carne, in cui prese dimora lo Spirito Santo, servì bene lo Spirito camminando nella santità e nella castità, e non lo contaminò in nulla. 6. Scelse questa carne a partecipare dello Spirito Santo, perché essa si era comportata degnamente e castamente e aveva sofferto con lo Spirito collaborando in ogni cosa e conducendosi con forza. Piacque a Dio il comportamento di questa carne che avendo lo Spirito Santo non si macchiò sulla terra. 7. Prese come consigliere il figlio e gli angeli gloriosi perché questa carne, avendo ubbidito allo Spirito con soddisfazione, ottenesse una tenda e non sembrasse aver perduta la ricompensa del suo servizio. Ogni carne ritrovata pura e senza macchia riceverà una ricompensa; in essa abitò lo Spirito Santo. 8. Hai la spiegazione anche di questa parabola.

I termini della parabola sono i seguenti: Gesù, il servo di Dio, è la «carne» in cui Dio fa dimorare lo Spirito Santo; il figlio del padrone della vigna è lo Spirito Santo; le opere non richieste che il servo compie nella vigna si identificano con il servizio che la carne rende verso lo spirito; il premio di cui il servo beneficerà è di essere associato al vero figlio del padrone, ovvero l'associazione della carne allo Spirito Santo.⁴¹ Nelle parole di Erma, per tramite dell'angelo della penitenza, Gesù Cristo fu adottato come Figlio di Dio ed elevato a suo consigliere solo dopo che vi ebbe preso dimora il preesistente Spirito Santo.⁴²

Ancora, nell'incipit della *Similitudine* IX l'identità tra il Figlio e lo Spirito Santo è espressa senza adombramenti. L'angelo della penitenza afferma in-

⁴¹ Una discussione dell'antropologia d'influenza giudaica caratterizzata dall'opposizione tra σὰρξ, «carne» e τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, «Spirito Santo» è in Cirillo, 1973, pp. 28ss. Si veda anche Martin, 1978.

⁴² Si noti d'altronde che alla preesistenza dello Spirito Santo fa eco quella della Chiesa, dichiarata nella *Visione* II: πάντων πρώτη ἐκτίσθη· διὰ τοῦτο πρεσβυτέρα, καὶ διὰ ταύτην ὁ κόσμος κατηρτίσθη, «(la Chiesa) fu creata prima di tutte le cose. Perciò è vecchia e per essa fu ordinato il mondo» (*Vis.* II 4.1).

fatti: «voglio mostrarti quanto ti manifestò lo Spirito Santo sotto forma della Chiesa. Lo Spirito è il figlio di Dio». ⁴³

La concezione teologica espressa si rifà a una visione cristologica pre-nicena nota come «adozionismo» o «pneumatismo». ⁴⁴ Secondo la dottrina pneumatica Gesù Cristo era in origine un uomo mortale, «adottato» come Figlio di Dio solo dopo che in lui ebbe preso dimora lo πνεῦμα divino. ⁴⁵ Il Figlio di Dio compare ancora come primo degli angeli, glorioso e venerabile, e in quanto angelo, sarebbe sostanzialmente diverso da Dio. Secondo le parole di Mario Erbetta «apparirebbe sempre più evidente nell'autore una mente giudaica, tuttora incapace di assorbire sufficientemente il nuovo contributo cristiano». ⁴⁶

1. d. – Ricezione e canonicità dell'opera

La questione dello status dell'opera è connessa con quella della sua ricezione in età tardoantica. ⁴⁷ Questa, a sua volta, è subordinata a evidenze di diverso tipo: innanzitutto la popolarità presso gli autori antichi, resa manifesta dal numero di citazioni in opere patristiche; in secondo luogo la disponibilità di testimoni, soprattutto in forma papiracea; infine, il numero di versioni in altre lingue.

Riguardo al trattamento dell'opera presso le fonti patristiche, sono diversi gli autori che ne hanno ammesso il carattere «scritturale»: tra i primi Ireneo di Lione, ⁴⁸ Clemente di Alessandria, ⁴⁹ e Didimo il cieco. ⁵⁰ Origene, che come si è

⁴³ Testo greco da Leutzsch, 1998, p. 300: Θέλω σοι δεῖξαι, ὅσα σοὶ ἔδειξε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ λαλήσαν μετὰ σοῦ ἐν μορφῇ τῆς ἐκκλησίας· ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστίν (Sim. IX 1.1).

⁴⁴ Estesa trattazione della dottrina pneumatica nel *Pastore* è in Opitz, 1960.

⁴⁵ A tale concezione si opponeva la tesi di coloro che ritenevano Cristo preesistente come Λόγος, secondo il ben noto esordio del «Vangelo» giovanneo, e che videro la propria visione eletta a ortodossia durante il concilio niceno del 325. Entrambe le tesi nascono dall'esigenza di conciliare, in un'età anteriore alla definizione dei concetti di essenza (οὐσία) e persona (ὕποστασις), la professione di monoteismo con quella di divinità di Cristo, ma rappresentano «fughe» opposte, rispettivamente verso la dimensione umana di Gesù, divinizzata solo in un secondo momento dall'intervento dello Spirito Santo, e verso quella unitaria tra Λόγος e Dio.

⁴⁶ Erbetta, 1969, p. 244.

⁴⁷ Per una panoramica puntuale sull'argomento si veda Leutzsch, 1998, pp. 122ss.

⁴⁸ Brox, 1991, pp. 57-58; Steenberg, 2009; Hill, 2013; Batovici, 2015a.

⁴⁹ Brox, 1991, pp. 63-64.

⁵⁰ *Ibid.*, pp. 67-68.

visto, identificava Erma con un contemporaneo di Paolo di Tarso, ne sottolineò il valore benefico e la ritenne ispirata, salvo poi maturare un crescente distacco col passare degli anni e non tacendo la disistima di alcuni per l'opera.⁵¹ Con il progressivo irrigidimento del canone si raffreddarono gli entusiasmi di coloro che accoglievano il testo come rivelato. Nondimeno, il valore educativo che gli venne riconosciuto dagli autori successivi, tra cui Eusebio di Cesarea,⁵² Atanasio,⁵³ e Didimo,⁵⁴ non apparve scalfito: sappiamo infatti che nel IV sec. il *Pastore* era adoperato come manuale per i catecumeni e veniva letto nelle assemblee liturgiche.⁵⁵ Infine, uno status privilegiato ancorché non necessariamente canonico, è manifestamente suffragato, sempre nel IV sec., dalla inclusione del *Pastore* nel Codex Sinaiticus in calce al Nuovo Testamento. Dell'ampia circolazione in Egitto si fa portavoce la documentazione papiracea: come è stato evidenziato, il *Pastore* è preservato su papiro in una misura confrontabile unicamente ai testi biblici e superando di gran lunga ogni altro testo non scritturale.⁵⁶

Ciò nonostante, dal V sec. l'opera entra in una crisi irreversibile. Le più tarde citazioni di rilievo risalgono al VI secolo.⁵⁷ La vitalità documentaria della tarda antichità, di cui è prova indiretta l'altissimo tasso di contaminazione di varianti, lascia il passo a correnti sotterranee che attraversano l'Alto Medioevo e riemergono in testimoni d'eccezione come il Codex Athous Grigoriou 96 del XIV-XV secolo. La riscoperta del testo greco da parte della critica moderna avverrà solo alla metà dell'Ottocento.

Nell'Occidente latino la sacertà del testo venne ben presto a decadere.⁵⁸ Una certa popolarità riverbererebbe figurativamente in un affresco del tardo III

⁵¹ Osiek, 1999, p. 5.

⁵² Nella sua *Historia Ecclesiastica* (III, 3), scritta intorno al 330, Eusebio di Cesarea, pur notando che l'opera non doveva stimarsi tra le Scritture riconosciute (οὐκ ἄν ἐν ὁμολογουμένοις τεθεῖη), ne confessava il valore indispensabile per coloro cui occorresse una istruzione elementare.

⁵³ Da un lato il teologo alessandrino negò canonicità al *Pastore*, dall'altro, assimilandolo a testi come la «Sapienza di Salomone», «Siracide», «Ester», «Tobia», «Giuditta» e la «Didaché», ne ribadì l'utilità a scopo catechetico (Henne, 1992b).

⁵⁴ Eloquente il titolo assegnato da Didimo all'opera: ὁ βιβλος τῆς κατηχήσεως τῆ Ποιμένι, «il *Pastore*, il libro del catecumeno».

⁵⁵ Hahneman, 2002, p. 411.

⁵⁶ Choat–Yuen–Collingridge, 2010, p. 196.

⁵⁷ Ovvero il Πανδέκτης del monaco Antioco di Mar Saba in Palestina (Brox, 1991, p. 69).

⁵⁸ Sulla ricezione del *Pastore* latino si veda ora Tornau–Cecconi, 2014, pp. 4ss.

sec. presso le catacombe di San Gennaro a Capodimonte (Napoli),⁵⁹ ma i giudizi degli autori apparvero in genere sin da subito poco generosi. Tertulliano ne diede una duplice valutazione.⁶⁰ Il predetto «Canone muratoriano», composto come si è visto nel II sec., ne sconsigliava la lettura pubblica a vantaggio di quella privata. Nel IV sec. Rufino di Aquileia lo ritenne uno scritto ascetico privo di autorità. Negli stessi anni Girolamo dichiarava che *apud nos paene ignotus est*, «presso di noi è praticamente sconosciuto».⁶¹ A Cassiano, che aveva fatto propria la parabola dei due angeli tratta dal *Mand. VI*, Prospero di Aquitania nel V sec. rispose che tale autorità non riteneva alcun valore. Fu infine il decreto pseudo-gelasiano del VI sec. a relegare definitivamente lo scritto tra i libri *non recipiendi*.

A margine di questa cursoria rassegna della storia della ricezione dell'opera si può aggiungere un ultimo tema di riflessione. La questione dello status canonico o meno del *Pastore* è probabilmente da reimpostare in termini diversi, ovvero abbandonando la dimensione dicotomica su cui è polarizzato il dibattito «dentro il canone» o «fuori il canone». Tale dimensione infatti non rende giustizia a quei testi che, seppur non divinamente ispirati, rimasero immuni a un secco rigetto in virtù della loro autorevolezza. Non appare fuori luogo a questo proposito recuperare la proposta, avanzata da Albert C. Sundberg Jr, di introdurre una nuova distinzione terminologica tra «*Scripture*», indicante ogni opera autorevole, come fu per lungo periodo il *Pastore* stesso, e «*Canon*», ovvero l'insieme chiuso di Scritture imm modificabili per la loro sacertà.⁶²

2. – *La tradizione interlinguistica*

2. a. – La versione greca

Le fonti maggiori per la conoscenza dell'originale greco, ancorché nessuna latrice dell'intero testo, sono le seguenti.

⁵⁹ L'affresco illustra alcune donne con vesti sontuose intorno a una torre e l'allusione al noto tema ermiano è privo di dubbi (Carlini, 1985c, pp. 105ss.; *Id.*, 1991, pp. 35-36).

⁶⁰ Ancora cattolico, Tertulliano lo recensì come «scrittura». Divenuto montanista, lo irrisse nel *De Pudicitia* come *illo apocrypho Pastore moechorum*, «quell'apocrifo, il *Pastore* degli adulteri», con riferimento al tema dell'adulterio esposto in *Mand. IV*.

⁶¹ Benché sia difficile condividere *in toto* tale giudizio, esso illustra in modo paradigmatico una certa diffidenza verso il *Pastore*.

⁶² Sundberg Jr., 1973, p. 35.

Il *testimonium* più esteso e l'unico di tradizione diretta medievale è il codice Athous Grigoriou 96, o Codex Athonensis, proveniente dal monastero greco di S. Gregorio sul Monte Athous. Il codice, mutilo della conclusione (si arresta a *Sim.* IX 30.1), risale al XIV sec. ed era originariamente costituito da dieci fogli privi di legatura. Esso doveva contenere altre opere, ma le condizioni di preservazione non permettono di identificarle.⁶³ La vicenda della acquisizione del manoscritto nasconde, come è noto, un vero tentativo di frode: nel 1855 il falsario greco Constantinos Simonides ispezionò i primi nove fogli del *codex*, risultando l'ultimo già smarrito a suo tempo. I primi tre fogli vennero venduti all'Università di Lipsia (ff. 5-6 e 9),⁶⁴ i restanti sei furono da lui copiati interpolando consapevolmente alcune lezioni, e la conclusione venne sopperita mediante una retroversione dal latino. Poco dopo l'edizione di Anger e Dindorf nel 1856,⁶⁵ Simonides fu tratto in arresto e confessò l'inganno. Nel 1880 Spyridon P. Lambros riuscì a collazionare l'originale atonita, pubblicando pochi anni dopo i propri risultati in un contributo curato da J. Armitage Robinson e proponendo il XIV sec. come età del manufatto.⁶⁶ Notevoli progressi si sono avuti dagli anni Settanta quando Dieter Harlfinger, confrontando le somiglianze paleografiche dell'atonita con altri manoscritti della seconda metà del XIV sec., ha potuto attribuire la paternità del *codex* a un certo *Anonymus Aristotelicus*,⁶⁷ infine identificato con il παπᾶς Malachia.⁶⁸

Testimone di eccezionale momento è il Codex Sinaiticus (Ⲛ), celebre e sontuoso codice del IV sec. contenente l'intero Antico e Nuovo Testamento, cui in appendice furono aggiunti la «Epistola di Barnaba» e il *Pastore* di Erma. Costituito in origine da 95 fascicoli, per un totale di 760 fogli, è preservato in stato relativamente lacunoso, mancando di parti di testi veterotestamentari e della conclusione del *Pastore*. Composto secondo alcuni ad Alessandria

⁶³ Il decimo foglio del *Pastore* è infatti perduto, e le poche parole leggibili della conclusione del testo precedente non sono illuminanti.

⁶⁴ I tre fogli originali vennero sfortunatamente smarriti durante la Seconda Guerra Mondiale.

⁶⁵ Anger–Dindorf, 1856.

⁶⁶ Robinson, 1888, p. 5. Una datazione di poco superiore, il XV sec., fu suggerita nel 1907 da Kirsopp Lake (Lake, 1907, p. 3).

⁶⁷ Harlfinger, 1996.

⁶⁸ Malachia operò a Costantinopoli alla fine del Trecento e aveva accesso a numerosi testi altrove poco diffusi. I manoscritti finora attribuiti alla sua mano o che ospitano *marginalia* da lui vergati sono circa una ventina (elenco in Cecconi, 2008-2010, pp. 56-57), e rivelano una profonda erudizione libraria. La copia del *Pastore* fu probabilmente realizzata per uso privato, cfr. Mondrain, 2004, pp. 288ss.

d'Egitto, parrebbe in realtà provenire da Cesarea di Palestina.⁶⁹ Anche il Sinaiticus è protagonista di una storia intricata: scoperto nel 1844 nel monastero di S. Caterina sul Sinai, fu portato a Pietroburgo da Konstantin von Tischendorf come dono per lo zar Alessandro II di Russia, secondo modalità che ancora oggi suscitano controversie. Lo stesso von Tischendorf ne curò l'*editio princeps*, pubblicando anche il frammento a lui noto contenente parte del *Pastore*.⁷⁰ Altre vicissitudini hanno poi determinato la dispersione di *membra disiecta* del manufatto in diverse istituzioni.⁷¹ Il Codex Sinaiticus è caratterizzato, come aveva già osservato von Tischendorf e definitivamente precisato Herbert John Mansfield Milne e Theodore Cressy Skeat,⁷² dalla presenza di più mani in funzione di scribi e correttori del testo. Il *Pastore* è ascritto senza incertezze allo scriba B, responsabile anche dei libri dei profeti dell'Antico Testamento.⁷³ Di B non è stato taciuto il minor controllo calligrafico rispetto ad A e soprattutto D: si tratta infatti di un copista che indugia in barbarismi, itacismi, metatesi e inserzioni spurie.⁷⁴ Nel 1975, durante alcuni lavori di ristrutturazione presso Santa Caterina, sono venuti alla luce altri dodici fogli del

⁶⁹ Come hanno dimostrato Milne–Skeat, 1938, pp. 66ss. sulla base di elementi interni.

⁷⁰ Sette fogli, fino a *Mand.* IV 3.6 (von Tischendorf, 1862).

⁷¹ Ben 347 fogli sono preservati alla British Library di Londra, sotto la segnatura ms. London, BL Add. 43,725, come conseguenza di una vendita da parte dell'URSS negli anni Trenta. Altri 43 fogli sono alla Universitätsbibliothek di Lipsia (ms. Leipzig, gr. 1). Cinque frammenti sono ancora a S. Pietroburgo.

⁷² Konstantin von Tischendorf aveva supposto l'esistenza di quattro diversi scribi (von Tischendorf, 1862, pp. 8-9); Milne e Skeat hanno eliminato la mano C attribuendone i testi (Salmi, Proverbi, Ecclesiaste, Cantico dei Cantici, Sapienza, Siracide, Giobbe) ai copisti A e D (Milne–Skeat, 1938).

⁷³ Tale circostanza aveva incoraggiato, agli inizi del secolo scorso, l'ipotesi che la collocazione originaria del *Pastore* fosse in appendice all'Antico Testamento anziché dopo la «Epistola di Barnaba». L'ipotesi fu avanzata da Cuthbert H. Turner (Turner, 1914) non molti anni dopo la sontuosa pubblicazione da parte di Kirsopp Lake di fotografie del Sinaiticus contenenti i libri del Nuovo Testamento e le sue due appendici (Lake, 1911). La tesi, che si alimentava anche dall'evidenza che materiale del Sinaiticus era stato perduto tra l'Antico e il Nuovo Testamento, fu rifiutata negli stessi anni da Giovanni Mercati (Mercati, 1914) e non ha avuto larga fortuna nella successiva storia degli studi.

⁷⁴ Milne–Skeat, 1938, pp. 54-55. La scarsa perizia di B si palesa anche negli interventi di correzione: A e D intervengono un po' ovunque nel testo, ricorreggendo spesso gli stessi tentativi di emendamento di B (ma non nel *Pastore*, i cui A e D non compaiono mai). Un ulteriore correttore (in genere siglato C^a o S^c), scrupoloso e ben riconoscibile per l'inchiostro marrone-arancio e i tratti paleografici peculiari, introdusse emendamenti all'intero testo probabilmente secoli dopo la composizione del codice.

codice (più numerosi frammenti), di cui due del *Pastore*.⁷⁵ Il contenuto del nuovo materiale è stato reso disponibile solo nel 2009 con la pubblicazione *online* dell'intero Sinaiticus grazie al *Codex Sinaiticus Project*, una iniziativa sorta dalla collaborazione tra le quattro istituzioni in cui il manufatto è conservato.⁷⁶ Recenti contributi stanno certificando negli ultimi anni un progressivo avanzamento nell'acquisizione dei nuovi dati testuali. In particolare, Paolo Cecconi si è occupato della restituzione del testo delle *Similitudini*,⁷⁷ Dan Batovici ha esaminato l'intervento dei correttori del *codex*, stabilendo che anche il *testimonium* a disposizione del correttore S^c doveva comprendere in un unico codice sia l'Antico e il Nuovo Testamento sia il *Pastore* di Erma.⁷⁸ Lo stesso autore si è inoltre occupato della descrizione dell'aspetto fisico del *Pastore* all'interno del Codex Sinaiticus, con particolare attenzione alla struttura fascicolare, le titolature e la numerazione dei paragrafi.⁷⁹

La terza fonte maggiore è il papiro Michigan 129 (P.Mich. 2.2.129). Data alla metà del II sec. da Campbell Bonner, che ne pubblicò il testo negli anni Trenta,⁸⁰ il papiro preserva il testo, non senza un numero di lacune, da *Sim.* II 8 a *Sim.* IX 5.1, per un totale di 62 fogli, una porzione eccezionalmente lunga se si tiene in considerazione la tipologia di supporto materiale. I fogli sono numerati. È stato calcolato che la numerazione doveva iniziare dal IV *Precetto*, ma poiché difficilmente tale passaggio poteva costituire l'incipit originario del papiro, Campbell Bonner ha argomentato che il P.Mich. 2.2.129 doveva includere il testo dalla *Visione* V e che la numerazione fu introdotta dopo la perdita dei primi e degli ultimi bifogli.⁸¹ Questa ricostruzione dimostrerebbe che in Egitto il *Pastore* circolò anche in versioni separate. In realtà, il metodo

⁷⁵ Del *Pastore* sono stati recuperati quattro frammenti di un foglio e un secondo foglio quasi intero, contenenti rispettivamente da *Sim.* VI 5.5 a *Sim.* VII 2.5 e da *Sim.* IX 14.4 a *Sim.* IX 18.5.

⁷⁶ <<http://codexsinaiticus.org/en/>>, ultimo accesso il 15 novembre 2018.

⁷⁷ Cecconi, 2011-2012. Si veda anche il contemporaneo contributo di Carlini–Bandini, 2011.

⁷⁸ Con evidenti implicazioni per la storia della ricezione del testo in un periodo in cui esso non era certamente in odore di canonicità (Batovici, 2014).

⁷⁹ Batovici, 2015b. L'analisi ha messo in luce che non esiste alcun elemento positivo in grado di suffragare una speciale connessione tra i libri dei profeti veterotestamentari e il *Pastore*, come ipotizzato in Turner, 1914. Il *Pastore* riceve lo stesso trattamento formale degli altri libri vergati dal copista B («a clear, readable text – without particular adornment, but with a sense of paragraphs», Batovici, 2015b, p. 158).

⁸⁰ Bonner, 1934, p. 16.

⁸¹ *Ibid.*, pp. 8-9.

di computazione adoperato da Bonner, basato sulla composizione fascicolare della porzione sopravvissuta, non è privo di fragilità.⁸²

Di rilievo assai significativo è stata la scoperta di un testimone del *Pastore* all'interno della collezione dei «Papyri Bodmer».⁸³ Il papiro Bodmer 38, datato tra la fine del IV e l'inizio del V sec., contiene il testo delle prime tre *Visioni* e forma un unico fascicolo insieme con il papiro Bodmer 29, che ospita il testo in esametri della «Visione di Doroteo», e i papiri Bodmer 30-37, che accolgono alcuni brevi componimenti poetici su personaggi biblici. Il fascicolo doveva configurarsi come una vera e propria silloge organica, felicemente denominata *Codex visionum* da Rodolphe Kasser. I due testi della «Visione di Doroteo» e delle *Visioni* di Erma, benché molto dissimili per età e ambito storico-religioso, condividono infatti un medesimo tema: l'esperienza visionaria come modalità che conduce alla salvezza attraverso la crisi generata dalle colpe commesse. Il papiro Bodmer 38 è costituito da undici fogli, il primo e il terzo dei quali in condizioni deficitarie. L'undicesimo foglio coincide con la fine della *Visione* III, non permettendo di sapere se l'antigrafo di questa parte del *Codex visionum* contenesse anche il resto del *Pastore*. Antonio Carlini, che ne ha edito e indagato il testo,⁸⁴ ha suggerito che esso probabilmente terminava con la *Visione* IV.⁸⁵ Lo stesso studioso ha sottolineato il contributo critico testuale del teste e non ha mancato di evidenziare che, nel modo in cui è pre-

⁸² Le argomentazioni di Bonner sono state recentemente riesaminate da Dan Batovici (Batovici, 2016b). La porzione di testo che costituisce la *Visione* V è molto ridotta, e, anche quantificando con ragionevolezza il numero di parole per foglio, le probabilità di identificare con esattezza l'incipit del codice con l'inizio della *Visione* V lasciano ampi margini di incertezza: l'inizio del *Precetto* I potrebbe, per esempio, essere un candidato altrettanto convincente. La conseguenza principale della debolezza della ricostruzione di Bonner è che non vi sono evidenze probanti di una circolazione separata in Egitto dei due blocchi testuali, *Visioni* I-IV da un lato e *Pastore* (a partire dalla *Visione* V) dall'altro (Batovici, 2016b, p. 388).

⁸³ Il fondo venne portato alla luce con verosimiglianza tra il 1945 e il 1952 in una località nei pressi di Nag-Hammadi. Acquistato da Martin Bodmer, il fondo fu oggetto di indagini e di interventi conservativi a Ginevra. Per una panoramica aggiornata su diverse questioni dei papiri Bodmer si veda la sezione monografica contenente gli atti del convegno «I Papiri Bodmer. Biblioteche, comunità di asceti e cultura letteraria in greco, copto e latino nell'Egitto tardoantico» tenutosi a Roma il 3 febbraio 2014. Gli atti, pubblicati nel volume *Adamantius*, 21 (2015), accolgono contributi di Jean-Luc Fournet, Paul Schubert, Paola Buzi, Pasquale Orsini, Anne Boud'hors, Gianfranco Agosti, Alberto Camplani, Cristiano Berolli, Alessandro Bausi e Brent Nongbri. Sul *Pastore* si veda in particolare Verheyden, 2015.

⁸⁴ Prima notizia in Carlini, 1985; edizione del testo in *Id.*, 1991; altre valutazioni critico-testuali in *Id.*, 2002.

⁸⁵ Carlini, 1991, p. 12.

servato, esso costituirebbe un ulteriore elemento in suffragio della primitiva o precoce autonomia delle due sezioni del testo in Egitto. Se il valore ecdotico del *testimonium* è apparso in effetti immediatamente notevole,⁸⁶ un recente riesame della documentazione ha invocato maggior cautela verso la tesi della circolazione in due blocchi. Non vi sarebbero infatti sufficienti elementi codicologici o paleografici per ricostruire con precisione il termine della porzione del *Pastore* inclusa nel *Codex visionum*.⁸⁷

Testimone non irrilevante per la conoscenza di porzioni delle *Similitudini* è il *Florilegium Patristicum*. Pochi anni dopo la pubblicazione delle edizioni critiche di Molly Whittaker e Robert Joly, nella seconda metà degli anni Cinquanta,⁸⁸ nuovi estratti del *Pastore* vennero segnalati da Marcel Richard in un florilegio bizantino del XII-XIII sec. preservato in un codice parigino.⁸⁹ Il codice conteneva in realtà solo la seconda metà del florilegio (*kontakia* 17-33). Le porzioni di testo del *Pastore* vennero pubblicate nel 1965 dalla studiosa greca Eurydice Lappa-Zizicas,⁹⁰ e inserite in appendice alle edizioni aggiornate di Whittaker e Joly nella seconda metà degli anni Sessanta. La prima metà del florilegio (*kontakia* 1-16) è stata identificata nel 1988 da padre Joseph Paramelle nel codice Athous Lavra K.96 e copre interamente le *Sim.* VI e VII e un'estesa porzione della *Sim.* IX 31.4-33.3. Il testo è stato pubblicato e analizzato nel 2000 da Michele Bandini.⁹¹

A questi testimoni si aggiunge un buon numero di papiri che preservano frammenti di estensione non ragguardevole. Un buon numero di questi testimoni proviene dal prezioso fondo di Ossirinco.⁹² Alcuni di questi sono stati

⁸⁶ Il papiro Bodmer 38 tramanda infatti un testo decisamente più affine al Codex Sinaiticus e alla versione latina Palatina che al codice atonita e alla versione latina Vulgata.

⁸⁷ Batovici, 2016b, p. 390. Il problema principale in questo tipo di ricostruzioni matematiche, basate sul calcolo della quantità di testo conservato e la loro proiezione nella porzione di codice perduta, è che esse presuppongono un margine di errore che è superiore alla lunghezza del testo della *Visione* V, ovvero la sezione di cerniera tra i due blocchi testuali.

⁸⁸ Whittaker, 1956; Joly, 1958.

⁸⁹ Ms. Paris, BnF Gr. 1143, del XIII sec., cfr. Richard, 1962, p. 507.

⁹⁰ Lappa-Zizicas, 1965. Le cinque porzioni veicolano *Sim.* II 8-10, *Sim.* V 3.4-9, *Sim.* VII 4-5, *Sim.* IX 23.3-5 e *Sim.* IX 33.1-3.

⁹¹ Il quale ha rilevato la marcata affinità della fonte con il codice Athous Grigoriou 96 (Bandini, 2000). Il testo è preceduto dalla titolatura ἐκ τῆς ἀποκαλύψεως τοῦ ἁγίου Γερμανοῦ, in cui spicca, più che la degenerazione del nome di Erma, l'indicazione ἀποκάλυψις, priva di paralleli nella tradizione antica.

⁹² Per es. i papiri P.Oxy. 1.5 (del III-IV sec., *Mand.* IX 9), 3.404 (tre frammenti di un foglio del III-IV sec., *Sim.* X 3.3-5 e 4.3), 15.1828 (III sec., *Sim.* VI 5.3, 5.5), 50.3527 (tre frammenti di

segnalati in tempi molto recenti e non sono stati ancora inclusi nelle moderne edizioni del *Pastore*.⁹³ Tra quelli noti da tempo si ha il papiro Michigan 130 (P.Mich. 2.2.130), il più antico testimone in assoluto dell'opera;⁹⁴ e il papiro Iandanae 1.4 di Hermopolis Magna (III-IV sec., *Mand.* XI 19-21 e XII 1.2-3).⁹⁵ Altri frammenti preservati in fondi europei sono il papiro Berlin inv. 5513 (dal Fayyum, III sec., *Sim.* II 7-10 e IV 2-5), inv. 6789 (molto tardo, del VI sec., ovvero poco prima della conquista araba dell'Egitto; contiene *Sim.* VIII 1.1-12), inv. 13272 (da Hermopolis Magna, IV sec., *Sim.* V 1.5-2.2, 2.4-6) e inv. 21259 (del VI sec.; preserva una parte di *Vis.* III);⁹⁶ il P. Hamburg inv. 24 (IV-V sec., *Sim.* IV 5-V 1.5).⁹⁷ Da ricordare ancora il papiro Amherst gr. 2.190, di età tarda (V-VI sec.) e uno dei pochi che tramandi porzioni della prima parte dell'opera.⁹⁸ Il totale dei testimoni raggiunge a oggi le 23 unità.⁹⁹

un foglio del primo III sec., *Sim.* VIII 4.1-5.2), 50.3528 (da un codice del II-III sec., *Sim.* IX 20.3, 22.1).

⁹³ Si tratta di P.Oxy. 69.4705, P.Oxy. 69.4706 e P.Oxy. 69.4707, tutti e tre del III secolo. In particolare il P.Oxy. 69.4706, contenente sia *Visioni* che *Precetti*, dimostra per la sua antichità che se vi fu un'unificazione di sezioni originariamente indipendenti, essa ebbe luogo in età decisamente precoce. Sui tre papiri si veda Carlini, 2008. Ancora, i papiri P.Oxy. 15.1783 (che, come espressamente riconosciuto su basi paleografiche da Dan Batovici, non appartiene allo stesso codice del P.Oxy 15.1828, cfr. Batovici, 2016b, pp. 392ss.), P.Oxy. 13.1599, e infine P.Oxy. 50.3526 e P.Oxy. 9.1172. Le più recenti edizioni del testo sono, oltre a Leutzsch, 1998; Ehrman, 2003, pp. 161-474; Holmes, 2007. Tutte e tre trascurano per ovvi motivi cronologici anche le recenti acquisizioni del Codex Sinaiticus.

⁹⁴ Datato al 150-175 d.C., di provenienza ignota e latore di *Mand.* II 6-III. 1 (Carlini, 1983a). L'eccezionale precocità del frammento rivela un dato che può essere difficilmente sottostimato: la rapidità con cui il *Pastore*, composto a Roma pochissimi decenni prima, si propagò nelle comunità cristiane localizzate a distanza considerevole dall'Urbe. Ciò sembra essere in sintonia con una pianificata e «systematic dissemination than merely random circulation» (Gamble, 1995, p. 108ss).

⁹⁵ Carlini, 1992, ma II-III sec. in Choat–Yuen–Collingridge, 2010, p. 194.

⁹⁶ Editto indipendentemente in Sarischouli, 1995, pp. 83ss. e Ioannidou, 1996, pp. 204s.

⁹⁷ Editto in Schmidt–Schubart, 1909.

⁹⁸ Ossia *Vis.* I 2.2-3.1, III 12.3, 13.3, oltre a *Mand.* XII 1.1, 3, *Sim.* IX 2.1-2, 2.4-5, 12.2-3, 12.5, 17.1, 17.3-4, 30.1-2, 30.3-4. L'ipotesi che l'Amherst gr. 2190 e il parimenti tardo Berlin inv. 6789 appartengano allo stesso codice è stata formulata da Joseph van Haelst (van Haelst, 1976, p. 238), ma non è stata accolta unanimemente. Recentemente, Dan Batovici ha notato che, benché i due frammenti siano paleograficamente simili, lo scriba dell'Amherst gr. 2190 sembra esibire in alcuni tratti una maggiore perizia calligrafica (Batovici, 2016b, p. 391).

⁹⁹ Gli altri frammenti, oltre ai già predetti P.Mich. 2.2.129 e Bodmer 38 e alla documentazione di Ossirinco indicata nelle precedenti note, sono: P.Prag. 1.1 e P.Weill 1.96 (editi ed esamina-

L'abbondanza di fonti papiracee ha notevolmente arricchito il dossier greco, se non per l'estensione dei passi recuperati,¹⁰⁰ senz'altro per l'incremento delle nostre conoscenze circa la latitudine della circolazione dello scritto. La popolarità egiziana che emerge dalla documentazione in papiro, indubbiamente agevolata dalle condizioni climatiche dell'area, è tale che, come è stato efficacemente evidenziato, il *Pastore* compete per quantità di *testimonia* soltanto con i testi biblici.¹⁰¹ Si tratta dunque di uno scenario che conferma il vivace dibattito intorno all'inclusione del *Pastore* all'interno dei fluidi confini del canone biblico.

Infine, una menzione meritano le citazioni letterarie o parafrastiche di *Precetti e Similitudini* in due autori che vissero tra la tarda antichità e l'Alto Medioevo: lo Pseudo-Atanasio (V-VI sec.), padre delle *Διδασκαλία πρὸς Ἀντίοχον*,¹⁰² e Antioco (VI-VII sec.), monaco di Mar Saba in Palestina che scrisse il *Πανδέκτης τῆς ἀγίας γραφῆς*. Costui sancisce l'ultima attestazione dell'opera prima che la sua presenza riemerge, dopo molti secoli, nel *testimonium* atonita Grigoriou 96 e nel *Florilegio* bizantino.

Le nuove acquisizioni non hanno definitivamente colmato le lacune del testo greco, a tutt'oggi mutilo della parte finale. Malgrado ciò nuovi ritrovamenti sono non solo auspicabili, ma senz'altro plausibili e la lunga marcia verso la conoscenza del testo originale non può dirsi ancora conclusa.

2. b. – Le versioni latine: *Vulgata* e *Palatina*

Il *Pastore* dovette incontrare nel mondo occidentale un interesse non irrilevante, se per ben due volte, a distanza di pochi secoli, venne volto dall'originale greco in latino. L'evidenza documentaria sembrerebbe dunque gettare un'ombra di dubbio sull'affermazione di Girolamo, secondo cui il qua-

ti in Batovici, 2016a), P. Harris 1.128, P. Mich. inv. 6427, P. Berlin inv. 5104, e P. Berlin Sarschouli 9. Tra le 23 unità papiracee del *Pastore* vengono annoverati anche alcuni frammenti in realtà pergamenei (come i P. Oxy. 15.1783 e 15.1828) e frammenti con citazioni del *Pastore* in altre opere (P. Oxy. 1.5 e P. Mich. inv. 6427).

¹⁰⁰ Ma si badi che, tenendo conto della ripartizione interna del testo, soltanto la brevissima *Similitudine* I non è a oggi coperta da alcuna fonte papiracea.

¹⁰¹ Choat–Yuen–Collingridge, 2010, p. 196. A oggi i *testes* papiracei del *Pastore* greco sono superati per numero solo da quelli del «Vangelo di Giovanni» (30 unità) e del «Vangelo di Matteo» (24 unità), oltrepassando persino monumenti neotestamentari come gli «Atti degli Apostoli» (15 unità), la «Lettera ai Romani» (11 unità) e il «Vangelo di Luca» (10 unità).

¹⁰² Generalmente segnalato nelle edizioni con Ath¹ e Ath², indicanti rispettivamente il testo dal Codex Guelferbytanus Gudianus 51 e dal Codex Parisinus gr. 635.

le il Pastore era praticamente ignoto ai latini. La prima traduzione venne eseguita ben presto: è la cosiddetta versione *Vulgata*, fatta tradizionalmente risalire al 200 circa e dunque di poco posteriore all'originale greco.¹⁰³ La rapidità con cui il testo venne volto nella lingua dell'Urbe ben documenta l'avviato processo di latinizzazione della comunità cristiana a Roma, fino ad allora avvezza a utilizzare il greco come lingua veicolare orale e scritta.¹⁰⁴ La traduzione, pedissequa nelle *Visioni*, si fa più libera nei *Precetti* e nelle prime quattro *Similitudini*, caratterizzate da omissioni e variazioni, per poi tornare maggiormente fedele alla *Vorlage* nelle *Sim.* V-IX (per la *Sim.* X manca il termine di confronto greco). Ciò ha suggerito l'intervento di tre distinti traduttori: si tratterebbe dunque non di una versione unitaria ma di una silloge, o «antologia», di versioni diverse.¹⁰⁵ Benché antica per età e per linguaggio, la *Vulgata* si allinea sul filone critico-testuale del codice Athous, seriore di più di mille anni.¹⁰⁶ Attestata in circa trenta testimoni risalenti a un archetipo di età probabilmente carolingia,¹⁰⁷ la *Vulgata* è la versione più diffusa nell'Occidente latino, nota sia agli scrittori della tarda antichità sia, con il nome di *Liber Pastoris*, agli autori degli inventari medievali di libri. Frequentemente ristampata dal

¹⁰³ Tornau–Cecconi, 2014, p. 10. In favore di un arco cronologico più esteso, fino ai primi decenni del IV sec., si è pronunciato Batovici, 2017c, p. 85.

¹⁰⁴ Si noti ad esempio, per limitarci al solo dominio lessicale, κερβικάριον per *cervical* (*Vis.* III 1.4), συμφέλιον per *subsellium* (per es. in *Vis.* III 2.4), ὁδὸς καμπάνη per *Via Campana* (*Vis.* IV 1.2) e l'interessante στατίων, calco sul latino *statio* e utilizzato in alternanza con νεστεία per indicare il digiuno.

¹⁰⁵ Mazzini–Lorenzini, 1981, pp. 57-58. L'ipotesi di paternità diverse troverebbe conferma nelle diverse soluzioni lessicali adottate per rendere un certo numero di parole come greche. Per esempio: δεσπότης (nelle *Visioni* reso *dominator* due volte e *deus* una volta, nella sezione di *Precetti* e *Similitudini* reso *dominus* 17 volte e *paterfamilias* due volte), κοσμός (nelle *Visioni* corrisponde quattro volte a *mundus* e due volte a *saeculum*, nel Pastore propriamente detto cinque volte a *orbis* e due volte a *orbis terrarium*), τύπος (quattro volte *figura* nelle *Visioni*, due volte *exemplum* e due *forma* in *Precetti* e *Similitudini*), ἄγγελος (nelle *Visioni* cinque volte *angelus* e due volte *nunci*, nel resto del testo ben 69 volte *nunci* e solo una volta *angelus*).

¹⁰⁶ Come gli editori hanno costantemente segnalato, entrambe le fonti si caratterizzano per la presenza di espansioni testuali, in particolare nella sezione delle prime quattro *Visioni*.

¹⁰⁷ Si veda Turner, 1920, p. 206, e più recentemente Cecconi, 2012, e Tornau–Cecconi, 2014, pp. 12ss. I *testimonia* più antichi risalgono al IX sec., per es. il ms. Sangermanensis (Paris, lat. 11553) e il ms. Paris, lat. nouv. acq. 763. L'archetipo è dimostrato da un errore di fascicolazione di *Mand.* XI (cfr. Cecconi, 2012, p. 40; Tornau–Cecconi, 2014, p. 19).

XVI sec.,¹⁰⁸ è stata recentemente riedita nel 2014 da Christian Tornau e Paolo Ceconi.¹⁰⁹

Una seconda versione, detta *Palatina*, fu realizzata nel V sec.,¹¹⁰ forse in Europa settentrionale, come proverebbero alcune spie linguistiche.¹¹¹ Il carattere seriore della traduzione è manifestato da un affinamento delle soluzioni traduttive: i «tecnicismi» del greco ecclesiastico vengono infatti resi con *pendants* latini più appropriati rispetto alle generiche perifrasi della *Vulgata*.¹¹² La genesi della *Palatina* appare complessa: è stato certificato che l'autore utilizzò il testo della *Vulgata* per la *Vis.* V e il *Mand.* I (in cui il debito verso la versione latina *antiquior* è flagrante e la resa pedestre) e verosimilmente per tutte le *Similitudini*, benché per questa sezione la possibilità del ricorso a una fonte greca non sia da escludere. Una traduzione *ex novo* sarebbe stata effettuata solo per le *Visioni* I-IV.¹¹³ La doppia genesi della *Palatina* è, secondo alcuni, un ulteriore argomento in favore dell'ipotesi che le due sezioni del *Pastore* circo-

¹⁰⁸ La prima edizione a stampa fu eseguita a Parigi nel 1513 a cura di Faber Stapulensis con il titolo *Liber trium virorum et trium spiritualium virginum*. Tra le edizioni successive si annoverano quelle di Cotelerius nel 1672, di Fell nel 1685, Fabricius nel 1743, di Rudolf Anger e Wilhelm Dindorf nel 1856 (Anger–Dindorf, 1856), e di A.R.M. Dressel (Dressel, 1857). Per lungo tempo gli studiosi sono stati debitori dell'edizione di Adolf Hilgenfeld (Hilgenfeld, 1873).

¹⁰⁹ Tornau–Ceconi, 2014. I due editori hanno utilizzato quattordici dei ventotto testimoni a oggi noti, otto dei quali mai adoperati nelle precedenti edizioni: ciò fornisce la misura della importanza della nuova edizione. Utili riflessioni sul lavoro di Tornau e Ceconi sono state sviluppate in Batovici, 2018.

¹¹⁰ Mazzini–Lorenzini, 1981, p. 48. Costoro hanno definitivamente smentito la tesi di Johannes Haussleiter, il quale aveva datato la redazione *Palatina* agli anni tra il 150 e il 230 e ipotizzato che essa fosse la fonte della *Vulgata* (Haussleiter, 1884).

¹¹¹ Anna Vezzoni ha segnalato l'uso di *inante* nel senso di «davanti», tipico di autori di età gallica come Cesario di Arles e Gregorio di Tours (Vezzoni, 1994, p. 40). Tra gli argomenti extralinguistici si segnala una citazione da *Sim.* IX 15.2 nella *Vita Sanctae Genovefae*, composta in territorio franco nel VI sec., e un'allusione in un autore anglosassone del VII sec. come Beda il Venerabile.

¹¹² Per esempio: *beatus* per μακάριος (ove *Vulg.*: *felix*), *episcopi* per ἐπίσκοποι (*Vulg.*: *qui praesides sunt*, in *Sim.* IX 27.2), *apostoli* per ἀπόστολοι (*Vulg.*: *per eos, quos ipse ad hos misit*), cfr. Mazzini–Lorenzini, 1981, pp. 80ss.

¹¹³ In questa sezione il modello greco della *Palatina* appare sensibilmente diverso da quello soggiacente la *Vulgata*, al punto che le due versioni latine si schierano su filoni recensionali opposti: la *Vulgata*, come si è detto, è affine al Codex Athous Grigoriou 96, la *Palatina* al Codex Sinaiticus e al Papiro Bodmer 38.

lassero autonomamente in età tardoantica.¹¹⁴ La versione *Palatina* ha una tradizione testuale tipicamente «carsica»: dei tre testimoni in cui è attestata, due sono di età umanistica. Il codice Città del Vaticano, BAV Pal. lat. 150, individuato e reso accessibile per la prima volta da Albert R.M. Dressel nel 1857,¹¹⁵ e il codice Città del Vaticano, BAV Urb. lat. 486,¹¹⁶ entrambi del XV sec., scaturirebbero da un medesimo subarchetipo perduto, benché sul secondo penda il sospetto non definitivamente fugato di essere un *descriptus* del primo.¹¹⁷ A questi due *testimonia* si aggiungono frammenti pergamenacei provenienti da Beyenburg e attualmente conservati presso la Universitätsbibliothek di Düsseldorf sotto la segnatura Kl. C 118.¹¹⁸ Quest'ultimo manoscritto, in condizioni non buone, fu eseguito nella prima metà dell'VIII sec., in Inghilterra o in Europa da un copista di origine anglosassone, forse nello *scriptorium* di Werden presso Düsseldorf. La versione *Palatina* fu pubblicata da Oscar von Gebhardt e Adolf von Harnack nel 1877,¹¹⁹ ma da circa venticinque anni è disponibile una edizione critica a opera di Anna Vezzoni, con introduzione a cura di Antonio Carlini.¹²⁰

¹¹⁴ Così in Vezzoni, 1994, pp. 36ss, ma si potrebbero invocare spiegazioni alternative: «the translator-reviser could have just changed policy at some point while working on this rather long text, switching from translation to revision, for one reason or another, or otherwise that he or she simply found that the first four Visions and the last nine Mandates are in need of more work than the rest» (Batovici, 2017c, p. 89).

¹¹⁵ Dressel, 1857.

¹¹⁶ Si veda Mazzini, 1980.

¹¹⁷ Di certo i due codici, portatori dei medesimi testi nel medesimo ordine, furono prodotti all'interno dello stesso *milieu* culturale. Dei tre scenari possibili, la dipendenza del ms. BAV, Pal. lat. 150 dal BAV, Urb. lat. 486 va esclusa perché quest'ultimo ha un testo lacunoso. Dunque, restano le altre due ipotesi: si tratterebbe di due copie di un esemplare perduto oppure l'Urbinate (esemplare del fondo personale del bibliofilo Federico da Urbino) fu copiato da un manoscritto della biblioteca personale di Giannozzo Manetti, l'originario proprietario del Pal. lat. 150. Dal Manetti il libro passò, attraverso varie vicissitudini, alla Biblioteca Apostolica Vaticana. La dipendenza dell'Urbinate dal codice Palatino non è però né sancita in modo irrecusabile, né rigettata da probanti errori separativi.

¹¹⁸ I frammenti preservano la conclusione della *Passio* di san Giusto e il testo di *Mand.* VIII-X, quest'ultimo in forma incompleta (Vezzoni, 1987).

¹¹⁹ Von Gebhardt–von Harnack, 1877.

¹²⁰ Vezzoni, 1994.

2. c. – Le versioni orientali: la tradizione copta, medio-persiana e georgiana

L'opera acquisì notevole fortuna anche presso le Chiese orientali: oltre alla versione etiopica, di gran lunga meglio conservata nell'Oriente cristiano, sono infatti note due versioni copte, una medio-persiana e una georgiana, da cui è possibile inferire l'esistenza di una versione araba non sopravvissuta.

La tradizione copta è rappresentata da una versione in sahidico, meglio conservata, e una in akhmimico in stato estremamente lacunoso. La versione sahidica, datata tra il V e il VII sec., è restituita da due distinti manoscritti. Il primo, indicato come MONB.AM nel repertorio del *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*, proviene dal Monastero Bianco ed è attualmente disperso in diverse istituzioni. Il testo di MONB.AM venne edito a più riprese, man mano che i frammenti venivano alla luce, da Johannes Leipoldt e da Louis J. Delaporte all'inizio del secolo scorso,¹²¹ e nel 1938 da Louis Théophile Lefort.¹²² Costui datò il manufatto al VI-VII sec. e, sulla base del testo a lui noto (tredici fogli in tutto, da *Mand.* XII 3.4 a *Sim.* IX 13.8), calcolò che esso non poteva contenere le prime quattro *Visioni*, e costituiva perciò un'ulteriore evidenza della ricezione e circolazione dell'opera in sezioni separate.¹²³ La tesi di Lefort, difesa in tempi recenti da Antonio Carlini,¹²⁴ non è stata però accolta da Enzo Lucchesi e da Dan Batovici. Il primo, che nel 1981 aveva pubblicato un quattordicesimo foglio inedito del medesimo codice,¹²⁵ ha analizzato le affinità codicologiche, paleografiche e decorative con il manoscritto biblico Zoega 89 e ha sostenuto che il codice del Monastero Bianco era in origine formato da

¹²¹ Johannes Leipoldt ha individuato ed edito materiale appartenente al *Mand.* XII e alle *Sim.* II-III e IX nel ms. Paris, BnF copt. 130⁵ (ff. 120, 129, 130), cfr. Leipoldt, 1903 (si veda anche Delaporte, 1906a; *Id.*, 1906b). Louis J. Delaporte ha restituito la porzione da *Sim.* IV 8 a V 2.2 da un foglio del ms. Paris, Louvre 9997 (Delaporte, 1905). Ancora, Leipoldt ha recuperato un foglio dal Paris, BnF copt. 130² (f. 127) latore della porzione *Sim.* IX 2.7-4.2 (Leipoldt, 1909-1910; vedi ora il contributo di Batovici 2017b). Infine, Delaporte ha pubblicato il testo di altri frammenti inediti dal ms. Paris, BnF copt. 132¹ (ff. 33, 34) in cui sono tradite lezioni della *Sim.* VI 2.1-2.7 e *Sim.* VIII 10.3-11.5 (Delaporte, 1906b). Una recente sinossi delle porzioni coperte dai singoli lacerti si trova in Batovici, 2017a, pp. 85-86.

¹²² Lefort, 1938. La datazione di Louis Théophile Lefort, basata sul confronto con un altro manoscritto da lui stesso datato e pubblicato (una prassi che non elimina il rischio di una certa circolarità nell'azione, cfr. Batovici 2017a, p. 86), è accettata da Enzo Lucchesi (Lucchesi, 1981, p. 401) e nel repertorio del *Corpus dei Manoscritti Copti Letterari*.

¹²³ Lefort, 1938, p. viii.

¹²⁴ Carlini, 1983b.

¹²⁵ Dal ms. Paris, BnF copt. 130² (f. 114), contenente *Mand.* VIII 7-12 (Lucchesi, 1981).

due «tomi» distinti: uno, di carattere visionario-apocalittico, comprendente la «Apocalisse di Giovanni» e le *Visioni* di Erma, l'altro comprendente i *Precetti* e le *Similitudini*.¹²⁶ Anche Dan Batovici ha respinto la tesi di un *Erma* copto iniziante dalla *Visione* V: egli ha sostenuto che, benché sia improbabile che il codice iniziasse dalla prima *Visione*, non vi sono elementi positivi sufficienti a ricostruire con ragionevolezza una circolazione separata di parti dell'opera.¹²⁷ Altra peculiarità che si ravvisa nel codice sahidico è la numerazione delle *Similitudini*, sfalsata di una unità: le *Sim.* III, IV e V del greco sono qui indicate rispettivamente come IV, V e VI; inoltre, la *Sim.* VII copta inizia in corrispondenza di *Sim.* V 2.2. A complicare le cose, il codice del Monastero Bianco indica l'inizio di *Sim.* IX con ἀρχή maiuscolo. La stessa erronea numerazione è condivisa da un testimone greco di origine egiziana, il papiro Hamburg inv. 24 (IV-V sec.),¹²⁸ che computa la *Sim.* V come VI (παραβολή ζ'), e dalla versione etiopica (su cui si veda il cap. IV, 9. a). Il concorso di queste evidenze sembrerebbe suggerire l'esistenza in Egitto di una partizione alternativa a quella corrente, e di cui restano echi in tradizioni linguistiche diverse.¹²⁹

Un altro testimone sahidico è rappresentato da un bifoglio contenuto nel manoscritto Leuven, University Library 7 (= Copt. 26), contenente *Sim.* VIII 5.6-6.4. Il manufatto, acquistato da Lefort al Cairo, fu sfortunatamente distrutto da un incendio nel 1940, non prima però che Lefort ne pubblicasse il testo con una retroversione in greco.¹³⁰ Nessuna immagine è sopravvissuta, una circostanza che impedisce di verificare la datazione proposta dall'editore al V secolo.¹³¹ Curiosamente, il testo si arrestava a metà della colonna 18 del secondo foglio (numerato 163), lasciando una parola incompiuta. Lefort congetturò che il copista potesse aver utilizzato un antografo mutilo,¹³² o che l'interruzione dipendesse da altre cause non determinabili.

¹²⁶ Lucchesi, 1989, p. 395

¹²⁷ Batovici, 2017a, p. 92.

¹²⁸ Edito in Schmidt-Schubart, 1909.

¹²⁹ L'ipotesi è in Lelong, 1912, p. xcvi; per la numerazione nel testimone sahidico si veda Lefort, 1938, p. 245; per il comportamento della versione etiopica si veda il cap. III, 2. b.

¹³⁰ Lefort, 1939; *Id.*, 1952, pp. viii-ix.

¹³¹ Un arco più ampio, V-VI sec., è proposto in Lefort, 1939, p. 223, e successivamente ristretto al solo V sec. in Lefort, 1952, p. viii.

¹³² Lefort, 1952, p. ix. L'ipotesi non è accolta da Dan Batovici, il quale argomenta che se l'antografo del manufatto fosse stato mutilo il copista non avrebbe iniziato l'ultima parola oppure avrebbe tentato di completarla ricostruendone il senso per congettura (Batovici, 2017a, p. 89).

La versione akhmimica è nota in modo molto meno completo: gli otto frammenti papiracei che la restituiscono sono conservati a Leuven e Louvain-la-Neuve e furono pubblicati nel 1952 da Lefort.¹³³ Essi coprono due distinte porzioni di testo: da *Mand.* IV 3.5 a V 1.4 e da *Sim.* IX 1.4 a 12.5. Lefort suggerì che il testo potesse aver fatto parte di un manoscritto biblico, e datò i fogli al IV secolo.¹³⁴ Recenti considerazioni sulla base dei tratti paleografici dei frammenti non hanno invalidato la proposta di datazione di Lefort.¹³⁵

La tradizione medio-persiana (o pahlavi) è costituita da frammenti del codice Turfan, M 97, il cui testo fu individuato e pubblicato all'inizio del secolo scorso da Friedrich W. K. Müller.¹³⁶ Si tratta di una versione abbreviata della *Sim.* IX, pervenuta in Iran tramite un intermediario ignoto.¹³⁷ Il testo non presenta difficoltà interpretative, ma la ridotta estensione della fonte, acefala e mutila, non permette di stabilire se si trattasse di una versione vera e propria oppure di un brano fortemente allusivo nei confronti del *Pastore*: il testo si arresta infatti all'interpretazione dell'ottava montagna (*Sim* IX 25). Ciò che è evidente è che dell'originale greco vennero estratti solo alcuni elementi (le dodici montagne, la torre come immagine della Chiesa) per costruire una parabola di stampo manicheo.¹³⁸

Infine, una versione georgiana è stata identificata da Bernard Outtier nel manoscritto H-622 dell'Istituto di Manoscritti di Tbilisi (ff. 1^v-6^v), sotto l'autorità di Efrem il Siro, un nome senza dubbio più familiare al traduttore o al copista georgiano.¹³⁹ Età e provenienza del documento sono ignote: è possibile ipotizzare un'origine palestinese o sinaitica e una datazione al IX-X seco-

¹³³ A Leuven i mss.. University Library Lefort 3 a, b, c; a Louvain-la-Neuve i mss. Fond Lefort 1, 2, 3, 4, 5. Edizione in Lefort, 1952.

¹³⁴ *Ibid.*; per una presentazione aggiornata dei lacerti e di alcuni dei fenomeni scrittori presenti si veda ora Batovici, 2017a, pp. 82ss.

¹³⁵ Un arco cronologico leggermente più ampio, inclusivo anche del primo V sec., sembrerebbe a ogni modo preferibile (*Ibid.*, p. 84).

¹³⁶ Müller, 1905. Revisione del testo e traduzione tedesca in Burtea, 2002.

¹³⁷ Cirillo, 1991, p. 49, afferma che «l'on ignore tout ce qui concerne l'origine de la traduction et par quelle voie l'ouvrage arriva en Perse».

¹³⁸ La correlazione tra il concetto di *μετάνοια*, largamente veicolato nel *Pastore*, e la dottrina manichea è stata evidenziata da Luigi Cirillo. Lo stesso autore ha inoltre posto l'accento sui concetti, comuni sia all'opera ermiana che al manicheismo, di rivelazione, obbedienza e salvezza (Cirillo, 1992, pp. 190-191).

¹³⁹ Outtier, 1990-1991.

lo. Il manoscritto, acquistato nel 1911 da una fonte ignota, è preservato in forma molto lacunosa e si configura come una silloge monastica di estratti tradotti dall'arabo con finalità esortative. La sezione che riguarda il *Pastore* si estende da *Vis. V* a *Mand. XII* ed è tuttora inedita. Bernard Outtier ha osservato che alcuni fraintendimenti del testo georgiano sembrano riposare su un intermediario arabo, di cui non è emerso a oggi alcun testimone.¹⁴⁰ La testimonianza che proviene da Tbilisi costituisce un'ulteriore, affascinante evidenza della circolazione del testo in Oriente.

¹⁴⁰ Comunicazione presentata da Bernard Outtier a margine del convegno «Il *Pastore* di Erma. Testo greco e versioni antiche», a cura di Luigi Cirillo e Gianfrancesco Lusini, tenutosi presso Palazzo Giusso (Napoli) l'11 giugno 2013.

Il Pastore in Etiopia

1. – *Il recupero dell’eredità letteraria aksumita*

Tra le versioni orientali del *Pastore* di Erma l’etiopico ricopre una preminenza indiscussa: la tradizione ḡʿəz conserva infatti il testo nella sua interezza (privilegio che come si è visto non detiene nemmeno la tradizione greca) ed è di notevole antichità. Tradotto direttamente su un modello greco in età tardoantica, come riconobbe August Dillmann pochi anni dopo la sua scoperta (cfr. cap. III, 1), il *Pastore* etiopico appartiene al fondo arcaico di testi penetrati nel Corno d’Africa tra il IV e il VI-VII sec., all’epoca del regno cristiano di Aksum.¹

È *opinio communis* che le due categorie cronologiche di testi aksumiti e post-aksumiti siano sostanzialmente sovrapposte alla polarizzazione che nel campo della letteratura di traduzione oppone testi con *Vorlage* greca a testi giunti in Etiopia tramite l’intermediazione dell’arabo,² pur attraverso una trafi-

¹ Il *terminus post quem* della stagione letteraria aksumita è fornito dalla conversione al cristianesimo del re ʿEzana a opera di Frumenzio, evento che si suole datare agli anni Trenta del IV sec., ma che lascia aperta la possibilità che esemplari dei vangeli già circolassero presso la comunità cristiana esistente nell’ἑμπόριον νόμμου di Adulis. Il *terminus ante quem* è meno agevole da individuare: senza menzionare se non in modo cursorio l’erronea tesi che vedeva nell’anno 678 la traduzione del libro di «Siracide» in etiopico (data che in realtà, computata 1677, si riferisce all’anno in cui fu esemplato il codice che la trasmette), si consideri che al tempo dell’imperatore Giustino (518-527) il re Kaleb dovette ricorrere a uno straniero, nominatamente nella persona di Cosma l’Indicopleuste, per copiare le due iscrizioni greche del *Monumentum Adulitanum*, a riprova che nel territorio di Aksum non doveva ormai essere diffusa una buona conoscenza del greco. Ciononostante, almeno un testo, il *Gradus* 5 di Giovanni Climaco, fu tradotto non prima del VII sec. (cfr. *infra*).

² Traduzioni dall’arabo dovevano circolare in Etiopia già alla fine del XIII sec. poiché sono menzionate nel più antico inventario di libri a noi pervenuto, proveniente da Däbrä Ḥayq Estifanos e risalente all’anno 1292 (ms. EMMML 1832, Evangelionario del 1280-1281, ff. 25^{r-v}, sul quale si veda Sergew Hable-Selassie, 1992, pp. 246ss.): si tratta degli «Atti dei martiri di Nagran» (Bausi–Gori, 2006) e degli «Atti di Barbara e Giuliana» (Moreno, 1960). Una rapida intensificazione delle traduzioni ebbe luogo al tempo del metropolita Sälama II, nella seconda metà del XIV sec., e proseguì in età moderna. Per le produzioni originali il problema della di-

la linguistica non sempre precisabile. Evidenze di trasmissione diretta dal cop-to o dal siriano non sono a oggi certificate con sicurezza.

A chi scrive non è parso inutile devolvere poche pagine alla presentazione del *milieu* letterario cui appartiene il *Pastore* di Erma etiopico. Oltre che a contestualizzare l'opera, la presente sezione fornirà l'opportunità di tracciare una sintesi aggiornata, ma senza pretese di esaustività, sullo stato dell'arte intorno all'eredità letteraria aksumita. Un tempo considerato residuale, tale re-taggio offre oggi una rappresentanza sensibilmente più ricca rispetto a pochi decenni fa, al punto che è difficile non consentire con le parole recentemente espresse da Sever J. Voicu:

Probabilmente gli ultimi decenni verranno ricordati a lungo nell'ambito dell'etiopistica come un punto di svolta nella conoscenza delle traduzioni dal greco in età aksumita. La breve lista menzionata da Enrico Cerulli si è accresciuta in misura che non è esagerato definire vertiginosa.³

Le celebri sintesi di Carlo Conti Rossini e Ignazio Guidi enumeravano tra i monumenti letterali del «Primo Periodo» i libri biblici, i principali apocrifi (oltre al *Pastore* di Erma i libri di «Enoch», «Giubilei», «Esdra» ovvero Ἐσδρας α', la «Apocalisse di Esdra» ovvero Ἐσδρας δ', i «Paralipomeni di Geremia» e la «Ascensione di Isaia»), le prime due «Regole di Pacomio», lo spicilegio patristico-teologico rappresentato dal *Qerillos*, il breve trattato omiletico-naturalistico del «Fisiologo» e, nel dominio agiografico, la «Vita di Paolo di Tebe» e la «Vita di Antonio» scritta da Atanasio.⁴ Se questa dozzina di

visione tra testi aksumiti e post-aksumiti non si pone neppure, non essendo finora stata individuata con sufficiente fondatezza alcuna creazione originale di età aksumita.

³ Voicu, 2015, p. 479. Per il repertorio di opere aksumite si veda Cerulli, 1968.

⁴ Conti Rossini, 1899, pp. 3ss.; Guidi, 1932, pp. 11ss. Sulla «Vita di Antonio», tutt'ora inedita, si veda Zarzeczny, 2013. Il primo a riconoscere il debito linguistico nei confronti del greco fu, all'avviso di chi scrive, Sylvain Grébaud. Costui, commentando il contenuto del ms. Paris, BnF Éth. Abb. 31 (= CR 209), scriveva: «quant à la *Vie de Saint Antoine*, elle n'offre pas d'intérêt, puisqu'elle n'est autre que la traduction du texte grec de Saint Athanase» e ne rimandava la pubblicazione a un tempo successivo, «l'éthiopien étant la traduction littérale du grec» (Grébaud, 1910, p. 42, n. 1). La «Vita di Paolo di Tebe» è stata pubblicata e tradotta da Esteves Pereira (Pereira, 1903 [testo etiopico], 1904 [traduzione portoghese]) sulla base del ms. Paris, BnF Éth. Abb. 60 (= CR 172), ff. 1-16. L'età del codice è controversa: datato tra la fine del XIV e l'inizio del XV secolo dallo studioso portoghese, successivamente al XV sec. da Carlo Conti Rossini (Conti Rossini, 1914, pp. 183-184), è stato posticipato al XVII-XVIII sec. da Rafał Zarzeczny (Zarzeczny, 2013, p. 42). Una certa debolezza degli argomenti proposti dal Pereira per il riconoscimento della *Vorlage* greca è stata evidenziata da Peeters, 1904.

titoli ha sancito per l'etiopistica tradizionale il repertorio «classico» di scritti pervenuti nel Corno d'Africa tra il IV e il VI sec., nuove acquisizioni hanno progressivamente arricchito il quadro a nostra disposizione. Una delle conseguenze più apprezzabili è stato l'indebolimento del paradigma che considerava la letteratura etiopica essenzialmente dipendente da quella copto-araba, e pertanto funzionale all'indagine dell'Egitto cristiano solo in caso di perdita della *Vorlage* araba.

Raccogliendo un invito già enunciato da Theodor Nöldeke, Hans Jakob Polotsky e Paolo Marrassini a dedicare un riguardo privilegiato allo studio dell'eredità letteraria di età aksumita,⁵ un buon numero di studiosi ha dispiegato le proprie sinergie e contraddistinto una stagione di ricerche che non si è ancora conclusa. Felici risultati sono stati raggiunti nel campo dell'agiografia mediante l'esplorazione della silloge etiopica di *passiones* per eccellenza, il *Gädlä sämaʿtat*, o «Atti dei martiri».⁶ Conti Rossini ha edito e studiato gli «Atti di Arsänofis, Pëtros e Askəryon del castello di Dəyospolewos»;⁷ Lanfranco Ricci ha proiettato all'età aksumita gli «Atti di Tewofəlos, Pätəraqya e Dämali»;⁸ più recentemente, Alessandro Bausi ha rintracciato indizi stringenti negli *Acta Phileae* (gli «Atti del vescovo Filea di Thmui»).⁹ Potrebbero appartenere al fondo antico di letteratura aksumita anche altre *passiones*, benché l'assenza di edizioni critiche imponga valutazioni della massima prudenza: tra queste la *passio* di Əmrayəs,¹⁰ di Cipriano e Giusta,¹¹ di Eufemia,¹² di Sofia e

⁵ Marrassini, 1987, pp. 355-356.

⁶ Una crescente attenzione sul ruolo del *Gädlä sämaʿtat* in quanto «corpus-organizer» (un termine che segna il superamento di quello, troppo generico, di «miscellanea», e sul quale cfr. Bausi, 2010a) si è sostanziata negli ultimi anni nei progetti di ricerca «Cross-Section Views of Evolving Knowledge: Canonico-Liturgical and Hagiographic Christian Manuscripts as Corpus-Organizers» (2011-2015), e «'Parchment Saints' – The Making of Ethiopian Hagiographic Manuscripts: Matter and Devotion in Manuscript Practices of Medieval and Pre-Modern Ethiopia» (2015-2019), diretti da Alessandro Bausi presso il Sonderforschungsbe- reich 950 – Manuskriptkulturen in Asien, Afrika und Europa (Amburgo), e in cui opera Antonella Brita (si veda: <http://www.manuscript-cultures.uni-hamburg.de/Projekte_e.html>, ultimo accesso: 15 novembre 2018). Ad Antonella Brita si deve un significativo ampliamento della base documentaria a oggi disponibile grazie all'identificazione di una ampia messe di testimoni manoscritti finora sconosciuti.

⁷ Conti Rossini, 1938.

⁸ Ricci, 1947.

⁹ Bausi, 2002.

¹⁰ Pereira, 1902.

¹¹ La *Passio* di Qəpəryanos e Iyusta, commemorati il 7 ƣəqəmt, è edita e tradotta in inglese da Edgard J. Goodspeed (Goodspeed, 1903). Costui si pronunciava timidamente per un interme-

delle sue tre figlie Pīstīs, Elpīs e Agapīs.¹³ Nella stessa traiettoria di ricerca, un approfondito scrutinio filologico di altri testi della raccolta appare non solo opportuno, ma presumibilmente foriero di felici recuperi. Tracce meritevoli di verifica si sorprendono infatti nel *martyrium* di Zenobio e Zenobia,¹⁴ in quello

diario siriano (*ibid.*, p. 66) o copto («it is probable that some Coptic form lay between the Ethiopic and the parent Greek», *ibid.*, p. 67). Vi sono però indizi, quali la formula di saluto *ḫāśśāḫa* (cfr. *ibid.*, p. 76, testo, p. 80 trad.), che tipicamente rende il greco χαίρειν, in favore di una derivazione diretta dal testo greco (Bausi, 1998a, pp. 20-21, n. 5). Sulla formula di saluto si veda anche *Id.*, 1998b, p. 111; *Id.*, 2015b, p. 123.

¹² Ricci, 1947, p. 164.

¹³ Elementi in favore di un'attribuzione al periodo aksumita della *passio* di Sofia e delle figlie Pīstīs, Elpīs e Agapīs sono discussi in Villa, 2018a. La *Vorlage* greca s'imporrebbe come ipotesi privilegiata per la congiuntura di almeno tre elementi positivi. In *primis*, il luogo di origine di Sofia è Italia nelle versioni greca, armena, siriana ed etiopica (አጣልያ) ma Antiochia in quella araba, così come nei sinassari copto-arabo ed etiopico: la lezione «Antiochia», evidentemente *facilior* in contesto arabo-cristiano, si spiega internamente alla tradizione araba per cattiva lettura انطاكية anziché ايطالية e ha valore separativo nei confronti della tradizione successiva. In secondo luogo, l'imperatore Adriano ordina a Pīstīs di sacrificare ad Artemide nel greco, nel siriano e nell'etiopico (አርጤዎስ), contro la variante *facilior* Apollo dell'arabo (ابولون) e del sinassario etiopico. Infine, l'età della figlia Elpīs nell'originale greco è di dieci anni, e trova esatta corrispondenza solo nell'armeno e nell'etiopico, laddove i sinassari copto-arabo ed etiopico hanno undici anni. A queste considerazioni si aggiunga la sintassi del testo gəʿəz e altri fenomeni tipici delle traduzioni aksumite, come il trattamento «analitico» dei composti greci, disgiunti negli elementi costitutivi e ricombinati con nessi genitivali o altre costruzioni.

¹⁴ La *Passio* di Zenobio e di sua madre Zenobia, commemorati il 7 ḫədar, è tutt'ora inedita. Ne esiste tuttavia una traduzione latina, prodotta nella seconda metà del XIX sec. da William Wright, per gli *Acta Sanctorum*, sulla base dei mss. London, BL Orient. 687-688 e 689. I bollandisti ammisero contestualmente una correlazione con la versione greca del testo: «non itaque temere conjectatur Acta græca æthiopicis præluxisse. Imo et hæc ipsa videntur primitus græco sermone fuisse conscripta, tum ob alias rationes, tum quia plura verba græca æthiopicis figuris in eis reperiuntur» (Wright, 1883, p. 271a). Si noti, a suffragio della tesi dei bollandisti, il nome del dodicesimo mese del calendario macedone ወርኅ ፡ ሂኢሪሪሬሬጤኦ ፡, ben più vicino al greco μηνὸς ὑπερβερεταίου (possibilmente con tanto di desinenza genitivale) che a forme congeneri attestate altrove nella letteratura etiopica, per es. l'arabizzante በርባረጦስ ፡ quale si legge nell'incipit della nuova versione degli «Atti di Ḫīrut» segnalata in Bausi, 2010b, pp. 249-250. Nel «Martirio», inoltre, Zenobio presenta se stesso come ቀላሰቴጉ ፡ (con varianti), un termine raro e indubbiamente proprio di un fondo lessicale recessivo. Il misterioso epiteto fu reso da William Wright con *causidicus* e posto in relazione con il greco σχολαστικός («Vox dubia est: *Kwalastegue*: jurisconsultus, σχολαστικός?», cfr. Wright, 1883, pp. 271b, 273b). La corrispondenza stabilita da Wright, seppur foneticamente imperfetta (il *sigma* iniziale non è attestato in alcuna variante), appare fondata: essa trova saldo riscontro nelle occorrenze attestate nel «Martirio di Cipriano e Giusta» («ቀላሰቴጉ ፡ evidentially as a transliteration of σχολαστικός», cfr. Goodspeed, 1903, p. 70 [testo], p. 78 n. 4 [trad.]),

di Aniceto di Nicomedia e Fotino,¹⁵ nel breve testo dedicato a Ireneo vescovo di Sirmio,¹⁶ e in altri testi della collezione.

L'agiografia non esaurisce certamente il *corpus* di acquisizioni. Non vi è infatti genere letterario in cui l'indagine filologica non abbia documentato una progressione della ricerca. Nel dominio dell'apocalittica è di diritto entrato nel novero dell'eredità aksumita il trattato *De Antichristo* di Ippolito di Roma, finora attestato in un *codex unicus* del convento di Gundä Gunde (°Agamä, Təgray).¹⁷ La patristica ha beneficiato dei contributi di Delio Vania Proverbio, che ha indagato la tradizione dell'*Ancoratus* di Epifanio di Salamina,¹⁸ di

e nella *passio* di Pantaleone medico di Nicomedia (di cui si è occupata Vitagrazia Pisani in sede di tesi di laurea, cfr. anche Pisani, 2015*b*), ove un certo Adamanzio, presso la cui proprietà Pantaleone fu sepolto, è appellato ቀላሳሱቴገሥ : (Pisani, 2015*b*, p. 373, n. 143). È interessante notare che, almeno nella recensione nota agli studiosi, la tradizione araba della *passio* di Pantaleone medico traduce il termine anziché translitterarlo (cfr. l'*explicit* del ms. London, BL Orient. 5019, f. 40^v, XI sec., riportato in van Esbroeck, 1967, p. 159: *في حقل ادمنتطوس المتابر*, «nel podere di Adamanzio *al-muṭābir*», ovvero «assiduo, zelante»), escludendo così una dipendenza diretta del gɔʿəz, quantomeno dalla recensione araba in questione. È noto tuttavia che la tradizione araba è solitamente complessa, e caratterizzata da recensioni multiple spesso troppo poco esplorate per poter esprimere considerazioni generali. Le osservazioni qui enunciate devono perciò considerarsi di necessità preliminari. Il termine etiopico ricorre, infine, anche nel *martyrium* di Teocrito lettore, commemorato il 17 mägäbit.

¹⁵ La *Passio*, da leggersi il 12 täḥśās e a oggi parimenti inedita, contiene una elaborata teoria di teonimi pagani che Diocleziano espone al pio Aniceto e la cui trasparenza, a un confronto con il testo del «Martirio» greco pubblicato in Latyšev, 1914, dal ms. Città del Vaticano, BAV gr. 1671, lascerebbe poche *chances* a un'ascendenza araba. Su quest'ultimo testo è in preparazione uno studio da parte dello scrivente.

¹⁶ Nel «Martirio di Ireneo», commemorato il 29 nāḥase, pare ravvisarsi un'accattivante conservazione della terminazione casuale dell'antecedente greco: il vescovo martire venne infatti catturato nel giorno ሳፆን : ኢዶን : ዘአጵርሊስ : (con diffrazione di varianti), ovvero l'8 delle idi (īdōv) di aprile.

¹⁷ Testo edito in Caquot, 1965, sulla base di materiale fotografico raccolto da Roger Schneider agli inizi degli anni Sessanta. Il codice che ospita il trattato ippoliteo (chiamato in etiopico «Libro del mistero di Hepolītōs a proposito di Cristo e a proposito del falso messia») è il ms. GG-180, già Gunda-Gundē 151, ff. 90^{ra}-143^{vb}. In seguito alla digitalizzazione del prezioso fondo nord-etiopico, avvenuta nel 2006, il manoscritto è ora disponibile online alla pagina: <<https://gundagunde.digitalscholarship.utsoc.utoronto.ca/islandora/object/gundagunde%3A64006#page/1/mode/2up>> (ultimo accesso: 15 novembre 2018). Resta ancora da chiarire il rapporto che esiste tra questa versione del *De Antichristo* e l'inesplorata versione amarica contenuta nel ms. Città del Vaticano, BAV et. 113, ff. 76-92, codice del XIX sec. che ospita trattati teologici e storici in amarico e in gɔʿəz (Grébaüt–Tisserant, 1935-1936, pp. 436ss.). In esso Ippolito è reso አፖሊቶስ : (cfr. già Grébaüt, 1930, p. 58).

¹⁸ Proverbio, 1997. Sull'opera si veda la voce “Ankärītos” in EAe, vol. I (2003), p. 273*a-b* (a cura di G. Lusini).

Alessandro Bausi, editore del testo della «Epistola 70» di Cipriano di Cartagine,¹⁹ e di Tedros Abraha, che si è occupato del «Commentario» di Filone di Carpasia a Cant 1.2-14a, trasmesso sotto il titolo di *Tərgʷame Sälomon* («Interpretazione di Salomone»);²⁰ L'esplorazione dei più antichi omeliari liturgici ha restituito alla letteratura aksumita un crescente manipolo di brevi composizioni,²¹ tra cui l'omelia cattedrale XIV di Severo di Antiochia, l'omelia pasquale di Filone di Carpasia,²² e, molto recentemente, il trattato *De Incarnatione Verbi Dei* di Atanasio di Alessandria.²³ Di contenuto dogmatico-normativo è la recensione della «Didascalia dei 318 niceni sulla retta fede e la vita monastica» presente nel *Sinodos* e la cui derivazione dal greco è stata proposta in via per ora solo preliminare.²⁴ Spie linguistiche di una *Vorlage* greca sono state riconosciute nel *Testamentum Domini* e in alcune sezioni del *Mäşhafä gənzat*.²⁵ Di tenore apocrifo con implicazioni dottrinali è il *Liber re-*

¹⁹ Bausi, 1998b.

²⁰ Tedros Abraha, 2012a.

²¹ Il riferimento è a una ben nota triade di voluminosi codici omiletico-agiografici che costituiscono una tipologia di «corpus-organizer» (cfr. Bausi, 2010a) originatasi per stratificazione di materiale testuale, originale e di traduzione, la cui età non è sempre determinabile. Si tratta dell'omeliario di Däbrä Ḥayq ʾEstifanos nel Wällo (ms. EMLL 1763, composto nel 1336/37 o nel 1339/40), l'omeliario di Ṭana Qirqos nel Bägemdər (ms. EMLL 8509, di datazione incerta ma, nonostante l'attribuzione alla prima metà del Trecento in Fiaccadori, 1993, p. 150, certamente più antico del precedente, cfr. Nosnitsin, 2016, p. 98 e *infra*, cap. VIII 2. a, n. 14), e del ms. London, BL Orient. 8192 (= Strelcyn 56 in Strelcyn, 1978, pp. 89ss., fatto eseguire nel XIV sec. per la chiesa di Gʷənägʷənä, tra lo Akkälä Guzay e lo ʿAgamä). A essi si è recentemente aggiunto il materiale portato alla luce dal progetto Ethio-SPaRe, proveniente da alcuni codici di ʿUra Qirqos nel Gulo Mäkäda, Təgray, il cui ordine fascicolare originario risulta gravemente compromesso e la cui ricostruzione testuale è non priva di difficoltà: si tratta dei mss. UM-037, UM-045, UM-046 e UM-050, che incorporano rispettivamente lacerti di sette, cinque, quattro e dieci diversi manoscritti, tutti datati su base paleografica tra il XIV e il XVI secolo (si veda il database del progetto Ethio-SPaRe alla pagina: <<https://mycms-vs03.rz.uni-hamburg.de/domlib/content/main/manuscript/manuscript.xml>>, ultimo accesso: 15 novembre 2018).

²² Voicu, 2004.

²³ Edizione e traduzione inglese in Getatchew Haile, 2017, dal ms. EMLL 1763, ff. 123^r-124^r. Il breve testo, tramandato in forma omiletica e da leggersi in corrispondenza della celebrazione dell'epifania, potrebbe essere lo stesso segnalato da Sergew Hable-Selassie nel ms. EMLL 8509, ff. 52^r-53^r (Sergew Hable-Selassie, 1987, p. 16, nr. 22).

²⁴ Bausi, 2004.

²⁵ Per il *Testamentum Domini* l'evidenza a supporto giungerebbe da argomenti linguistici (cfr. «Testamentum Domini» in EAe, vol. IV (2010), pp. 748a-749b, a cura di A. Bausi), benché non vi sia opinione unanime. L'antichità di alcuni testi del «Libro dei rituali funebri» sembrerebbe indirettamente certificata da documenti epigrafici tardo-aksumiti, cfr. Fiaccadori,

quiei.²⁶ Una menzione spetta anche al *Gradus* 5 di Giovanni Climaco, recentemente pubblicato da Robert Beylot:²⁷ la traduzione dal greco di uno scritto di Giovanni Climaco, monaco sinaita vissuto nel VII sec., è la prima conferma della sopravvivenza di rapporti letterari attivi tra l’Etiopia e le altre civiltà cristiane (in questo caso il Sinai melchita, in cui la traduzione fu probabilmente eseguita) in una fase in cui l’islamizzazione dell’Egitto e dello Yemen si era già compiuta, pur da pochissimi anni, e la vitalità aksumita appariva irreversibilmente esaurita.²⁸

Tuttavia, il frutto più succoso degli ultimi decenni è stato prerogativa del diritto canonico e della storia ecclesiastica, benché per il primo l’esistenza di una costellazione arcaica di scritti antecedente al *Sinodos* dovesse plausibilmente congetturarsi e anzi se ne ravvisasse già un’eco in alcune allusioni letterarie e all’interno del *Sinodos* stesso.²⁹ L’attesa è stata generosamente risarcita dalla scoperta, all’interno di un *codex unicus* di notevole antichità, il ms. Ethio-SPaRe UM-039 (preservato a °Ura Qirqos nel Gulo Mākāda, Təgray), di un’opera collettanea di origine egiziana, definita «Collezione aksumita» canonico-liturgica.³⁰ Oltre che filologico, il manufatto riveste un eccezionale interesse codicologico e paleografico,³¹ ed è indubbiamente tra i più antichi mano-

2003, p. 252, n. 34. Si veda anche la voce “Gənzāt: Māṣḥafā gənzāt” in EAe, vol. II (2005), pp. 927b-928b (a cura di Tedros Abraha).

²⁶ Tedros Abraha, 2012b.

²⁷ Beylot, 2009. Il *Gradus* 5 è tramandato nel testimone unico ms. EMMI 1939 (ff. 102^r-113^v): si tratta di un *Gädälä qəddusan* («Atti dei santi»), proveniente da Däbrä Hayq Ḥstifanos e datato al XIV-XV secolo. Sul testo si vedano anche le utili annotazioni di Bausi, 2010d, in sede di recensione.

²⁸ Fiaccadori, 2012, p. 278.

²⁹ Gli *Acta Petri Alexandrini* (su cui cfr. *infra*) contengono quattro citazioni di argomento storico e le attribuiscono dichiaratamente alla medesima fonte, il cosiddetto «Sinodo della legge», (ሰኒዶስ ፡ [sic] ዘሕግ ፣ cfr. Getatchew Haile, 1980; Bausi 2006c, p. 50). Il *Māṣḥafā məṣṭīr* («Libro del mistero») di Giyorgis di Sägla enumera, tra le sette sezioni del cosiddetto «Sinodo degli Apostoli», il «Rituale battesimale» e il trattato «Sull’unità», che corrispondono ai testi nn. 9 e 17 della «Collezione aksumita», il secondo dei quali ancora privo di una identificazione soddisfacente. Tre citazioni di testi dell’arcaica silloge sono state identificate anche nella «Omelia sui sabati» di Rətu’a Haymanot, cfr. Bausi 2006c, p. 49.

³⁰ Bibliografia essenziale con ulteriori rinvii in Bausi, 2006a; *Id.* 2006c, presentazione aggiornata in *Id.*, 2015a. Le condizioni materiali in cui è pervenuto il ms. UM-039, unico superstite della collezione e sfortunatamente mutilo, vanificano forse irrimediabilmente le possibilità di conoscere la «Collezione» nella sua integrità.

³¹ La disamina di una delle peculiarità paleografiche del codice (l’impiego di **።** per indicare il sesto ordine anziché il quinto labiovelarizzato) è esposta in Bausi, 2013, p. 38. Per lo stesso fenomeno si veda anche il cap. VIII, 3. b.

scritti etiopici non biblici sopravvissuti a oggi, certamente anteriore al XIV secolo. Dei trentasei testi costituenti l'antica silloge canonico-liturgica alcuni attraversarono processi di rielaborazione non sempre determinabili con precisione, e vennero inclusi nel *Sinodos*. Tra i testi pubblicati e a disposizione degli studiosi si segnala, oltre alla «Epistola 70» di Cipriano già edita nel 1998,³² una versione arcaica dell'importante *Traditio apostolica* di Ippolito di Roma,³³ una «Lista di apostoli e discepoli»,³⁴ e una versione dei *Nomina episcoporum* che presenziarono il Concilio di Nicea.³⁵ Un posto speciale occupa un testo recentemente edito: la versione etiopica di una «Storia dell'episcopato di Alessandria» finora nota solo in estratti latini.³⁶ L'opera costituisce un vero e proprio *unicum* nel panorama letterario aksumita per il suo carattere strettamente storiografico. Non solo, essa illumina distintamente modalità di (ri)elaborazione della letteratura post-aksumita a partire da materiale testuale preesistente e secondo nuove esigenze letterarie. Mentre infatti la «Storia» alessandrina rimase relegata in una condizione fossile, alcuni passaggi vennero recuperati e incorporati in un breve testo provvisto di una cornice omiletica, il «Martirio di Pietro patriarca di Alessandria».³⁷ Non è facile allo stato attuale delle nostre conoscenze valutare la liceità di estendere il «paradigma petrino» ad altro materiale omiletico medievale con non improbabile presunzione di arcaicità. Tuttavia, in almeno un altro caso, quello dell'omelia *De Frumentio*, sussisterebbero prove solide della presenza di un nucleo testuale tradotto direttamente dalla versione greca della *Historia Ecclesiastica* di Socrate Scolastico.³⁸

³² Bausi, 1998b.

³³ Bausi, 2011.

³⁴ Bausi, 2012.

³⁵ Bausi, 2013.

³⁶ *Editio minor* del testo etiopico e latino in Bausi–Camplani, 2016.

³⁷ Getatchew Haile, 1980; Bausi, 2015a, p. 369; Bausi–Camplani, 2016, p. 253. Il «Martirio di Pietro», noto anche come *Acta Petri Alexandrini*, costituisce uno dei testi delle sillogi omiletico-agiografiche di cui l'EMML 1763 è il rappresentante più illustre e senza dubbio meglio noto. Come visto, negli *Acta Petri* già si ravvisava la presenza esplicita di una fonte più antica.

³⁸ L'omelia *De Frumentio*, avente per oggetto la cristianizzazione dell'Etiopia da parte di Frumentio, o *abba Sälama Käšate Bərhan* («il Rivelatore di luce»), e la sua consacrazione a primo vescovo del paese da parte del patriarca Atanasio, è restituita dai consueti mss. EMML 1763 e 8509. L'omelia, di certo una composizione originale, non fa in realtà che sviluppare un estratto della storia della conversione degli etiopi raccontata da Socrate Scolastico. La connessione, senza ulteriori intermediazioni tra il greco e il gəʿəz, appare filologicamente fondata. L'edizione del testo dell'omelia, sulla base del solo ms. EMML 1763, e la traduzione inglese sono a cura di Getatchew Haile, che per primo ha osservato una prossimità con il testo

L'ampliamento del regesto di testi aksumiti ha messo in luce l'esistenza di fenomeni in una latitudine finora sottostimata, come il riutilizzo e la rielaborazione del patrimonio arcaico all'interno di raccolte di età medievale, in cui coesistono e si mescolano testi affluiti a quasi un millennio di distanza l'uno dall'altro. O ancora casi di «doppia recensione» o «doppia traduzione» di un testo: uno scritto è confluito più volte in Etiopia, tipico bacino collettore di tradizioni testuali cristiano-orientali, in età diverse e attraverso percorsi recensionali diversi, generando versioni concorrenziali della stessa opera. Oltre ad alcuni testi del *Qerällos*, affiancati da omologhe versioni di matrice araba nello *Haymanotä abäw* («Fede dei padri»), è il caso di un buon numero di sezioni canoniche della «Collezione aksumita», analogamente replicate nel *Sinodos* e nell'antologia patristica che scaturì dallo *ʾI^ctirāf al-ʾabāʾ*.³⁹ Altro esempio è la recensione antica degli *Acta Marci*. La *passio* marciiana, trasmessa finora da due soli testimoni, è stata successivamente soppiantata da una nuova traduzione, eseguita su un modello arabo intorno al XIV sec. e acquisita come parte della collezione del *Gädlä hawaryat*, o «Atti apocrifi degli apostoli». ⁴⁰ Circostanze simili sono state riconosciute per due opere già menzionate, l'*Ancoratus* di Epifanio e il *De Incarnatione Verbi Dei* di Atanasio di Alessandria, alle cui *versiones antiquae* si sovrappongono le tarde versioni contenute nello *Haymanotä abäw*. Ancora, s'incontrano all'interno del dossier delle *Vitae prophetarum* due recensioni parallele della «Vita di Geremia». ⁴¹ Non anco-

di Socrate Scolastico (Getatchew Haile, 1979b). Una proposta di ricostruzione storica della catena di trasmissione del materiale narrativo dal testo greco della *Historia* di Socrate alle successive rielaborazioni etiopiche (in particolare, oltre all'omelia, la notizia sinassariale del 26 hāmle dedicata ad *abba Sälama*) si trova in Villa, 2017.

³⁹ Bausi, 2006a, p. 538, e in particolare *Id.*, 2006c, pp. 52-53. Assimilabile a queste è il caso della «Didascalia dei 318 niceni sulla retta fede e la vita monastica»: la versione antica preservata nel *Sinodos* (edita in Bausi, 2004) si oppone alla recensione post-aksumita tramandata dal più recente *Haymanotä abäw*.

⁴⁰ *Editio princeps* sulla base del ms. EMMML 1763 in Getatchew Haile, 1981; riedizione, inclusa della preziosa testimonianza del ms. Pistoia, Biblioteca Forteguerriana, Martini etiop. 5, in Lusini, 2009a. È ancora una volta di Getatchew Haile, che ha dedicato energie e importanti contributi all'esplorazione dell'omeliario di Ḥayq Ḥestifanos, il merito di aver messo a disposizione degli studiosi la versione e postulato per primo un antecedente greco, alla cui dimostrazione è pervenuto Gianfrancesco Lusini.

⁴¹ Testo e traduzione inglese delle due recensioni, una (affine al testo greco) dal ms. Frankfurt Or. 11 (= Rūpp. II 5), l'altra (pervenuta in Etiopia attraverso una trafila che certamente include anche il siriano) dai mss. Berlin, SBPK Or. 42 e Paris, BnF Éth. Abb. 195 (= CR 17), in Knibb, 1985. Il codice parigino è particolarmente significativo perché, come ha messo in luce Pierluigi Piovaneli, esso restituisce entrambe le recensioni della «Vita di Geremia», quella

ra verificata è l'eventualità che la stessa fenomenologia sia alla base della complessa tradizione del *Gädlä Gäbrä Krəstos* (la «Vita di Alessio, l'uomo di Dio»). Infine, analogo meccanismo replicativo, finora non segnalato, inerisce alla predetta «Vita di Paolo di Tebe». ⁴² Il fenomeno si presta a uno spunto di riflessione sulla presenza residuale dell'eredità letteraria aksumita: è evidente che nel definire la parabola di alcuni testi arcaici, culminata con la loro sostituzione con nuove traduzioni post-aksumite, un ruolo non secondario sia stato esercitato dall'asprezza della lingua, non di rado di difficile comprensione in assenza del modello greco.

Non vi è ragione di ritenere che questa stagione di recupero si esaurisca negli anni immediatamente a venire. Numerosi testi della «Collezione canonico-liturgica» sono in attesa di essere pubblicati. Se, inoltre, nel campo della agiografia il *Gädlä sämaʿtat* si configura come un settore largamente inesplorato, nel dominio patristico-omiletico moltissimo resta da fare per chi, proseguendo una pista di ricerca avviata soprattutto da Getatchew Haile, vorrà raccogliere l'invito espresso da Paolo Marrassini quindici anni or sono:

[La patristica etiopica] sembra poter riservare non poche sorprese, soprattutto se si vorrà procedere ad uno spoglio sistematico della enorme massa di materiale a disposizione, in special modo di quello contenuto negli omeliari liturgici. ⁴³

berlinese all'inizio (ff. 2^v) e quella presumibilmente aksumita alla fine (ff. 242^v-243^v), cfr. Piovaneli, 1990, pp. 354-355.

⁴² Alla *recensio antiqua* della *Vita Pauli* indagata da Francisco Esteves Pereira (cfr. *supra*) si affianca una versione inedita, contenuta nei mss. EMML 1840 (vergato tra la fine del XIV e i primissimi anni del XV sec.; testo ai ff. 3^r-13^v), EMML 1844 (XVI sec.; ff. 25^r-30^f), ed EMML 7505 (tardo XVII sec.; ff. 82^r-103^v). I mss. EMML 1840 e 1844 sono due *Gädlä qaddusan* dal contenuto simile e provenienti entrambi da Däbrä Ḥayq ʿĪṣṭifanos; l'EMML 7505 è di provenienza ignota. Il testo di questa seconda versione corrisponde molto di presso a quello dell'articolo del sinassario copto-arabo dedicato a Paolo di Tebe, nella sua recensione altoegiziana (*longior*). Se, come sembra plausibile congetturare, questa seconda recensione è una traduzione dall'arabo, essa non dovette godere di un'ampia circolazione al di fuori di Däbrä Ḥayq ʿĪṣṭifanos. Ciò non inficia tuttavia un dato sostanziale: il ruolo che lo *scriptorium* del potente cenobio del Wällo esercitò nell'elaborazione di una nuova cultura letteraria in grado di produrre una felice sintesi tra la conservazione dell'antica eredità tardoantica (emblematico è il citatissimo omeliario EMML 1763) e la «copto-arabizzazione» incoraggiata dai sempre più intensi rapporti con Alessandria (Bausi, 2006a, p. 538; *Id.*, 2006c, pp. 53-54).

⁴³ Marrassini, 2001, p. 1003. Il riferimento è all'esiguo dossier di sillogi tre-quattrocentesche (e anzi molto probabilmente di età anteriore nel caso del ms. EMML 8509) all'interno delle quali sono stati rintracciati molti dei testi menzionati in queste pagine.

Se, di regola, la «caccia» ai testi aksumiti è stata nella storia della disciplina prerogativa di cercatori solitari e merito del loro acume filologico, a oggi lo studio dell’eredità letteraria etiopica si alimenta del promettente concorso di forze intellettuali strutturate in progetti cooperativi di medio e lungo termine. Tra questi, vale la pena menzionare due iniziative, ospitate entrambe presso il Hiob Ludolf Center for Ethiopian Studies (HLCES) dell’Università di Amburgo, che si sono avvalse di risorse e strumenti digitali in misura finora inedita nel dominio dell’etiopistica, e da prospettive diverse hanno focalizzato la propria attenzione sull’eredità aksumita: il progetto «TraCES: From Translation to Creation: Changes in Ethiopic Style and Lexicon from Late Antiquity to the Middle Ages» (2014-2019), e il progetto «Beta maṣāḥəft: Manuscripts of Ethiopia and Eritrea (Schriftkultur des christlichen Äthiopiens und Eritreas: Eine multimediale Forschungsumgebung)» (2016-2040). Il primo ha guardato agli aspetti linguistici dei testi gəʿəz, proponendosi come obiettivo la creazione di un nuovo dizionario etiopico, di un corpus digitale di edizioni critiche e l’analisi diacronica dei tratti lessicali, morfologici e stilistici dei testi stessi secondo la distribuzione storica di questi ultimi.⁴⁴ Il secondo, privilegiando l’impiego di strutture che si avvalgono del linguaggio di markup TEI/XML,⁴⁵ aspira a sviluppare un «ipercatalogo» della cultura del manoscritto etiopico, ovvero un ambiente di ricerca digitale interrogabile su più livelli: tratti codicologici e letterari dei manoscritti e del loro contenuto testuale, istituzioni ospitanti, autori, copisti, toponimi rilevanti, e altri aspetti.⁴⁶ Una terza iniziativa,

⁴⁴ Il progetto, avente come Principal Investigator Alessandro Bausi, ambisce a delineare una storia della lingua gəʿəz attraverso le caratteristiche linguistiche della letteratura scritta di traduzione e originale. Tra i benefici più promettenti di un’analisi di questo tipo vi è senza dubbio l’elaborazione di un repertorio di criteri che permettano di determinare l’attribuzione cronologica di opere di letteratura per le quali non è sopravvissuta alcuna *Vorlage*. Una presentazione sintetica degli obiettivi e degli strumenti elaborati dal progetto è in Bausi, 2015c. Si veda anche il sito web: <<http://www.traces.uni-hamburg.de>> (ultimo accesso 15 novembre 2018).

⁴⁵ La TEI (Text Encoding Initiative) si autodefinisce come un consorzio di enti internazionali che ha sviluppato e mantiene uno standard per la rappresentazione di testi digitali e la codifica di informazioni rilevanti alla creazione di banche dati e cataloghi digitali (per es., tratti codicologici, di contenuto testuale, ecc.), cfr. <<http://www.teic.org/index.xml>>. Negli ultimi anni approcci basati su strutture in TEI/XML si sono moltiplicati nel dominio degli studi dei manoscritti orientali, e stanno esercitando un effetto crescente sulle modalità stesse di catalogazione dei fondi librari.

⁴⁶ Il progetto ha come Principal Investigator Alessandro Bausi ed è coordinato dalla Union of the German Academies of Sciences and Humanities. Tra gli obiettivi del progetto vi è la creazione di una *Clavis Aethiopica*, ovvero un repertorio indicizzato di testi gəʿəz cui è assegnato uno specifico identificativo numerico. Specifiche funzionalità di ricerca consentiranno agli

ugualmente debitrice delle potenzialità espresse dall'unione dell'informatica e delle discipline umanistiche, ma di carattere eminentemente critico-testuale, è il progetto internazionale «THEOT: The Textual History of the Ethiopic Old Testament Project». Il progetto mira a esplorare, sulla base di una selezione di varianti contenute nei testimoni manoscritti, le famiglie testuali e la storia della trasmissione dei libri della Bibbia etiopica che appartengono al canone ebraico. Tra gli obiettivi del progetto vi è quindi quello di identificare la fisionomia del testo nella più antica forma a noi nota.⁴⁷

Infine, altre iniziative di ricerca, di respiro meno ambizioso ma non meno metodologicamente fondate, si focalizzano su tradizioni testuali individuali. Tra queste vi è il progetto, attualmente in corso presso l'Università «L'Orientale» di Napoli, che si propone di investigare la tradizione del «Fisiologo» etiopico, un testo il cui diritto di cittadinanza nella letteratura tardoantica, come si è visto, non è stato mai messo in discussione sin da metà del XIX sec., ma che, sulla base della documentazione manoscritta a oggi disponibile, rivela una storia della trasmissione più complessa di quella finora nota.⁴⁸

2. – *Presenza e significato della versione etiopica del Pastore*

Se un numero di evidenze linguistiche ci consente di stabilire che con ogni probabilità la versione etiopica del *Pastore* esisteva già in età aksumita, è prerogativa della codicologia e dello studio della letteratura gəʿəz fornirci dati di rilievo sulla distribuzione del testo nell'area. Da tali dati emergono tracce di una discreta circolazione del *Pastore* etiopico, almeno fino al XV secolo. Esso fu nei secoli letto e riprodotto su pergamena, e copie manoscritte si irradiarono attraverso la regione da un monastero all'altro, al seguito di monaci viaggiatori. Fu noto nel paese con il nome di **ሄሮማ ፡ ክብ.፡** *Herma näbiy*, con evidente

utenti del portale di estrapolare dal corpus di opere letterarie gəʿəz il nucleo di testi di cui è (o verrà nel prossimo futuro) riconosciuta l'origine tardoantica, avendo così a disposizione un repertorio costantemente aggiornato di opere aksumite. Sul progetto si veda la pagina web: <<https://www.aai.uni-hamburg.de/en/ethiostudies/research/betamasasheft.html>> (ultimo accesso: 15 novembre 2018), nonché il volume del *Comparative Oriental Manuscript Studies Bulletin*, n. 4/1, 2018, dedicato agli atti del workshop «Linking Manuscripts from the Coptic, Ethiopian, and Syriac Domain: Present and Future Synergy Strategies. Hamburg, 23 and 24 February 2018», con contributi di Dorothea Reule, Solomon Gebreyes Beyene e Pietro Liuzzo, e Massimo Villa.

⁴⁷ Il progetto è diretto da Steve Delamarter e Curt Niccum, con la collaborazione di un ampio team di studiosi di diversa nazionalità.

⁴⁸ Il progetto biennale 'Fra Alessandria e Aksum. La tradizione greco-etiopica del Fisiologo (secoli III-VI)' (2018-2020) è diretto dal Prof. G. Lusini presso "L'Orientale" in cooperazione con l'Associazione Internazionale di Studi sul Mediterraneo e l'Oriente – IsMEO.

assimilazione del narratore/protagonista al novero dei profeti,⁴⁹ o ancora መጽሐፈ ፡ ሄሮማ ፡ *Mäṣḥafä Herma*, o semplicemente come ሄሮማ ፡ *Herma* negli inventari medievali tramandati dalle comunità monastiche locali (cfr. cap. V).⁵⁰

Tuttavia, prima di ricostruire le vicende storico-testuali che hanno caratterizzato la propagazione dell'opera all'interno dell'area, è lecito domandarsi quali siano stati i fattori che fecero sì che il *Pastore* raggiungesse il regno di Aksum e fosse tradotto in gəʿəz. Per impostare il problema della ricezione dell'opera nella regione è necessario ripercorrere brevemente il contesto di relazioni intercorse tra l'Etiopia e l'Egitto. Come è noto, l'Egitto, ellenofono in età tardoantica e copto-arabo in età medievale, è stato storicamente il canale di contatto e scambio privilegiato e più duraturo, benché non esclusivo, del sapere religioso e letterario tra l'Etiopia e le altre civiltà cristiane.⁵¹ All'apogeo della sua fioritura, nell'evo tardoantico, il regno di Aksum si configura, secondo una felice definizione proposta da Gianfranco Fiaccadori, come un «organismo africano di cultura greca». ⁵² Tale inclinazione filo-ellenica è adottata da un buon numero di evidenze storiche e non solo. Inserito nel circuito commerciale che univa il Mediterraneo all'India, l'ἐμπόριον νόμμου di Adulis sulla costa eritrea poteva vantare già nel I sec. d. C. un governatore «esperto di let-

⁴⁹ È evidente che il riconoscimento del messaggio ermiano come profetico scaturisce dal tenore apocalittico delle sue visioni. Sono apostrofate come profeti anche altre figure centrali del corpus religioso etiopico, quali Enoch, Davide e Mosè (cfr. Schodde, 1876, p. 13). Nessun riferimento invece, nella tradizione etiopica, al «Pastore» (gəʿəz ሄሮማ ፡) nel titolo del libro.

⁵⁰ In nessun luogo o contesto si documenta invece la forma *Herma*s, che è erroneamente indicata come titolo dell'opera nella voce enciclopedica "Herma", in *EAE*, vol. III (2007), pp. 16b-17b (a c. di J.-N. Pérès).

⁵¹ Come già riconosceva, tra gli altri, Conti Rossini, 1922, pp. 13-14. L'importanza dell'Egitto come matrice diretta dei caratteri culturali del cristianesimo etiopico, inclusi quelli letterari, è stata negli anni recenti corroborata dalla scoperta e lo studio della predetta «Collezione aksumita», che contiene testi canonico-liturgici di sicura ascendenza alessandrina (cfr. Bausi, 2006c, p. 46). Vale la pena menzionare qui, in modo affatto cursorio, che lo stesso non può dirsi per altre aree cristiano-orientali cui in passato era riconosciuto un debito sostanziale da parte della storia culturale aksumita. È il caso della nota e dibattuta questione delle influenze siriane (cfr., *inter alia*, Guidi, 1932, pp. 13ss.), la cui componente non mediata è stata ridimensionata da studi, basati su evidenze linguistiche e filologiche, e ormai classici nella storia della disciplina, condotti da Paolo Marrassini (Marrassini, 1990; *Id.*, 1999a).

⁵² Fiaccadori, 2004, p. 132. Alla vocazione «filellenica» della civiltà cristiana di Etiopia sarebbe imputabile, secondo la tesi argomentata da Gianfranco Fiaccadori (*Ibid.*, p. 132), il processo di espansione territoriale che portò la «città-stato» aksumita a irradiare i propri istituti amministrativi e culturali sull'altopiano e fin sui lidi del Mar Rosso.

tere greche», secondo quanto ci notizia il *Periplus Mari Erythraei*,⁵³ nonché documenti epigrafici in greco testimoniati dalla celebre *Adulitana II* (RIÉ 277, votata a una vera e propria *imitatio Ptolemaei*),⁵⁴ così come una comunità di commercianti cristiani grecofoni. Il cristianesimo etiopico era ufficialmente subordinato al Patriarcato di Alessandria, come sancisce la nota investitura di Frumenzio ad opera di Atanasio, e ne seguì le risoluzioni in materia teologica durante la *querelle* calcedoniana nel 451. E, come si è visto, nell’Egitto tardoantico, parte integrante del mondo mediterraneo greco-romano, il *Pastore* di Erma ebbe ampia fortuna: esso raggiunse le rive del Nilo non molti anni dopo esser stato composto (il papiro Michigan 130 risale agli anni tra il 150 e il 175) e ne fu esemplato un numero di copie in un ordine di grandezza paragonabile a quello dei libri neotestamentari meglio attestati, come certifica il manipolo di testimoni papiracei sopravvissuti.⁵⁵ In nessuna altra regione orientale l’opera ebbe a godere maggior popolarità. Ulteriori indizi inoltre restituiscono per l’Egitto un quadro complesso e dinamico, caratterizzato dalla circolazione di differenti tipologie testuali ed editoriali dell’opera: alcuni testimoni (come il tardivo papiro Amherst gr. 2.190 del V-VI sec.) dovevano contenere l’intero testo comprensivo di *Visioni* e di *Precetti* e *Similitudini*, altri (la maggioranza delle fonti egiziane note) soltanto una sezione. Entrambi i filoni recensionali tradizionalmente riconosciuti sono attestati, in forma diretta o meno, nella regione egiziana: sia quello *brevior* del papiro Bodmer 38, sia, se la ricostruzione proposta nelle pagine seguenti è corretta (si veda il cap. III, 2. a), quello *longior* che affiora dall’antecedente stesso dell’etiopico nei *loci* in cui esso si allinea senza incertezze al codice Athous Grigoriou 96 e alla *Vulgata*. Attrae quindi l’opportunità di correlare la vitalità mostrata dalla tradizione greca in

⁵³ Huntingford, 1980, pp. 20-21. Il sovrano è ovviamente Zoskales (su cui cfr. “Zoskales” in EAE, vol. V (2014), pp. 196a-197b, a c. di G. Fiaccadori), che l’anonimo autore del *Periplus* qualifica come avaro accumulatore di beni ma anche come scaltrito γραμμάτων Ἑλληνικῶν ἔμπειρος.

⁵⁴ Fiaccadori, 2004, p. 131. Come è noto, la seconda parte del *Monumentum Adulitanum*, che Cosma l’Indicopleuste poté leggere in Adulis e tramandare negli anni centrali del VI sec., fu opera di un anonimo re aksumita dei primi secoli dell’era cristiana e desideroso di emulare, nel tenore stilistico e nei contenuti (il sovrano sacrifica infatti a Zeus, Ares e Poseidone), la *Adulitana I* (RIÉ 276). Quest’ultima era stata fatta emanare nel III sec. a.C dal faraone Tolomeo III Evergete, ed era collocata al tempo di Cosma sulla stele di basalto in corrispondenza di uno dei punti di accesso alla città portuale.

⁵⁵ Choat–Yuen–Collingridge, 2010, p. 196; Erho, 2015, p. 97; Batovici, 2017a, p. 81. Si veda anche il cap. I, 2. a.

Egitto tra il II e il VI sec., prima del suo irreversibile declino e «naufragio»,⁵⁶ all'introduzione del testo stesso nel regno cristiano di Aksum. Fu verosimilmente un concorso di fattori, tra cui l'ampia popolarità dell'opera ermiana e l'autorevolezza riconosciuta da alcuni dei Padri della Chiesa, alla base della scelta di volgere il *Pastore* in gə'əz, forse addirittura prima di altri libri vetero- e neotestamentari certo canonici ma di minore popolarità.⁵⁷

Riguardo ai tempi e le modalità con cui l'opera transitò in Etiopia, è inevitabile lamentare anche in questa sede il noto *leitmotiv* della letteratura aksumita, secondo il quale il carattere «astorico» delle traduzioni tardoantiche rende vano ogni tentativo di circoscriverne ulteriormente l'esecuzione all'interno della classica periodizzazione tra il IV e il VII secolo.⁵⁸ Di certo la crisi del testo in Egitto, ormai conclamata nel VI sec., fu fatale per le sue opportunità di diffusione.⁵⁹ La stessa mancanza di elementi sicuri si ha circa il luogo in cui fu eseguita la traduzione. In conclusione, non siamo in grado di ricostruire con precisione né il contesto cronologico né quello geografico, poiché il quadro che si delinea sulla base dei pochi dati a disposizione è estremamente lacunoso. Si possono tuttavia fare alcune considerazioni.

(1) La versione etiopica è unitaria: non si rintracciano significativi indizi di cesura tra le due sezioni dell'opera. Allo stesso modo, anche la fisionomia del suo antecedente greco era verosimilmente unitaria. Lo iato che si riconosce a metà della *Visione III* in cui, secondo quanto emergerebbe dall'indagine filologica (cfr. cap. III, 2. a), il *Pastore* etiopico passa dalla tipologia recensionale *brevior* a quella *longior* è con ogni probabilità tributario di fenomeni di con-

⁵⁶ Sulla inclinazione conservativa, o meglio sulla esigenza di «accumulazione» della tradizione etiopica di materiale letterario tardoantico, altrove condannato al declino o a un consapevole oblio, si veda Lusini, 2009a, p. 7; *Id.*, 2009b, pp. 69ss.

⁵⁷ Erho, 2015, pp. 98.

⁵⁸ L'unico ragionevole argine all'indeterminatezza delle traduzioni di età aksumita può essere offerto, in forma di *terminus post quem*, dalla data di morte dell'autore: così per la «Collezione aksumita» esso è l'anno 477, in cui morì Timoteo Eluro, il più tardo tra gli autori dei testi inclusi nella silloge di origine egiziana; per il *Gradus 5* è il VII sec., in cui visse il suo autore Giovanni Climaco. Per i vangeli si ha a disposizione anche la testimonianza di Giovanni Crisostomo, che nella «Omelia pasquale» del 399 afferma che «le [= le parole evangeliche] sono state tradotte nelle loro lingue native» anche da «Sciti e Traci, Sarmati, Mauritani e Indiani» (Poggi, 1990, p. 109). In questi ultimi devono ravvisarsi senza tema di incertezza gli aksumiti, secondo una designazione comune nell'età tardoantica.

⁵⁹ Ted Erho propone il V sec. come periodo più probabile, o tutt'al più la fine del IV sec. (Erho, 2015, p. 99, n. 6). Tale datazione lascerebbe tempo sufficiente all'introduzione dei vangeli canonici e precederebbe il tramonto della popolarità del *Pastore* e degli altri testi di controverso valore canonico, come il libro di «Enoch».

taminazione, dei quali la fluida tradizione del *Pastore* si dimostra essere particolarmente ricca.

(2) Come è noto, gli indizi maggiormente dirimenti di ascendenza linguistica di un testo tradotto scaturiscono, più che da fedele resa del modello, da fraintendimenti di cui possa spiegarsi la genesi. Ma oltre che la *Vorlage* del testo, tali fraintendimenti illuminano anche il grado di perizia linguistica del traduttore. Alcune incertezze traduttive (su cui si vedano i capp. III, 1 e VIII 3. d) suffragano l'ipotesi che l'autore della versione gəʿəz – o gli autori, se le eterogeneità di resa sono da addebitare a individui diversi – fosse un etiope con un controllo imperfetto del greco.

(3) Nella lussuosa edizione dell'Antico e del Nuovo Testamento rappresentata dal Codex Sinaiticus, con le sue appendici apocrife costituite dalla «Lettera di Barnaba» e dal *Pastore*, parrebbe scorgersi un paradigma editoriale applicabile al contesto etiopico. È possibile infatti che il *Pastore* sia giunto in Etiopia insieme ad altri libri canonici come parte di corpose e autorevoli raccolte.⁶⁰

Infine, una breve riflessione sul valore «ancillare» del *Pastore* etiopico. Ingenerosamente tacciata di essere «molto libera»,⁶¹ un «testimone sfuggente» per l'inclinazione del traduttore a parafrasare e abbreviare,⁶² al punto da essere ritenuti addirittura «più preziosi per la critica testuale» i pur lacunosi frammenti copti,⁶³ la versione etiopica è in realtà, se ve ne fosse il bisogno di sottolinearlo ancora una volta, della massima importanza per la restituzione del testo primitivo. Pur ammettendo la distanza linguistica che intercorre tra il greco e il gəʿəz, l'apporto della versione etiopica del *Pastore* di Erma, l'unica trådita integralmente al pari delle altre due versioni latine, difficilmente può considerarsi marginale. Ciò è vero soprattutto, ma non esclusivamente, per la conclu-

⁶⁰ Sui rapporti testuali tra il *Pastore* etiopico e il Codex Sinaiticus si veda il cap. III, 2. a. Quale che sia stata la modalità di introduzione del testo sull'altopiano, l'evidenza codicologica fuga però ogni dubbio sulle modalità di trasmissione in Etiopia, quantomeno per il periodo a noi attingibile: il *Pastore* veniva copiato singolarmente, e mai come parte di più ampie collezioni omorganiche.

⁶¹ Erbetta, 1969, p. 236.

⁶² Carlini, 1991, p. 21. Sulle omissioni dell'etiopico si veda già Anger, 1859, e Schodde, 1876, pp. 36ss. Fin troppo severi appaiono i giudizi di George H. Schodde, «internally the text is in a most dilapidated state» (*Ibid.*, p. 10), nonché, quasi a suggerire una forma testuale epitomizzata, di Robert Beylot, «[la versione etiopica] représente une forme courte de l'ouvrage» (Beylot, 1993, p. 234).

⁶³ Erbetta, 1969, p. 236. Ma giudizio opposto in Marrassini, 2001, p. 997, che riconosce «valore testuale incerto» ai frammenti copti.

sione dell'opera, attualmente ancora inattuabile nella lingua originale. In merito ai limiti strutturali denunciati dagli editori e dagli studiosi, va detto che l'ampliamento della base documentaria ha consentito di scagionare in parte il traduttore dalle sue presunte libertà, stabilendo che l'indole parafrastica, manifesta soprattutto nella sezione dei *Precetti*, va non infrequentemente imputata alle vicende interne alla trasmissione del testo. Si tratterebbe dunque, in larga parte, non di mediocrità originaria ma di guasti e alterazioni determinati dalla ordinaria prassi scrittoria.

All'esplorazione delle caratteristiche testuali della versione ḡə'əz, alla sua posizione all'interno della costellazione di fonti greche e agli elementi che consentono di tracciare la fisionomia dell'antecedente greco del *Pastore* etiopico è dedicato il prossimo capitolo.

La Vorlage della versione etiopica

1. – Errori di traduzione dal greco

Nel 1859, a margine della scoperta del *Pastore* etiopico, l'esploratore e missionario Antoine d'Abbadie espresse in via preliminare l'ipotesi che il testo discendesse da un intermediario arabo.¹ A giustificazione di questa asserita catena linguistica, di cui il missionario franco-irlandese non addusse evidenze concrete, è necessario ricordare che solo tra gli anni Cinquanta e Sessanta del XIX secolo la versione greca veniva alla luce, e, come si è visto nel cap. I, 2. a, in modo frammentario e controverso. Già l'anno precedente Rudolf Anger, docente di teologia all'Università di Lipsia, ricevendo dal d'Abbadie estratti del testo etiopico, aveva impostato correttamente il problema della conservazione delle desinenze causali e si era pronunciato a favore di una filiazione dal greco.² Nel 1860, nella introduzione alla *editio princeps* del testo, anche lo stesso d'Abbadie prese le distanze dalla precedente formulazione.³ Fu infine compito di August Dillmann, figura capitale dell'etiopistica ottocentesca, chia-

¹ Così scriveva Antoine d'Abbadie nel *Catalogue raisonné* del suo fondo privato: «d'après un premier examen, le texte gi'iz semble avoir été traduit de l'arabe» (d'Abbadie, 1859, p. 180). Per una sintesi della vita di questa figura cardinale per la storia degli studi etiopici (e di suo fratello Arnauld d'Abbadie) si veda EAe, vol. I (2003), pp. 25a-26b (a c. di Th. Zitelmann). Per una storia dell'acquisizione del testo etiopico nell'Ottocento si veda il cap. IV, 2.

² Anger, 1858. A sostegno della propria asserzione Rudolf Anger rilevò nell'incipit dell'opera la forma *Tibaron* (*Vis.* I 1.2), che riproduceva il nome del Tevere con conservazione della desinenza dell'accusativo greco, cfr. εἰς τὸν ποταμὸν τὸν Τιβέριον (così il ms. Athous Grigoriou, noto ad Anger, contro la forma Τιβεριν del codice Sinaiticus). Allo studioso tedesco inoltre, sulla base degli estratti disponibili, parve opportuno escludere sia una provenienza dall'arabo sia dal copto (Anger, 1858, p. 3). La medesima opinione venne espressa l'anno seguente in una breve nota pubblicata sulla autorevole *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*. Qui Anger sostenne chiaramente che la traduzione scaturiva «nächst wahrscheinlich aus dem Griechischen, kaum aus dem Koptischen» (Anger, 1859, pp. 284-285).

³ «Quod ibidem dixeram, aethiopicam istam Pastoris Hermae interpretationem ex prototypo arabico factam videri, nunc, toto opere accuratius perlecto, retractandum esse intellexi» (d'Abbadie, 1860, p. vii).

rire definitivamente la dipendenza della versione etiopica da un antecedente greco.⁴ Il biblista e orientalista, all'epoca titolare della cattedra di filosofia all'Università di Kiel, osservò che espressione linguistica, ordine sintattico e tenore della versione etiopica sono congruenti con quelli di un modello greco.⁵ Come evidenza risolutiva in suffragio della sua tesi, enumerò un repertorio di cattive letture dal greco che non sarà inutile riportare di seguito. È doveroso precisare che il testo della versione gəʿəz è fornito secondo la ricostruzione proposta dallo scrivente sulla base dell'intera documentazione manoscritta a oggi accessibile e secondo la configurazione genealogica della tradizione testuale argomentata nel prossimo capitolo. L'etiopico non corrisponde perciò in ogni suo punto al testo pubblicato da Antoine d'Abbadie nel 1860.⁶

(1) *Vis.* I 2.1: **ዝኑ ፡ እንከ ፡ ኅጢአተ ፡ ይከውኒ ፡**, «allora questo è per me peccato» rende in modo impreciso il greco εἰ αὐτῆ μοι ἡ ἀμαρτία ἀναγράφεται, «se mi viene imputato questo peccato». È possibile che si sia verificato un fraintendimento della congiunzione condizionale εἰ, intesa come «Fragwort» ἢ «forse ...?» (-ኑ ፡).⁷ Quest'ultima è effettivamente trādita dal Sinaiticus.

(2) *Vis.* II 4.3: il passo **ወጸሐፍ ፡ ክልኤ ፡ መጻሕፍተ ፡ ወፈኑ ፡ ለቀሌምንጦስ ፡ ወለዘ ፡ አህጉር ፡ አፍኣ ፡ ወይምህርዎን ፡ ለእቤራት ፡ ወለእጎለ ፡ ማውታ ፡ እመጽሐፍ ፡ (በመጽሐፍ ፡** nel ms. EMMML 8508, su cui si veda il cap. IV, 5), «scrivi due libri e inviali a Qälemāntos e anche alle città esterne: istruiranno le vedove e gli orfani per mezzo del libro» sono le parole che l'anziana signora, personificazione della Chiesa, riferisce a Erma. L'etiopico ristrutturava radicalmente il testo greco, fraintendendone in modo sostanziale il senso. Secondo questo ultimo, Clemente (Κλήμηης), responsabile dei contatti della comunità cristiana a Roma con quelle delle altre città (εἰς τὰς ἕξω πόλεις), avrebbe beneficiato di una co-

⁴ Dillmann, 1861.

⁵ «Solche Vergleichung [tra la versione etiopica e il testo greco, N.d.A.] ergibt denn, dass der Ausdruck, die Wortstellung, die ganze Redefarbe des Aethiopen durch das griechische Muster bestimmt ist» (Dillmann, 1861, p. 111).

⁶ Per ogni passo dell'opera fornito in etiopico si segnala in nota, oltre al riferimento bibliografico all'edizione d'Abbadie (inclusivo di linee) dal ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174, anche il numero di foglio (inclusivo ovviamente di *recto* e *verso*) dei due manoscritti Parm. 3842 ed EMMML 8508 che erano ignoti al d'Abbadie e a Dillmann. Il lettore ha così la possibilità di confrontare il testo proposto in questa sede con quello stampato più di centocinquanta anni or sono. Per i tre manoscritti sono adottati qui e nei successivi capitoli (si veda in particolare cap. IV) i seguenti *sigla*: A = ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174; B = ms. Parm. 3842; C = ms. EMMML 8508.

⁷ Dillmann, 1861, p. 112; Schodde, 1876, p. 18 n. 2; testo greco in Leutsch, 1998, p. 148; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 2b l. 9; ms. B, f. 3^v.

pia del libercolo. L'altra sarebbe stata destinata a Grapte (Γραπτή), donna non altrimenti nota ma con ogni verosimiglianza incaricata della tutela delle vedove e degli orfani. In questo passo l'autore, oltre che notiziarci a proposito della modalità di circolazione di libri e testi nei primi secoli dell'era cristiana,⁸ rivela di essere intimo conoscitore della comunità cristiana capitolina. Il traduttore etiopico, non intendendo che Grapte fosse un nome proprio, lo interpretò come un participio: «ciò che è scritto», ovvero la seconda copia da destinare alle città esterne, e lo rese con መጽሐፍ : «libro, scrittura».⁹

(3) *Vis.* III 2.9: መንገሥ ፡ ላዕላይ ፡ ፍኖው ፡, «verso strade superiori» proviene da errata lettura di εἰς τὴν ἀνοδίαν, «nel luogo impervio», erroneamente segmentato come ἄνω ὁδούς.¹⁰ Che l'interprete etiope avesse incontrato difficoltà nel rendere il termine greco è patente, come emblematicamente suggella la varietà di soluzioni traduttive che si sorprendono nel testo: ἀνοδία è infatti semplicemente omesso in *Vis.* I 1.3, dove il greco ha δι' ἀνοδίας; è reso con ገዳም ፡ «deserto, luogo incolto» e, singolarmente, tramite l'aggettivo ዐያለ ፡ «[come] vagabondi» (cfr. gr. ἐν ταῖς ἀνοδίαις) in *Vis.* III 7.1; infine con ጸድፍ ፡ «precipizio, abisso» in *Mand.* VI 1.3, dove il greco ha ἀνοδίας.

(4) *Vis.* III 9.7: ሰብአ ፡ ሥራይ ፡ በመጻሕፍቲሆሙ ፡ ይጻውሩ ፡ ሥራዮሙ ።, «gli incantatori serbano la loro magia nei propri libri», laddove il greco ha εἰς τὰς πυξίδας βασιτάζουσιν ovvero «[la] serbano dentro scrigni», riposa su una confusione tra πυξίς, -ίδος («scatoletta, vasetto, scrigno»), come volle l'autore

⁸ Marrou, 1949, pp. 204ss., il quale non menziona il passo in questione, ma il meccanismo di diffusione «de proche en proche» da lui argomentato corrisponde esattamente alla descrizione nel *Pastore* (van der Valk, 1957, pp. 1ss.). Si veda anche Gamble, 1995, p. 8. Se mai, come affiora esplicitamente dal testo stesso, vi fu una precisa operazione editoriale dietro la disseminazione di copie del *Pastore* (una «systematic dissemination than merely random circulation», cfr. *ibid.*, p. 108), la documentazione manoscritta ci dimostra che essa ebbe senza dubbio successo: sappiamo infatti che, pochissimi decenni dopo la composizione dell'opera (e la sua diffusione nella comunità cristiana romana), esemplari erano già letti e copiati in Egitto, come attesta il papiro Michigan 130.

⁹ Schodde, 1876, p. 21; testo greco in Leutsch, 1998, p. 158; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 7a ll. 12-16 (già pubblicato in Anger, 1858, p. 5); ms. B, f. 8^v; ms. C, f. 3^r. Il nome proprio Grapte dovette creare difficoltà anche nella versione latina Palatina, che omette il riferimento (Vezzoni, 1994, p. 58 e commento a p. 240).

¹⁰ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 164; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 9b l. 13; ms. B, f. 11^r; ms. C, ff. 5^{r-v}. Anche la versione latina Palatina, che pure condivide il fraintendimento del nome proprio Grapte, alterò il senso del testo, leggendo probabilmente εἰς ἄλλην ὁδόν: così inferisce Martin Leutsch sulla base della lezione *in alia via* (Leutsch, 1998, pp. 164-165). Anna Vezzoni ripristina piuttosto *in alta via*, «in un precipizio» (Vezzoni, 1994, p. 62).

dell'opera, e *πυξίον*, -ου («tavola per scrivere»), come intese il traduttore adoperando *መጻሕፍቲሆሙ*.¹¹

(5) *Vis.* III 13.3: *ወዓለምኒ ፡ በአርባዕቱ ፡ አረፍት ፡ ይቀውም* #, «e anche il mondo si trova tra quattro pareti» prosegue in modo impreciso il gr. διὰ τεσσάρων στοιχείων, «da quattro elementi». La discrepanza origina da cattiva interpretazione dell'ultima lezione, intesa come *τοιίχων*, «pareti» e perciò tradotta *አረፍት*.¹²

(6) *Vis.* IV 1.2: nella transizione dal greco *ὕπηνον εἰς ἄγρον τῆ ὁδῶ τῆ Καμπανῆ* («andavo al podere per la Via Campana») al gəʿəz *እንዘ ፡ አሐውር ፡ ፍኖተ ፡ አወድ* #, «mentre camminavo girando intorno alla strada» viene a perdersi un importante riferimento geografico: con il toponimo *τῆ ὁδῶ τῆ Καμπανῆ* («per la Via Campana») l'autore indicava infatti l'antica strada consolare che cominciava a Pozzuoli e confluiva sulla Via Appia mettendo in comunicazione la città flegrea con Capua. Il traduttore etiope, provvisto di una limitata conoscenza della toponomastica italiana, ne fece piuttosto un derivato del verbo *κάμπω* («volgere, curvare, piegare»).¹³

(7) *Vis.* V 4: *ወተጥጥጥኩ ፡ ለዘሉፉ ፡ እምፍርሃት* #, «mi sentii completamente lacerato dalla paura» risalirebbe da una lettura ὄλος con funzione avverbiale in luogo di ὄλος nella frase *καὶ ὄλος συνεκότην ἀπὸ τῆς λύπης* («e tutto schiacciato dall'angoscia»).¹⁴

(8) *Mand.* X 3.2: in *እስፀ ፡ አያድምዕ ፡ ተአምኖ ፡ በእግዚአብሔር* #, «non è infatti riuscito a confessarsi a Dio» (cfr. gr. *μη ἐντυγχάνων μηδὲ ἐξομολογούμενος τῷ κυρίῳ* «non supplicando né confessandosi al Signore») è possibile che il traduttore intendesse *ἐντυγχάνων*, propriamente «domandare, supplicare», nel senso di «conseguire, riuscire, ottenere». ¹⁵

(9) *Mand.* X 3.3 (quattro volte), XI 9 e 14: *ትፍሥሕት* # «gioia, letizia» traduce impropriamente il termine *ἔντευξις* «preghiera», neutralizzando in

¹¹ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 178 (il quale omette di segnalare in apparato la cattiva lettura del gəʿəz); testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 16b l. 26; ms. B, f. 18^v; ms. C, f. 11^f.

¹² Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 182; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 19b l. 17; ms. B, f. 21^v; ms. C, f. 13^f.

¹³ L'esempio, non segnalato dal Dillmann, è preso in considerazione in Schodde, 1876, p. 28. Testo greco in Leutsch, 1998, p. 184; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 20a ll. 5-6; ms. B, f. 22^f; ms. C, f. 13^f.

¹⁴ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 190; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 23b l. 23; ms. B, f. 26^f; ms. C, f. 16^f.

¹⁵ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 226; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 40b l. 18; ms. B, f. 43^v; ms. C, f. 29^f.

questo modo l'opposizione semantica con ἰλαρότης, presente due volte nello stesso capitolo *Mand.* X 3. È nota la tendenza dell'etiopico a uniformare sinonimi greci su un'unica resa, con conseguente perdita di distinzione semantica e complessità lessicale del testo originario,¹⁶ ma qui è opportuno parlare di vero e proprio fraintendimento, la cui origine potrebbe risiedere nella interpretazione di ἔντευξις con il senso di «raggiungimento, soddisfacimento, appagamento».¹⁷

(10) *Mand.* XII 6.2: ተአመንክሙ ፡ እንከ ፡ አንትሙ ፡ በእግዚአብሔር ፡ («avete dunque creduto in Dio voi»), in una porzione di testo trädita dal solo ms. A (su cui si veda il cap. IV, 2), ha un perfetto in luogo dell'imperativo greco πιστεύσατε οὖν τῷ θεῷ ὑμεῖς («credete dunque in Dio voi»). Dillmann proponeva di emendare il testo etiopico in ተአሙኑ ፡,¹⁸ oppure di considerare la lezione ricevuta frutto di una errata lettura ἐπιστεύσατε.¹⁹

(11) *Sim.* VII 4: l'interrogativo አኩኑ ፡ ኩሉ ፡ ተፈጸሞ ፡, «non [avverrà] forse dopo che ogni cosa sarà terminata?» reinterpreta in modo improprio, e addirittura travisa, la risposta del pastore alla domanda se i peccati di coloro che si pentono siano rimessi all'istante: οὐ πάντως, «assolutamente no».²⁰

(12) *Sim.* IX 6.7: ቀደሙ ፡ (il ms. C legge ቀዲሙ ፡) renderebbe in modo approssimativo ποτε, tramandato unicamente dal codice Athous, nella frase ὅσοι δέ ποτε ἦσαν λίθοι ἐν τῷ πεδίῳ ἐκεῖνῳ (lett. «quante di quelle pietre si trovavano mai in quella pianura»)²¹

(13) *Sim.* IX 7.6: በዐውደ ፡ ማኅፈድ ፡ ያነጽ ሕዎን ፡ ለኩሉን ፡, «intorno alla torre le renderanno tutte pure» si riferisce indirettamente alle pietre, travisando il senso della lezione τὰ πάντα nel greco τὰ γὰρ κύκλω τοῦ πύργου πάντα κα-

¹⁶ Zuurmond, 1989, I, pp. 50-51, e soprattutto Knibb, 1999, pp. 90ss, che segnala correttamente come la semplificazione lessicale sia un serio ostacolo alla possibilità di ricostruire in modo accurato il vocabolario del testo originario mediante una retroversione dal ḡ^oəz. Sulla questione dell'armonizzazione come strategia traduttiva si veda anche la casistica registrata in Uhlig, 1991.

¹⁷ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, pp. 228, 230, 232; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 40b ll. 21, 25, p. 41a ll. 2, 3, 9, p. 42b l. 21, 43b l. 12; ms. B, ff. 43^v, 44^f, 45^v, 46^f; ms. C, ff. 29^{f-v}, 30^v. Sulla cattiva traduzione di ἔντευξις, «preghiera» si veda anche il cap. VIII 3. d.

¹⁸ Così in nota all'edizione d'Abbadie (d'Abbadie, 1860, p. 143, n. 1).

¹⁹ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 242; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 48a l. 21. Sia il ms. B che il ms. C sono lacunosi in questo punto.

²⁰ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 278; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 60b ll. 20-21; ms. B, ff. 55^{f-v}; ms. C, f. 45^f.

²¹ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, pp. 310-312; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 81a l. 12; ms. B, f. 75^v; ms. C, f. 59^v.

θαρισθῆναι δεῖ «bisogna che sia ripulito tutto ciò che si trova intorno alla torre». ²²

(14) *Sim.* IX 12.6: in ἦνεν : ἄννηλκ'όλκ' : ἠφ'σπ : «Dio ha eretto un muro», *pendant* del greco περιτετείχισται ὁ κύριος («il Signore è stato cinto da mura»), si è tentati di ravvisare una confusione tra diatesi passiva e media. ²³ È da segnalare anche che non è infrequente la prassi etiopica di surrogare, in segno di rispetto, proposizioni aventi *nomina sacra* come soggetti di verbi passivi. ²⁴

(15) *Sim.* IX 22.1: a ምክብረት : ጎምህርቶሙ : «dalla duplice dottrina» soggiace un errore di iotacismo che ha indotto il traduttore a scambiare il corretto δυσμαθῆς «ottusi, di lento comprendonio» con δισμαθῆς. ²⁵

2. – La posizione della versione etiopica all'interno della tradizione greca

2. a. – Visioni

Come accennato in precedenza, il testo delle prime tre *Visioni* presenta una decisa polarizzazione tra due «filoni testuali»: uno caratterizzato da omissioni e varianti di estensione minore e rappresentato dal codice Sinaiticus, dal papiro Bodmer e dalla versione latina Palatina; l'altro contraddistinto da espansioni testuali e costituito dal codice Athous e dalla versione latina Vulgata. Gli editori sono spesso divisi sulla genuinità delle lezioni offerte dall'uno o dall'altro schieramento testuale, ma ben pochi dubbi sorgono intorno al fatto che, pur ammettendo numerosi casi di trasmissione orizzontale di varianti, i due gruppi diano luogo a una marcata divaricazione della tradizione interlinguistica dell'opera. Si è tentati di chiedersi se la versione etiopica appartenga all'uno o all'altro filone testuale. Non vi è una risposta definitiva: l'etiopico mostra infatti fluttuazioni tra i due gruppi, indice sicuro di contaminazione del suo modello greco. Tuttavia, come si vedrà in seguito, all'avviso di chi scrive sembra ugualmente possibile formulare un'ipotesi sulla genesi di tale modello.

²² Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 312; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 82a l. 18; ms. B, f. 76^v; ms. C, f. 60^v.

²³ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 322; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 88a ll. 5-6; ms. B, f. 82^v; ms. C, f. 64^v.

²⁴ Sulla tendenza generale a evitare forme passive in sede traduttiva si sono soffermati diversi studiosi: Hofmann, 1977, p. 246; Zuurmond, 1989, I, p. 52; Knibb, 1999, pp. 70ss.

²⁵ Dillmann, 1861, p. 112; testo greco in Leutsch, 1998, p. 338; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 97a l. 7; ms. B, f. 91^r; ms. C, f. 71^r. La Vulgata legge *difficile credentes* (Tornau-Ceccconi, 2014, p. 118), la Palatina *difficile discentes*, «apprendono con difficoltà» (Vezzoni, 1994, p. 212).

I *loci critici* di maggiore interesse sono elencati ed escussi nelle pagine seguenti. Anche in questa sezione il testo della versione etiopica è ricostruito dallo scrivente sulla base dei manoscritti criticamente validi, e non segue perciò l'edizione del d'Abbadie.

(1) *Vis.* I 1.1: Ὁ θρένας με πέπρακέν με Ῥόδη τινὶ εἰς Ῥώμην· μετὰ πολλὰ ἔτη ταύτην ἀνεγνωρισάμην καὶ ἠρξάμην αὐτὴν ἀγαπᾶν ὡς ἀδελφὴν.

L'incipit dell'etiopico ዘሐፀኒ ፡ ሄጠኒ ፡ ለሮዴ ፡ ብሔረ ፡ ሮሜ ፡ ወረከብከዋ ፡ ወአጎሮርከዋ ። ወአፍቀርከዋ ፡ ከመ ፡ እኅትየ ፡ እምድኅረ ፡ ጉንዱይ ፡ ዓመት ። («Chi mi nutrì mi affidò a Rode nel paese di Rome. La trovai, la riconobbi e la amai come [fosse] mia sorella dopo lunghi anni») concorda con il Sinaiticus e la Palatina (*qui me nutritiv vendidit me in urbe Roma cuidam feminae nomine Radae*) nella menzione di Rode. Il codice atonita non fa riferimento esplicito al nome della fanciulla (πρὸς γυναικὰ τινα), così come la Vulgata *qui enutritur me vendidit quandam puellam Romae* e il papiro Bodmer μεῖ ἐν τινα.²⁶

(2) *Vis.* I 1.7: ἀποκριθεὶς αὐτῇ λέγων· Εἰς σὲ ἤμαρτον· ποίῳ τρόπῳ ἢ πότε σοι αἰσχρὸν λόγον ἐλάλησα· οὐ πάντοτε σε ὡς θεὰν ἠγησάμην· οὐ πάντοτε σε ἐνετράπην ὡς ἀδελφὴν· τί μου καταψεύδη, γύναι, τὰ πονηρὰ ταῦτα·, «rispondo e le dico: 'ho peccato contro di te? In che modo? Quando ti ho detto una parola sconveniente? Non ti ho sempre considerato una creatura divina? Non ti ho sempre rispettato come una sorella?'».

In luogo di ποίῳ τρόπῳ «in che modo?», esibito dall'Athous, dal corretto del Sinaiticus, e a cui soggiace la lezione della Palatina (*quomodo?*), gli altri testimoni hanno «in quale luogo?»: Sinaiticus e Bodmer ποίῳ τόπῳ e Vulgata *ubi, aut in quo loco*. Il passo in etiopico appare piuttosto isolato, ma senza dubbio più prossimo alla variante, considerata genuina dagli editori, dell'Athous e della Palatina: ወእቤላ ፡ አኑሁ ፡ አበሰኩ ፡ ላዕሌኪ ፡ ምንተ ፡ ገበርኩ ። ቦሁ ፡ ዘጸዕልኩ ፡ አኑሁ ፡ ዘልፈ ፡ ከመ ፡ እግዝእትየ ፡ እሬስየኪ ፡ ወአኅፍረኪ ፡ ከመ ፡ እኅትየ ፡ ለምንት ፡ ትሔስዊ ፡ ዲቤየ ፡ በዝ ፡ ነገር ፡ እኩይ ፡ ወርኩስ ፡, «le dissi: 'ho forse io peccato contro di te? Che cosa ho fatto? Ti ho forse oltraggiata in qualcosa? Non ti ho forse sempre considerata come la mia Signora e onorata come mia sorella? Perché menti sul mio conto con questo discorso malvagio e impuro?'».²⁷ La conclusione del versetto በዝ ፡ ነገር ፡ እኩይ ፡ ወርኩስ ፡, «con questo discorso malvagio e impuro» è affine a Sinaiticus e Bodmer τὰ πονηρὰ

²⁶ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 146; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 1a (ma già pubblicato in Anger, 1858, p. 4); ms. B, f. 2^o; ms. C, f. 1^o; testo della Vulgata in Tornau–Ceccconi, 2014, p. 39; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 48 (testo) e p. 233 (commento).

²⁷ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 148; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 2a ll. 2-8; ms. B, f. 3^o; testo della Vulgata in Tornau–Ceccconi, 2014, p. 40; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 48.

ταῦτα καὶ ἀκάθαρτα («tali malvagità e brutture») contro il testo più sintetico dell'Athous τὰ πονηρὰ ταῦτα («tali malvagità») e della Vulgata.

(3) *Vis.* I 2.3: *κἀγὼ εἶπον αὐτῇ*: Ὑπὸ γυναικὸς ἀγαθωτάτης λεγούσης μοι ὅτι ἤμαρτον εἰς αὐτήν, «le risposi: ‘a causa di una donna onorata che mi ha detto di aver io peccato contro di lei’».

La risposta di Erma è introdotta nel correttore del Sinaiticus dalle parole κυρία ὀνειδισμός μοι γέγονεν, cui corrisponde la Vulgata *Domina, inedia mihi obiecta*. L'etiopico **ወእቤላ ፡ ኣሃሂ ፡ ሀለወት ፡ ብእሲት ፡ ኄርት ፡ እንተ ፡ ትቤሊኒ ፡ አበሰክ ፡ ዲቤየ ።**, «e io le risposi: ‘è stata una donna buona che mi diceva: hai peccato contro di me’», segue invece la tradizione maggioritaria, accolta dagli editori, di Athous, Sinaiticus e papiro Bodmer.²⁸

(4) *Vis.* I 3.2: *οἶδα γὰρ ὅτι, ἐὰν μετανοήσουσιν ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν, καὶ ἐγγραφήσονται εἰς τὰς βίβλους τῆς ζωῆς μετὰ τῶν ἁγίων*, «so che se si pentiranno con tutto il loro cuore, saranno scritti nei libri della vita con i santi».

Anziché il futuro I indicativo μετανοήσουσιν, proprio del Sinaiticus e del Bodmer, l'Athous ha l'aoristo I congiuntivo μετανοήσωσιν, ma la distinzione non pertiene all'etiopico **አእምር ፡ ለእመ ፡ ነስሐ ፡ በከሉ ፡ ልቦም ፡ ይእሐፉ ፡ ውሰተ ፡ መጽሐፈ ፡ አይወት ፡ ምስለ ፡ ቅዱሳን ።**, «so che se si pentono con tutto il loro cuore saranno iscritti nel Libro della Vita insieme ai santi», il cui perfetto è richiesto dalla proposizione ipotetica.²⁹

(5) *Vis.* I 3.4: la dossologia della prima *Visione* è ricostruita come Ἰδοὺ ὁ θεὸς τῶν δυνάμεων, ὃν ἀγαπῶ (che da Hollenberg in poi è emendato congetturalmente in ὁ ἀοράτω sulla base della Vulgata *qui invisibili virtute*) δυνάμει κραταιᾷ, καὶ τῇ μεγάλῃ συνέσει αὐτοῦ κτίσας τὸν κόσμον καὶ τῇ ἐνδόξῳ βουλήν περιθεὶς τὴν εὐπρέπειαν τῇ κτίσει αὐτοῦ καὶ τῷ ἰσχυρῷ ῥήματι πῆξας τὸν οὐρανὸν καὶ θεμελιώσας τὴν γῆν ἐπὶ ὑδάτων καὶ τῇ δυνάμει αὐτοῦ τῇ κραταιᾷ κτίσας τὴν ἁγίαν ἐκκλησίαν αὐτοῦ, ἣν καὶ εὐλόγησεν, «ecco il Dio delle Potenze che, con forza [Hollenberg: invisibile] e superiore e con la sua grande intelligenza ha creato il mondo e con glorioso intento ha rivestito di splendore la sua creazione, e con la parola potente ha fissato il cielo e ha stabilito la terra sopra le acque, e con la sua forte potenza ha creato la sua santa Chiesa, che ha anche benedetto». Vi è un altro luogo in cui la tradizione offre una divergenza tra varianti adiafore: il sintagma τῇ δυνάμει αὐτοῦ τῇ κραταιᾷ, «con la sua forte potenza» riposa sul testo del papiro Bodmer, della Vulgata *et*

²⁸ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 150; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 3a ll. 3-6; ms. B, f. 4^r; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 40.

²⁹ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 152; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 3b ll. 17-20; ms. B, f. 4^v.

virtute sua potenti e della Palatina *et potenti virtute*, mentre Sinaiticus e codice Athous hanno τῆ ἰδίᾳ σοφία καὶ προνοία, «con la propria saggezza e preveggenza». Nei due luoghi controversi, quello emendato da Hollenberg e quello menzionato qui sopra, l’etiopico ha rispettivamente በምሥራቱ ፡ ወበአፍቅሮቱ ፡ ወበጽንዐ ፡ ጎይሉ ፣ «con la sua misericordia, con il suo amore, con la solidità della sua potenza», e በጥበቢሁ ፡ ወበአቅድሞ ፡ አእምሮቱ ፣ «con la sua sapienza e la sua precognizione». In ambedue i casi il ḡ^cəz collima con il testo tràdito dai due codici greci contro la testimonianza della Vulgata.³⁰

(6) *Vis.* II 1.3: Κυρία, τσαῦτα μνημονεῦσαι οὐ δύναμαι· δὸς δέ μοι τὸ βιβλαρίδιον ἵνα μεταγράψωμαι αὐτό, «Signora, non riesco a ricordare tutte queste cose. Dammi il libercolo, affinché possa trascriverlo».

Soltanto alcuni *testimonia* fanno seguire alla richiesta di Erma la risposta della signora Λάβε, φησίν, καὶ ἀποδώσεις μοι, «prendilo – disse – e me lo restituirai». Così è nel codice Athous, nel correttore del Sinaiticus e nella Vulgata ‘accipe’ inquit ‘et restitues mihi eum’, ma non in etiopico, il cui *textus brevior* እግዛእትዮ ፡ ዘንተሰኬ ፡ ኩሎ ፡ አይክል ፡ ተዘክሮ ፡ ወባሉቱ ፡ ሀብኒ ፡ ሙጽሐፈ ፡ ከመ ፡ አዕልዎ ።, «mia signora, non posso ricordare tutte queste cose; ma dammi il libro affinché le trascriva», milita al fianco del Sinaiticus, del papiro Bodmer e della versione Palatina.³¹

(7) *Vis.* II 2.3: ἀλλὰ ὀνειδίσον ταῦτα τὰ ῥήματα τοῖς τέκνοις σου πᾶσιν καὶ τῆ συμβίῳ σου τῆ μελλούσῃ σου ἀδελφῆ, «ma rimprovera con queste parole tutti i tuoi figli e la tua consorte, che deve essere per te [come] una sorella».

La lezione ὀν[είδισον], «rimprovera» è supportata dal Bodmer e in una certa misura dalle versioni latine (Vulgata *impropera*, Palatina *increpa*), e, sulla base di queste ultime, è ritenuta primitiva da Manlio Simonetti.³² Tuttavia,

³⁰ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 152, il quale accoglie però il testo del Sinaiticus e dell’Athous; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 4a ll. 6-7 12-13; ms. B, f. 5^r; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 41; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 52. Sul passo a proposito della saggezza e della prescienza divina gli editori hanno opinioni discordi: Martin Leutzsch accoglie la variante dell’Athous, del Sinaitico e dell’etiopico (Leutzsch, 1998, p. 152); di converso Antonio Carlini, sottolineando l’importanza della preziosa testimonianza del papiro Bodmer, preferisce l’insistenza di quest’ultimo sulla potenza divina. Sul problema si veda anche Lusini, 2001a, p. 91, che riconosce l’impossibilità di scegliere meccanicamente tra le due varianti. Da notare la resa etiopica በአቅድሞ ፡ አእምሮቱ ፣ che origina dalla scissione del greco προνοία nei suoi due componenti.

³¹ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 154; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 5a ll. 4-7; ms. B, f. 6^r; ms. C, f. 1^v; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 42; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 54 (testo) e p. 238 (commento).

³² Simonetti, 2013, p. 37.

la soluzione editoriale generalmente accolta dagli studiosi, come Leutzsch, riposa sul più neutro γνώρισον «fa' conoscere», esibito da Sinaiticus e Athous. A questa seconda variante soggiace anche l'etiopico ወንግር : ዘንተ : ቃለ : ለኩሎም : ደቂቅክ : ወንዳሪትከሂ : , «riferisci queste parole a tutta la tua prole e anche a colei che dimora con te». ³³

(8) *Vis.* II 2.4: come nel precedente caso il più aspro ὀνειδίσαι del papiro Bodmer (cfr. *Vulgata impropetaveris*, *Palatina post istam increpationem*) è contrapposto a γνώρισαι dei due codici greci nella frase μετὰ τὸ ὀνειδίσαι σε ταῦτα τὰ ῥήματα αὐτοῖς ἃ ἐνετείλατό μοι ὁ δεσπότης ἵνα σοι ἀποκαλυφθῆ, «dopo che li avrai rimproverati con queste parole che il Signore mi ha ordinato ti fossero rivelate», nonché all'etiopico ወእምድንረ : አይዳዕኩም : ዘንረ : , «dopo che avrai esposto loro questo discorso». Il versetto prosegue con τότε ἀφίενται αὐτοῖς αἱ ἁμαρτίαι πᾶσαι ἃς πρότερον ἥμαρτον, καὶ πᾶσιν τοῖς ἁγίοις (qui l'Athous aggiunge ἄφεσις ἔσται) τοῖς ἁμαρτήσασιν μέχρι ταύτης τῆς ἡμέρας, «saranno rimessi loro tutti i peccati che hanno commesso in precedenza, e [Athous: saranno rimessi] a tutti i santi [*scil.* fedeli] che hanno peccato fino a questo giorno». L'etiopico condivide qui l'aggiunta dell'Athous ma omette τοῖς ἁγίοις: አሜሁ : ይትንደግ : ንጢአቶም : ኩሎ : ዘአበሱ : ቀዲሙ : ወይትንደግ : ለኩሎ : አለ : ጌገዩ : አዕክ : ዛቲ : ዕለት : , «allora saranno rimessi tutti i peccati che hanno commesso in precedenza. E saranno rimessi a tutti coloro che hanno agito in modo iniquo fino a questo giorno». ³⁴

(9) *Vis.* II 3.1: il testo del Sinaiticus e dell'Athous μνησικακία θάνατον κατεργάζεται, «l'astio genera la morte», è più breve di quello proposto da Leutzsch (e da Carlini prima di lui) sulla base della testimonianza del Bodmer, che aggiunge τὸ δὲ μνησικακὸν [ζωὴν ἀ]ιώνιον κατεργάζεται, e delle versioni latine (*Vulgata oblivio enim malorum vitam aeternam cooperatur*, *Palatina malitiae autem memoria mortem operantur aeternam*). Parimenti breve però è

³³ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 156; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 5a l. 27 – p. 5b l. 2; ms. B, f. 6^v (che restituendo ቃለ : , corrispondente a τὰ ῥήματα, migliora il testo in questo punto, cfr. Lusini, 2001, p. 89; mentre per quanto concerne il seguente ወለደኃሪት ከሂ : di AB la testimonianza superiore del ms. C rivela che più che di «omission par l'archétype des mots τῆ συμβίῳ σου», cfr. *ibid.*, sembrerebbe trattarsi di semplice corruzione per metatesi); ms. C, f. 2^v; testo della *Vulgata* in Tornau–Cecconi, 2014, p. 43; testo della *Palatina* in Vezzoni, 1994, p. 54.

³⁴ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 156; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 5b ll. 6-9; ms. B, f. 6^v; ms. C, f. 2^v; testo della *Vulgata* in Tornau–Cecconi, 2014, p. 43; testo della *Palatina* in Vezzoni, 1994, p. 54.

l’etiopico ቂም ፣ ያስተቃትል ፣ «il rancore incita alla morte», che continua il testo dei due codici greci.³⁵

(10) *Vis.* III 1.5: nella frase *θεὸς τὰ γόνατα ἐξωμολογούμην τῷ κυρίῳ πάλιν τὰς ἀμαρτίας μου ὡς καὶ πρότερον*, «inginocchiato confessavo di nuovo al Signore i miei peccati, come prima» l’Athous omette πάλιν, «di nuovo» contro tutta la restante tradizione (latine *iterum*), compreso l’etiopico ወሰገድኩ ፣ ወገይኩ ፣ ለእግዚአብሔር ፣ ካዕበ ፣ በእንተ ፣ ኅጢአትዩ ፣ ከመ ፣ ቀዲሙ ።, «mi prostrai e supplicai di nuovo Dio per i miei peccati, come prima».³⁶

(11) *Vis.* III 1.5-6: tra τὰς ἀμαρτίας μου ὡς καὶ πρότερον («i miei peccati, come prima») a conclusione del versetto 1.5 e l’analogo τὰς ἀμαρτίας μου a metà del versetto successivo il papiro Bodmer, il Sinaiticus e la Palatina incorrono in una lacuna per omeoteleuto da cui sono indenni l’Athous, la Vulgata e l’etiopico: በእንተ ፣ ኅጢአትዩ ፣ ከመ ፣ ቀዲሙ ። [1.6] ወመጽአት ፣ ምስለ ፣ ስድስቱ ፣ ወራዙት ፣ እለ ፣ ርኢኩ ፣ ቀዳሜ ፣ ወቆመት ፣ ድኅራዩ ፣ ወታፀምአኒ ፣ እንዘ ፣ እጼሊ ፣ ወእገኒ ፣ ለእግዚአብሔር ፣ በእንተ ፣ ኅጢአትዩ ።, «per i miei peccati, come prima. [9.6] E venne con i sei giovani che avevo visto in precedenza. Stava dietro di me e mi prestava ascolto mentre pregavo e supplicavo Dio per i miei peccati».³⁷ Sebbene naturalmente poligenetica, la lacuna per omeoteleuto poteva trovarsi già nel modello testuale comune al Bodmer, al Sinaiticus e alla Palatina.

(12) *Vis.* III 2.1: Λέγω αὐτῇ· Κυρία, ἤθελον γνῶναί τι ὑπήνεγκαν; Ἄκουε, φησὶν, «le dissi: ‘signora, vorrei sapere che cosa hanno sofferto’. Mi disse: ‘ascolta’».

L’incipit lungo del capitolo è ricostruito da Antonio Carlini a partire dal Bodmer e dalle latine (Vulgata: *dico ei: ‘Domina, vellem scire, quae sustinerunt’*. ‘Audi’ inquit, Palatina: *et dixi ei: ‘Domina, volebam scire quae passi sunt’*. *Et ait mihi: ‘audi nunc’*),³⁸ ma alcuni editori, tra cui Martin Leutzsch, preferiscono il testo più diretto del Sinaiticus e dell’Athous *τι φημί ὑπήνεγκαν;*

³⁵ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 156; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 6a l. 19; ms. B, f. 7^v; ms. C, f. 2^v; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 44; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 56.

³⁶ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 160; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 7b ll. 20-23; ms. B, f. 9^r; ms. C, f. 4^r; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 44; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 58.

³⁷ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 160; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 7b ll. 21-27; ms. B, f. 9^r; ms. C, f. 4^r; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 45; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 58.

³⁸ Secondo Antonio Carlini la sequenza breve dell’Athous, del Sinaiticus e dell’etiopico potrebbe scaturire per contaminazione, oppure indipendentemente come strategia più economica di ristrutturazione del testo in conseguenza del precedente omeoteleuto (Carlini, 1991, p. 78).

Ἄκουε, φησίν, cui corrisponde anche l'etiopico ወእቤላ ፡ ምንተ ፡ ተዐገሡ ፡ ጎቤ ለኒ ፡ ስማዕ ፣ «le dissi: 'che cosa hanno sofferto?'. Mi disse: 'ascolta'». ³⁹

(13) *Vis.* III 2.8: il *textus longior* atonita ἄλλοι δὲ λίθοι πολλοὶ κύκλω τοῦ πύργου ἔκειντο καὶ οὐκ ἐχρῶντο αὐτοῖς εἰς τὴν οἰκοδομήν, «molte altre pietre giacevano intorno alla torre e non venivano utilizzate nella costruzione», e della Vulgata *alii autem lapides multi circa turrim positi erant, et non utebantur illis in structuram* è proseguito dall'etiopico ውበዙኅ ፡ እሞን ፡ ዐውደ ፡ ማኅ ፈድ ፡ ገቡር ፡ ወኢይከውኖሙ ፡ ለንድቅ ፣ «molte di esse erano situate attorno alla torre e non si addicevano alla struttura», benché non abbia esplicitamente «pietre». A essi si oppone il più breve οἱ ἔκειντο καὶ οὐκ ἐχρῶντο αὐτοῖς εἰς τὴν οἰκοδομήν, «esse giacevano e non venivano utilizzate nella costruzione», del Sinaiticus e Bodmer, cui può assimilarsi anche il testo della Palatina *alii autem iacebant*.⁴⁰

(14) *Vis.* III 2.9: il versetto, di apprezzabile impatto visionario, è ricostruito come ἔβλεπον δὲ ἑτέρους λίθους ῥίπτομένους μακρὰν ἀπὸ τοῦ πύργου καὶ ἐρχομένους εἰς τὴν ὁδὸν καὶ μὴ μένοντας ἐν τῇ ὁδῷ, ἀλλὰ κυλιομένους ἐκ τῆς ὁδοῦ εἰς τὴν ἀνοδίαν· ἑτέρους δὲ ἐπὶ πῦρ ἐπίπτοντας καὶ καιομένους· ἑτέρους δὲ πίπτοντας ἐγγὺς ὑδάτων καὶ μὴ δυναμένους κυλισθῆναι εἰς τὸ ὕδωρ, καίπερ θελότων εἰσελθεῖν εἰς τὸ ὕδωρ, «vedevo che altre pietre venivano gettate lontano dalla torre e cadevano sulla strada. Non vi rimanevano, ma dalla strada rotolavano in luoghi impervi. Altre invece cadevano nel fuoco e bruciavano; altre cadevano vicino all'acqua e non potevano rotolarvisi dentro, benché volessero entrare in acqua».

Il sintagma ἐκ τῆς ὁδοῦ, «dalla strada» è generalmente accolto pur appartenendo solo all'Athous e alla Vulgata *de via*. Poco oltre il filone breve costituito dal Sinaiticus, dal papiro Bodmer e dalla Palatina omette per omeoteleuto la porzione di testo compresa tra ἐπίπτοντας e πίπτοντας.⁴¹ La versione etiopica si trova in una posizione intermedia tra le due tipologie testuali, non condividendo né la lezione ἐκ τῆς ὁδοῦ del filone lungo, né l'omeoteleuto di quel-

³⁹ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 162; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 8b ll. 3-5; ms. B, f. 9^v; ms. C, f. 4^v; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 46; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 60. Anche in questo caso la ricostruzione meccanica del testo primitivo appare impraticabile (Lusini, 2001a, p. 92).

⁴⁰ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 164; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 9b ll. 3-5; ms. B, ff. 10^v-11^r; ms. C, f. 5^r; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 46; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 62.

⁴¹ Benché omissioni del genere abbiano generalmente valenza stemmatica nulla, la costante affinità testuale tra il codice Sinaiticus, il papiro Bodmer e la versione Palatina non rende inverosimile ritenere che l'omeoteleuto si fosse verificato già nella sorgente comune ai tre testimoni (Carlini, 1991, p. 81).

lo breve: ወርኢኩ፡ ፣ ካልኣተ፡ ፣ እብነ፡ ፣ እለ፡ ፣ ይገድፍዎን፡ ፣ ርሐቀ፡ ፣ እምነ፡ ፣ ማኅፈድ፡ ፣ ወበጸሐንሂ፡ ፣ ውስተ፡ ፣ ፍኖት፡ ፣ ኢይነቦራ፡ ፣ ዳእሙ፡ ፣ ያንከራረኩራ፡ ፣ መንገለ፡ ፣ ላዕላይ፡ ፣ ፍኖው፡ ፣ ወገ፡ ፣ እለ፡ ፣ ይወድቃ፡ ፣ ውስተ፡ ፣ እሳት፡ ፣ ወይውዕያ፡ ፣ ወገ፡ ፣ እለ፡ ፣ ይወድቃ፡ ፣ ቅሩብ፡ ፣ ማይ፡ ፣ ወኢይከላ፡ ፣ አንከርኩሮ፡ ፣ ውስተ፡ ፣ ማይ፡ ፣ እንዘ፡ ፣ ይፈቅዳ፡ ፣ ይረዳ ።, «e vidi altre pietre che venivano gettate lontano dalla torre. Giunte sulla strada, non vi rimanevano, al contrario rotolavano verso strade superiori. Alcune cadevano nel fuoco e bruciavano, e alcune cadevano vicino all’acqua e non potevano rotolare in acqua pur volendo scendere». ⁴² A proposito della resa መንገለ፡ ፣ ላዕላይ፡ ፣ ፍኖው፡ ፣, «strade superiori» per εἰς τὴν ἀνοδίαν, «in luoghi impervi» (cfr. *Vulgata in locum desertum*) si veda *supra*, cap. III, 1 (3).

(15) *Vis.* III 3.2: *varia lectio* di natura sintattica nei due verbi della frase ἀλλὰ καὶ οὗτοι, ἐὰν ἀκούσωσιν καὶ μετανοήσωσιν, καὶ αὐτοὶ χαρήσονται, «anche costoro, però, se ascolteranno [la rivelazione della torre] e si pentiranno, godranno». Il testo del Sinaiticus e della Palatina (*sed et isti, si audierint et poenitentiam egerint*) è ritenuto superiore rispetto all’Athous ἐὰν ἀκούσαντες μετανοήσουσιν, «se ascoltando si pentiranno» (cui si allinea la *Vulgata audientes si poenitentiam egerint*) e al testo del Bodmer αὐ [ακούσωσι]ν. Leggermente isolato l’etiopico ወባሕቱ፡ ፣ እመ፡ ፣ ሰምዑ፡ ፣ እለ-ሂ፡ ፣ ይትፈሥሐ፡ ፣ ወይኔ ስሐ ።, «tuttavia, se avranno udito anche costoro si rallegreranno e si pentiranno», che modifica l’ordine dei verbi appartenenti a protasi e apodosi. La conclusione del versetto ἀλλ’οὐ παύσῃ αἰτούμενος ἀποκαλύψεις፡ ἀναιδής γὰρ εἶ, «ma non cesserai di chiedermi rivelazioni: sei sfacciato», con il plurale ἀποκαλύψεις «rivelazioni», è corroborata dall’Athous, dal correttore del Sinaiticus e dalla *Vulgata revelationes*. Non è possibile stabilire se l’etiopico segua questa tradizione o quella del Sinaiticus e del Bodmer, che hanno invece il singolare ἀποκάλυψιν «rivelazione»: in ambo i casi il ḡʿəz usa infatti ፍክሬ ፣, che potrebbe pacificamente corrispondere a entrambe le varianti. ⁴³

(16) *Vis.* III 3.5: passo controverso della tradizione. All’interno della frase εἶπά σοι, φησὶν, καὶ τὸ πρότερον, καὶ ἐκζητεῖς ἐπιμελῶς, «te lo dissi già in precedenza: – disse – indaghi con premura», l’Athous inserisce πανοῦργος εἶ περὶ τὰς γράφας, «sei curioso circa le Scritture» dopo καὶ τὸ πρότερον. L’espansione, supportata dalla *Vulgata versutum te esse circa scripturas*, non compare in nessuna altra fonte, nemmeno nell’etiopico, che legge ነገርኩከ፡ ፣

⁴² Testo greco in Leutsch, 1998, p. 164; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 9b ll. 9-18; ms. B, f. 11^r; ms. C, f. 5^v; testo della *Vulgata* in Tornau–Ceconi, 2014, p. 46; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 62.

⁴³ Testo greco in Leutsch, 1998, pp. 164-166; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 10a ll. 5-7; ms. B, f. 11^r; ms. C, f. 5^v; testo della *Vulgata* in Tornau–Ceconi, 2014, p. 47; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 62.

ቀዲሙኒ ፡ ወናሁ ፡ ተሐትት ፡ ወኢታሰትት ፡, «te l'ho detto anche prima, ecco: indaghi te stesso e non sei negligente». Gli editori sono a tutt'oggi divisi sulla bontà o meno del *textus longior*.⁴⁴

(17) *Vis.* III 4.1: οἱ δὲ νεανίσκοι οἱ ἕξ οἱ οἰκοδομοῦντες τίνες εἰσὶν, κυρία; Οὗτοί εἰσιν οἱ ἄγιοι ἄγγελοι τοῦ θεοῦ οἱ πρῶτοι κτισθέντες, «'i sei giovani che costruiscono la torre chi sono, signora?' 'Essi sono i santi angeli di Dio, creati per primi'».

Di contro al testo del Sinaiticus e del papiro Bodmer, le parole della signora sono introdotte da ἡ δὲ ἔφη «disse» nell'Athous, nella Palatina *et illa dixit mihi* e nell'etiopico: **ወእሉኪ ፡ ስድስቱ ፡ ወራዙት ፡ ሙኑ ፡ እሙንቱ ፡ እሉ ፡ እሉ ፡ የሐንጹ ፡ ወትቤ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ መላእክቲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ቅዱሳን ፡ እሉ ፡ ቀደሙ ፡ ተፈጥሮ ፡**, «'e quei sei giovani che costruiscono chi sono?'. Disse: 'quelli sono gli angeli santi di Dio che furono creati per primi'».⁴⁵

(18) *Vis.* III 5.2: Οἱ δὲ ἐκ τοῦ βυθοῦ ἐλκόμενοι καὶ ἐπιτιθέμενοι εἰς τὴν οἰκοδομὴν καὶ συμφωνοῦντες ταῖς ἀρμογαῖς αὐτῶν μετὰ τῶν ἐτέρων λίθων τῶν ἤδη ὀκοδομημένων, τίνες εἰσὶν; Οὗτοί εἰσιν οἱ παθόντες ἔνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου, «'e quelle tratte dal fondo e collocate nella costruzione, e che combaciano con le congiunture delle altre pietre già ordinate, chi sono?' 'Esse sono coloro che hanno sofferto per il nome del Signore'».

L'Athous amplia la risposta della signora in οὗτοί εἰσιν οἱ κεκοιμημένοι καὶ παθόντες ἔνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου, «essi sono coloro che sono morti e hanno sofferto per il nome del Signore», e così anche la Vulgata *hi sunt qui dormierunt et passi sunt causa nominis domini*. Di contro, l'etiopico

⁴⁴ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 166; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 10b ll. 2-4 (ma già pubblicato in Anger, 1858, p. 5); ms. B, f. 12^r; ms. C, f. 6^r. La testimonianza del ms. C è decisiva per accogliere la proposta di Robert Beylot (Beylot, 1989, p. 156) di emendare i due imperativi del ms. B **ተሐተት ፡ ወኢታሰትት ፡**, «indaga te stesso e non essere negligente» in due imperfetti **ተሐትት ፡ ወኢታሰትት ፡**, «indaghi te stesso e non sei negligente», il primo già sulla scorta della congettura di August Dillmann (cfr. Anger, 1858, p. 10; d'Abbadie, 1860, p. 119 n. 2), il secondo omissso nel ms. A. Il testo della Vulgata è in Tornau–Ceconi, 2014, p. 47; quello della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 64 (testo) e p. 243 (commento). Non vi è parere unanime sulla forma primitiva del testo: Leutsch predilige quello breve, ma sono numerosi i pareri contrari che rivendicano il carattere necessario della frase e ne spiegano la successiva espunzione come effetto delle discussioni sulla canonicità del *Pastore* all'interno delle Scritture.

⁴⁵ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 166; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 10b ll. 14-19; ms. B, f. 12^r; ms. C, f. 6^r; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 64. Tornau e Ceconi considerano secondaria la lezione *ait mihi* tramandata da una parte della tradizione della Vulgata (Tornau–Ceconi, 2014, p. 47). La consonanza tra l'Athous e l'etiopico, dato il carattere affatto poligenetico della variante (come testimonia per l'appunto la Vulgata), è di scarso rilievo.

aderisce al filone breve di Sinaiticus, Bodmer e Palatina (*et illa dixit mihi: isti sunt qui patiuntur propter nomen domini*): **ወዘሰ : እምቀላይ : ሰሐቡ : ወወደይ**
ዎሙ : ውስተ : ሕንጻ : ወጽፋቅ : ድደሙ : ምስለ : እልክቱ : እለ : ቀደማ : ተሐ
ንጾ : እብን : መኑ : እሙንቱ ። ወትቤለኒ : እሉ : እሙንቱ : እለ : ተቀትሉ : በእ
ንተ : ስመ : እግዚአብሔር ።, «Quelle invece che hanno estratto dall’abisso e
collocato nella costruzione, le cui congiunture sono serrate con quelle pietre
che sono state erette in precedenza, chi sono?». Mi disse: ‘quelle sono coloro
che sono stati uccisi a causa del nome di Dio’». ⁴⁶

(19) *Vis.* III 5.4: i novizi della fede e i credenti sono esortati dagli angeli a fare il bene *διότι εὐρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία*, «perché vi fu malizia in loro», secondo il Sinaiticus, il Bodmer e la Palatina (*quoniam inventa est in eis malitia*), o al contrario *διότι οὐχ εὐρέθη ἐν αὐτοῖς πονηρία*, «perché non vi fu malizia in loro» secondo l’Athous e la Vulgata (*propter quod non est inventa in illis nequitia*). Al testo di questi ultimi aderisce anche l’etiopico **እስመ : አለቦ : ዙተረክበ : እኩይ : በላዕሊሆሙ ።**, «perché non è stata trovata alcuna malvagità su di loro». ⁴⁷

(20) *Vis.* III 6.2: nuova divaricazione tra le due tipologie testuali. L’Athous τούς δὲ ἑτέρους λίθους οὓς ἑώρακας πολλοὺς κειμένους, μὴ ὑπάγοντας εἰς τὴν οἰκοδομήν, «le altre pietre che hai visto giacere in gran numero, che non sono poste nella costruzione» concorda solo con la Vulgata *ceteros autem lapides, quos vidisti complures positos non euntes in structuram*, mentre tutti gli altri omettono «pietre», incluso l’etiopico: **እሉሂ : እለ : ርአከ : ብዙኃነ : ወንቡራን : ወአይወደይዎሙ : ውስተ : ንድቅ ፣** «anche quelle che hai visto giacere in gran numero e non le collocano nella struttura». Medesima divergenza al termine del versetto: l’Athous e la Vulgata espandono il testo ricostruito *μὴ ἐπιμένοντες δὲ ἐν αὐτῇ*, «senza permanere in essa [la verità]» con *μηδὲ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις διὰ τοῦτο ἄχρηστοί εἰσιν*, «e senza unirsi ai santi, perciò sono inutili» (Vulgata *nec coniuncti sunt sanctis. Propter hoc inutiles sunt*). L’etiopico è privo dell’appendice finale ed è perciò affine a Sinaiticus, Bodmer e Palatina: **ወአጎቡ ፣ ባቲ ።**, «e non rimasero in essa». ⁴⁸

⁴⁶ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 168; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 11b ll. 13-20; ms. B, f. 13^v; ms. C, f. 7; testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 48; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 64.

⁴⁷ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 168; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 12a ll. 10-11; ms. B, f. 13^v; ms. C, ff. 7^v; testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 48; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 66.

⁴⁸ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 170; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 12b ll. 14-16, 18; ms. B, f. 14^v; ms. C, f. 7^v; testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 49; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 66. Da notare che **ወአጎቡ ፣** «e non rimasero», emendato congetturalmente da August Dillmann sulla base di **ወአጎቡ ፣** «e non operarono»

(21) *Vis.* III 6.5: le pietre bianche, sferiche ma inadatte alla struttura εἰσιν ἔχοντες μὲν πίστιν, ἔχοντες δὲ καὶ πλοῦτον τούτου τοῦ αἰῶνος· ὅταν δὲ γένηται θλίψις, διὰ τὸν πλοῦτον αὐτῶν καὶ τὰς πραγματείας ἀπαρνοῦνται αὐτῶν τὸν κύριον, «sono quelli che possiedono la fede, ma anche la ricchezza di questo mondo. Quando sopravviene una tribolazione, a causa della loro ricchezza e dei loro affari rinnegano il Signore».

Il solo Sinaiticus omette per omeoteleuto la porzione compresa tra πλοῦτον e τὸν πλοῦτον ma è isolato e la lacuna appare di natura secondaria. L'etiopico ha **እሉ : እሙንቱ : እለ : አምኑ : ወቦሙ : ብዕለዝ : ዓከም : ወእምከመ : ተሙንደቡ : በእንተ : ብዕሉሙ : ወበእንተ : ተግባሮሙ : ይክከድዎ : ለእግዚአብሔር #**, «quelli sono coloro che credettero e hanno la ricchezza di questo mondo. Non appena versano in difficoltà a causa della loro ricchezza e della loro condotta rinnegano Dio». ⁴⁹

(22) *Vis.* III 7.3: Erma domanda chi siano τοὺς δὲ ἑτέρους τοὺς πίπτοντας ἐγγὺς τῶν ὕδάτων καὶ μὴ δυναμένους κυλισθῆναι εἰς τὸ ὕδωρ τίνας εἰσίν;, «le altre [pietre] che cadono vicino all'acqua e non possono rotolare in acqua?».

L'Athous amplia il testo aggiungendo θέλεις γινῶναι «vuoi sapere» dopo εἰς τὸ ὕδωρ. Ad esso si allinea il solo etiopico **ወእሉሂ : እለ : ይወድቁ : ቅርብ : ማይ : ወእይክሉ : አንከርከር : ውሰተ : ማይ : ጎፈቅድሁ : ታእምር : ሙኑ : እሙንቱ #**, «e quelle che cadono vicino all'acqua e non possono rotolare in acqua, vuoi sapere chi sono?», e parzialmente la Palatina *dic mihi qui erant*. ⁵⁰

(23) *Vis.* III 8.5: i nomi delle virtù figlie della Fede e della Continenza sono ἡ ἀπλότης, ἡ δὲ ἐπιστήμη, ἡ δὲ ἀκακία, ἡ δὲ σεμνότης, ἡ δὲ ἀγάπη, «Semplicità, Scienza, Innocenza, Castità, Carità». Così è nel Sinaiticus, nel Bodmer, nella Palatina e in Clemente Alessandrino. ⁵¹ L'ordine è invece ἀπλότης, ἀκακία, σεμνότης, ἐπιστήμη, ἀγάπη nel codice atonita, e così è trasmesso nella Vulgata *Simplicitas, Innocentia, Modestia, Disciplina, Caritas*. L'ordine dell'etiopico è fondamentalmente a sé stante: **የውሀት : ፍሥሕት : ፍቅር : ንጽሕት : በፍሕት #**, «Mitezza, Letizia, Carità, Castità, Semplicità». Se le corrispondenze tra **ፍቅር** : e ἀγάπη da un lato e tra **ንጽሕት** : e σεμνότης dall'altro

in d'Abbadie, 1860, p. 12b l. 18 (dal ms. A, ma altresì esibito dal consimile ms. B), trova ora conferma nella testimonianza del ms. C.

⁴⁹ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 170; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 13a ll. 15-21; ms. B, f. 15^v; ms. C, f. 8^r; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 49; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 68.

⁵⁰ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 172; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 14a ll. 11-14; ms. B, f. 15^v; ms. C, ff. 8^v-9^r; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 50; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 68.

⁵¹ Clemente Alessandrino, *Stromata* 2.55 (cfr. Leutsch, 1998, p. 174).

non pongono particolari problemi, altre come quella tra **ἡσυχία** : («gioia, letizia») e **ἐπιστήμη** («scienza, abilità, disciplina») sono decisamente meno pacifiche. Il versetto prosegue, nella ricostruzione generalmente preferita dagli editori (Joly, Whittaker, Leutzsch), nel seguente modo: ὅταν οὖν τὰ ἔργα τῆς μητρὸς αὐτῶν πάντα ποιήσης δύνασαι ζῆσαι, «quando compirai tutte le opere della loro madre [la Fede] potrai vivere» secondo la testimonianza di Athous e Sinaiticus (quest'ultimo propriamente ποιῆς). Altri studiosi, come Manlio Simonetti,⁵² prediligono il testo del papiro Bodmer ὅταν οὖν τηρήσης τὰ ἔργα τῆς μητρὸς αὐτῶν πάντα, δύνασαι ζῆσαι, «quando custodirai tutte le opere della loro madre [la Fede] potrai vivere» corroborato dalle latine (Vulgata *cum ergo opera servaveritis matris earum, omnia poteritis custodire*, Palatina *quando ergo operas matris earum servaveris omnes, poteris vivere*). Il testo dell'etiopico **ወእምኩም ፡ ገበርክ ፡ ኩሉ ፡ ምግባር ፡ እሞን ፡ ትክል ፡ ሐይወ ።** («se avrai messo in pratica tutte le azioni della loro madre potrai vivere») da un lato prosegue il verbo ποιήσης «compirai» dei due codici greci contro τηρήσης «custodirai» del papiro Bodmer, dall'altro si allinea all'ordine sintattico di quest'ultimo e delle versioni latine, che dislocano il verbo prima del relativo complemento oggetto.⁵³

(24) *Vis.* III 8.11: il testo accolto è μετὰ τρεῖς ἡμέρας – νοῆσαι σε γὰρ δεῖ πρῶτον – ἐντέλλομαι δέ σοι πρῶτον, Ἐρμᾶ, τὰ ῥήματα ταῦτα ἃ σοι μέλλω λέγειν, «dopo tre giorni – prima è necessario che tu rifletta – queste parole che sto per dirti, Erma, ti ordino come prima cosa [di riferirle ai santi]» dell'Athous. Esso ha determinato inversioni e omissioni in tutti i testimoni. Il Sinaiticus e la Vulgata omettono l'espressione ἐντέλλομαι δέ σοι πρῶτον, «ti ordino come prima cosa», il Bodmer ha solo ἐν[τ]έ[λλομ]αι δέ σοι «ti ordino» e omette πρῶτον, così come l'etiopico **ወእስክ ፡ ሠሉስ ፡ ታኣምር ፡ ዘእኤዝክ ፡ ሂርማ ፡ ዘንተ ፡ ነገር ፡ ዘሠለዒ ፡ እንግርክ ፡** «entro il terzo giorno conoscerai quanto ti ordino, Erma, [ovvero] questo discorso che sto per esporti».⁵⁴

⁵² Simonetti, 2013, p. 37.

⁵³ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 174; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 15a ll. 20-24; ms. B, f. 17^v; ms. C, f. 9^v; testo della Vulgata in Tornau–Ceccconi, 2014, p. 51; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 70. Da segnalare che la lezione **እሞን ፡** «la loro madre» è sanata per congettura di chi scrive sulla base del greco τῆς μητρὸς αὐτῶν: un errore d'archetipo ha determinato per diffrazione le varianti erronee **አማን ፡** «in verità» (mss. A e B) e **እግንቴ ፡** «queste» (ms. C), quest'ultima tramite la corruttella intermedia **እማንቴ ፡** «esse», non attestata ma necessaria a spiegare l'eziologia della variante erronea. Sul passo si veda anche cap. IV, 9. a.

⁵⁴ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 176; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 16a ll. 6-8; ms. B, f. 17^v; ms. C, f. 10^v; testo della Vulgata in Tornau–Ceccconi, 2014, p. 51; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 72.

(25) *Vis.* III 12.2: come un vecchio, ricevuta un'eredità, dimentica gli affanni e ringiovanisce nello spirito οὕτως καὶ ὑμεῖς, ἀκούσαντες τὴν ἀποκάλυψιν, ἦν ὑμῖν ὁ κύριος ἀπεκάλυψεν, «così [sarete] anche voi, ascoltando la rivelazione che il Signore vi ha manifestato». L'ultima frase ἦν ὑμῖν ὁ κύριος ἀπεκάλυψεν, «che il Signore vi ha manifestato», presente nell'Athous, nel correttore del Sinaiticus e nelle latine (Vulgata: *quam vobis Deus revelavit*, Palatina: *quam vobis Dominus revelabit*), è omessa dal Sinaiticus e dal Bodmer, possibilmente per omeoteleuto. L'etiopico si allinea all'Athous ከግሁኬ : አንትሙሂ : ሰጊዐከሙ : ራእዩ : ዘከሙተ : ለከሙ : እግዚአብሔር ፣ «così anche voi dopo aver udito la visione che Dio vi ha rivelato».⁵⁵

(26) *Vis.* III 13.4: la conclusione della terza *Visione* è nel Sinaiticus ἀπέχεις ὀλοτελεῖ τὴν ἀποκάλυψιν· μηκέτι μηδὲν αἰτήσης· εἴαν τι δὲ δέη, ἀποκαλυφθήσεται σοι, «eccoti tutta la rivelazione: non chiedere più nulla; se occorresse qualcosa, ti sarà rivelata», e parimenti è trasmessa nella Palatina. Il *textus longior* dell'Athous e della Vulgata legge περὶ ἀποκαλύψεως (Vulgata *de revelatone*) dopo μηκέτι μηδὲν αἰτήσης, «non chiedere più nulla» ed è condiviso anche dall'etiopico: ናሁ : ተፈጸመ : ለከ : ከሉ : ፍካሬሁ ። ወአልዐ : ዘትሴአል : በእንተ : ፍካሬ : ወእመኒዐ : ዘርእከ : ይፌክሩ : ለከ ።, «ecco, è stata completata per te tutta la spiegazione. Non c'è nulla da chiedere sulla rivelazione. Se anche avrai visto qualcosa, ti verrà esposto».⁵⁶

(27) *Vis.* IV 1.1: l'incipit della quarta *Visione* è ἦν εἶδον, ἀδελφοί, μετὰ ἡμέρας εἴκοσι τῆς προτέρας ὀράσεως τῆς γενομένης, εἰς τύπον τῆς θλίψεως τῆς ἐπερχομένης, «[visione] che vidi, fratelli, venti giorni dopo che era avvenuta la precedente visione, come prefigurazione della tribolazione ventura».

La sibillina espressione finale «come prefigurazione della tribolazione ventura» prosegue nella Vulgata *figuram tribulationis superventurae* e nel testo etiopico: ራእይ : ዘርእኩ : አጎዊነ : እምድጎረ : ዕሥራ : መዋዕል : ዘከነ : ቀዲሙ : ራእይ : አርአዖ : ሕግም : ዘይመጽእ ።, «visione che vidi, fratelli nostri, venti giorni dopo che era avvenuta la precedente visione, immagine della sofferenza ventura». Il Sinaiticus omette il sintagma, la Palatina ha un testo in-

⁵⁵ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 182; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 19a ll. 14-16; ms. B, f. 21^r; ms. C, f. 12^v; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 53; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 76.

⁵⁶ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 182; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 19b ll. 23-26; ms. B, ff. 21^v-22^r; ms. C, f. 13^r; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 54; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 76.

termedio *usque ad advenientem diem*, «in vista del giorno imminente», che probabilmente deriva da un testo contaminato o corrotto.⁵⁷

(28) *Vis.* IV 1.3: rispetto al testo del Sinaiticus ἵνα με ἰσχυροποιήσῃ καὶ δῶ τὴν μετάνοιαν τοῖς δούλοις αὐτοῦ τοῖς ἐσκανδαλισμένοις, «affinché [il Signore] fortificasse me e facesse pentire i suoi servi caduti in errore», l'Athous aggiunge πᾶσι «tutti» prima di τοῖς δούλοις αὐτοῦ. La medesima variante, ritenuta interpolazione da Leutzsch, si incontra nella Vulgata *daret paenitentiam omnibus servis suis, qui scandalizati sunt* e nell'etiopico: **ከመ ፡ ያጽገዖሙ ፡ ወዩ ሀብሙ ፡ ንሕሓ ፡ ለከሩሎሙ ፡ አግብርቲሁ ፡ እለ ፡ አበሱ ፡**, «affinché fortificasse e concedesse la penitenza a tutti i suoi servi che hanno commesso peccati».⁵⁸

(29) *Vis.* IV 3.7: al termine della quarta *Visione* la signora scompare e appare a Erma una nube o un fragore. Il Sinaiticus tramanda «nube» (νέφος γὰρ ἐγένετο, così anche la Palatina *nebula*), l'Athous «fragore» (ψόφος γὰρ ἐγένετο, così anche la Vulgata *strepitus*). L'etiopico segue il secondo filone: **እሰመ ፡ ድግፀ ፡ ሰማዕኩ ፡**, «perché udii un fragore».⁵⁹

Da una ricognizione del comportamento della versione etiopica nei *loci critici* trattati si possono effettuare alcune osservazioni:

1) nei passi in cui il testo del papiro Bodmer si oppone a quello dei codici Sinaiticus e Athous (*Vis.* I 3.4, II 2.3, 2.4, 3.1, III 2.1, 8.5) l'etiopico segue sistematicamente questi ultimi. Discriminare tra concordanza in lezione buona o in innovazione non è spesso facile poiché scaturisce dalle scelte operate dai vari editori, di rado meccaniche per un testo come il *Pastore*.

2) in numerosi passi (*Vis.* I 1.1, 1.7, II 1.3, III 2.9, 3.5, 6.2) l'etiopico condivide il testo del Sinaiticus, del Bodmer e della versione Palatina; in altri, in numero minore (*Vis.* III 2.8, 4.1, 5.4), l'etiopico segue il testo dell'Athous e della Vulgata. Soltanto in un caso (*Vis.* III 7.3) è l'unica fonte a supportare il testo dell'Athous contro tutti gli altri.

⁵⁷ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 184; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 20a ll. 2-5; ms. B, f. 22^r; ms. C, f. 13^r; testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 54; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 78. Secondo Anna Vezzoni il testo della Palatina proverrebbe dal testo corto del Sinaitico (*Ibid.*, p. 248).

⁵⁸ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 184; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 20a ll. 16-18; ms. B, f. 22^r; ms. C, f. 13^r; testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 54; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 78.

⁵⁹ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 188; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 23a ll. 21-22; ms. B, f. 25^v; ms. C, f. 15^v; testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 57; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 82. Leutzsch predilige la lezione νέφος, «nube» del Sinaiticus (e della Palatina) perché spiegherebbe meglio, con tanto di congiunzione γάρ, il motivo per cui Erma non vede dove si allontana la signora.

3) l'etiopico non condivide mai le omissioni del filone breve imputabili a omeoteleuto (*Vis.* III 1.5-6, 2.9, 12.2).

4) in cinque *loci critici* tra la fine della terza *Visione* e la quarta *Visione* (*Vis.* III 12.2, 13.4, IV 1.1, 1.3, 3.7) il testo etiopico si schiera sistematicamente e senza ripensamenti con il *textus longior* dell'Athous e della versione Vulgata. Solo il primo esempio può essere imputato a omeoteleuto delle altre tre fonti.

Il quadro offerto è contraddittorio ma un dato sembra imporsi con chiarezza: la progressiva e irreversibile deriva del modello testuale dal filone breve rappresentato nel greco dal Sinaiticus a quello lungo dell'Athous. Il punto di svolta è costituito dai capitoli centrali della terza *Visione* (l'ultima concordanza con il Sinaiticus, il Bodmer e la Palatina è in corrispondenza di *Vis.* III 6.2). La deviazione è certamente ascrivibile a un processo di contaminazione del modello greco della versione etiopica, o di un suo capostipite. Che ciò non costituisca di per sé un fenomeno singolare è provato dal fatto che *tutte* le fonti del *Pastore* tradiscono tracce più o meno marcate di trasmissione orizzontale. Tuttavia, c'è da chiedersi se la particolare configurazione del fenomeno non autorizzi la seguente ricostruzione: si può ipotizzare che il capostipite greco della versione etiopica fosse originariamente portatore di un *textus brevior* affine a quello del Sinaiticus (ma non del Bodmer, con il quale vi sono scarsi punti di contatto esclusivi), e che in un secondo tempo avesse ospitato glosse e annotazioni da parte di un correttore che aveva a disposizione un testimone appartenente allo schieramento del codice atonita. Il correttore responsabile della contaminazione avrebbe collazionato la seconda fonte testuale non dal principio dell'opera ma da un determinato punto della terza *Visione*, o comunque avrebbe condotto la sua collazione con maggior scrupolo o con sistematicità solo nella seconda parte delle *Visioni*. Che i codici antichi, non solo biblici, beneficiassero di estensive revisioni, frutto di collazioni su manoscritti diversi, non è d'altronde una eventualità teorica ma è fisicamente certificato: lo stesso codice Sinaiticus ospitò nel corso della sua storia numerose correzioni operate da più mani in tempi diversi e ben riconoscibili ancora oggi.⁶⁰ Di conseguenza, se è vero che il modello greco da cui scaturì la versione etiopica è

⁶⁰ Come si è visto al cap. I, 2. a, dei tre copisti A, B e D generalmente riconosciuti come autori del Sinaiticus è B, responsabile dei libri dei «Profeti» veterotestamentari oltre che del *Pastore*, il più sciatto e inesperto (Milne-Skeat, 1938, p. 54). Egli a volte corregge se stesso, e non sempre con successo, molto frequentemente è corretto dagli altri due copisti A e D, in altri casi da un'altra mano denominata C^a o S^c. È C^a il revisore più interessante perché i suoi interventi, riconoscibili per il tipo di inchiostro marrone chiaro e per i suoi tratti paleografici, attingono senz'altro a una fonte testuale vicina allo schieramento dell'Athous e della Vulgata (Milne-Skeat, 1938, p. 46).

nella prima parte delle *Visioni* maggiormente affine al (o quantomeno non incompatibile con il) «filone breve» e nella seconda al «filone lungo», si è tentati di aggiungere che l'affinità con il «filone breve» nasce per appartenenza genealogica, quella al «filone lungo» per contaminazione. La ricostruzione è ovviamente congetturale, ma a una ipotesi diversa, ovvero la primitiva appartenenza al «filone lungo» e la successiva importazione di varianti dal «filone breve», osterebbe la natura stessa della *varia lectio* che sottostà alla polarizzazione tra i due filoni: lo schieramento dell'Athous e della Vulgata s'identifica infatti per ampliamenti testuali altrove assenti,⁶¹ e sarebbe più oneroso sospettare che un correttore, operando su un testimone originariamente provvisto di tali espansioni, decidesse in modo deliberato di eliminarne secondariamente un buon numero perché assenti in un'altra fonte testuale. Opererebbe qui, in altre parole, nient'altro che un riflesso del noto assioma *lectio brevior potior*.

La lettura proposta si allinea a quanto già suggerito da Alberto Carlini a proposito dell'appartenenza dell'etiopico allo schieramento del Sinaiticus, del Bodmer e della Palatina,⁶² pur con le doverose precisazioni che la già vista serialità di convergenze con il raggruppamento opposto implica. Gli studiosi si sono già interrogati sul legame tra il Sinaiticus e la Bibbia etiopica. Il rapporto con il sontuoso codice del monastero di Santa Caterina è stato discusso per il Nuovo Testamento, o meglio per un campione limitato di evidenze testuali, senza tuttavia pervenire a risultati risolutivi: confrontando una selezione di varianti desunte dai primi due capitoli del «Vangelo di Marco», Rochus Zuurmond ha stabilito che la correlazione tra la versione etiopica e il Sinaiticus è, con il valore di 33 su una scala di 100 convergenze, la più bassa all'interno

⁶¹ Tra quelli che l'etiopico condivide: «molte altre pietre intorno alla torre» in *Vis.* III, 2.8, «circa la rivelazione» in *Vis.* III, 13.4, «come prefigurazione della prova futura» in *Vis.* III, 14.1, «tutti» in *Vis.* III, 14.3. Quelli assenti in etiopico sono: «prendilo – disse – e me lo restituirai» in *Vis.* II, 1.3, «dalla via» in *Vis.* III, 2.9, «sei curioso circa le Scritture» in *Vis.* III, 3.5, «pietre» in *Vis.* III, 6.2 e «e non sono uniti ai santi; per questo sono inutili» alla conclusione del medesimo versetto.

⁶² «Come si vede, la versione etiopica (sec. VI, E) milita quasi sempre con B S L² [= versione Palatina] contro A L¹ [= versione Vulgata] e non è sorprendente che il testo greco su cui fu condotta risulti affine a quello di S; affinità che con il *Sinaitico* mostra p.es. anche il testo della versione etiopica della «Apocalisse». Ma E, a parte le comuni difficoltà di ricostruzione del modello greco da una versione, è spesso un testimone sfuggente, perché il traduttore ama parafrasare e abbreviare il testo in diversi punti e richiede un ulteriore studio» (Carlini, 1991, p. 21). Alle parole di Carlini è opportuno aggiungere che non pochi dei luoghi parafrasati o abbreviati della versione gəʾəz si sono rivelati, alla luce della maggiore documentazione manoscritta oggi disponibile, essere non già responsabilità del traduttore ma frutto di guasti interni alla tradizione etiopica stessa.

dello spettro di testimoni greci utilizzato a scopo comparativo.⁶³ Ulteriori corrispondenze con il tipo testuale del Sinaiticus sono state evidenziate all'interno del «Vangelo di Matteo» per le correzioni che il tipo testuale B (testo dalla storia complessa, di difficile datazione e non inverosimilmente di età medievale) conduce sul più antico testo di tipo A.⁶⁴ La recente edizione degli «Atti degli Apostoli» da parte di Curt Niccum ha evidenziato che il tipo A è molto simile al testo alessandrino, rappresentato appunto, tra gli altri, dal Sinaiticus.⁶⁵ Più fortunato è stato l'esame condotto da Joseph Schäfers più di un secolo or sono sul libro di «Geremia». L'esame portò lo studioso tedesco a dichiarare che «zum Typus des Sinaiticus \aleph aber, und zwar \aleph^* (\aleph erster Hand) steht der Al-täthiope in nächster Verwandtschaftsbeziehung».⁶⁶ Una ulteriore convergenza è stata identificata da Gianfranco Fiaccadori per il «Salmo 47».⁶⁷ In generale, tuttavia, il nesso con l'Antico Testamento etiopico è stato indagato con minor zelo.

Nel complesso la questione della dipendenza dei libri biblici da tale o tal'altra famiglia testuale greca è ancora lungi dall'essere stata affrontata in modo esaustivo, e non in ultima ragione per l'assenza – *annosa quaestio* – di edizioni critiche affidabili, soprattutto in campo veterotestamentario. Benché molto resti da fare anche nel caso degli studi biblici in contesto etiopico, appare tuttavia difficilmente confutabile quanto la documentazione ha finora suggerito, ovvero che «individual books were based on different textual types».⁶⁸

2. b. – *Precetti e Similitudini*

Come è noto, la tradizione testuale disponibile per il ristabilimento della seconda parte dell'opera è parzialmente diversa dalla precedente: il Sinaiticus

⁶³ Zuurmond, 1989, I, p. 130.

⁶⁴ Zuurmond, 2001, p. 39. Il testo A del «Vangelo di Matteo», di origine aksumita e ascendenza greca, è basato sui due vangeli di Abba Gärīma, manoscritti di datazione notoriamente controversa ma certamente anteriori al XIII sec.; il testo di B si basa sull'Evangelionario trecentesco di Däbrä Maryam (= Ṭānāsee 59; *ibid.*, p. 33).

⁶⁵ Lo studioso ha inoltre proposto che il testo etiopico risalga al tardo IV sec., cfr. Niccum, 2014, p. 35.

⁶⁶ Schäfers, 1912, pp. 156-157. La tesi è accolta anche da Joseph Ziegler, con i dovuti distinguo resi necessari dalla presenza di *lectiones singulares* del Sinaiticus non condivise dal «Geremia» etiopico (Ziegler, 1976, pp. 31ss). Sull'argomento si veda Knibb, 1999, p. 20-21, n. 1.

⁶⁷ L'incipit del salmo መግሌት ፡ (መዝሙር ፡) ዘደቂቀ ፡ ቆሬ ፡, in cui la nota genitivale è espressa semplicemente per apposizione, concorda infatti con Ωιδὴ ψαλμοῦ τοῖς υἱοῖς Κορε, *lectio singularis* del Sinaiticus (Fiaccadori, 2003, p. 249).

⁶⁸ Knibb, 1999, p. 21.

è preservato in modo imperfetto, benché gli scavi filologici abbiano consentito di recuperare porzioni crescenti del *testis*; il papiro Bodmer è sostituito dalla testimonianza importante del papiro Michigan; infine, una quantità di passi è nota da frammenti papiracei, da un florilegio bizantino, da citazioni patristiche e lacerti in altre lingue. È offerta nelle pagine seguenti una selezione di passi significativi di *Precetti* e *Similitudini*. Anche nella seguente rassegna il testo etiopico è ricostruito ecdoticamente sulla base di tutti i testimoni disponibili, e non corrisponde perciò in ogni suo punto a quello pubblicato da Antoine d'Abbadie nel 1860.

(1) *Mand.* II 6: stavolta è il Sinaiticus a preservare un testo *longior*: ὁ οὖν διδούς ἀθῶός ἐστιν· ὡς γὰρ ἔλαβεν παρὰ τοῦ κυρίου τὴν διακονίαν τελέσαι, ἀπλῶς αὐτὴν ἐτέλεσεν μὴ διακρίνων τίτι δῶ ἢ μὴ δῶ, «colui che dà è immune [dal castigo]: come ha infatti ricevuto dal Signore di compiere un servizio, così lo compie con semplicità, senza distinguere a chi dare e a chi no». L'Athous omette τελέσαι, ἀπλῶς αὐτὴν, così come il modello soggiacente il testo della Vulgata (*qui autem dat, innocens erit. Sicut enim accepit a Domino, ministerium consummavit nihil dubitando cui dare cui non dare*) e la Palatina (*ille autem qui dat innoxius erit, cum enim hoc ministerium, quod a Domino accipitur, simpliciter apud Deum gestum fuerit*). L'etiopico ወግቢሰ ፡ ንጹሕ ፡ ውእቱ ፡ እስመ ፡ በከመ ፡ ነሥእ ፡ እምእግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ይግበር ፡ መልእክተ ፡ ከግሁ ፡ ገብረ ፡ በስፋሕ ፡ ልብ ፡ እንዘ ፡ ኢይፈልጥ ፡ ወኢይብል ፡ ለዝንቱሰ ፡ እሁብ ፡ ወለዝኩ ፡ ኢይሁብ ፡, «chi dona invece è puro, perché come ha ricevuto da Dio di compiere un servizio così agisce con cuore sincero, senza distinguere né dire: a questi do e a quegli non do», è prossimo al testo del Sinaiticus.⁶⁹

(2) *Mand.* IV 1.2: *lectio singularis* del codice atonita, che, in corrispondenza dell'inizio del versetto ἐὰν γὰρ αὕτη ἡ ἐνθύμησις ἐπὶ καρδίαν σου ἀναβῆ, «se questo desiderio sale in cuor tuo», dopo ἡ ἐνθύμησις aggiunge ἡ πονηρά, «malvagio». Il resto della tradizione segue invece il Sinaiticus (per esempio la Vulgata *si enim haec cogitatio in corde tuo ascenderit, Palatina quodsi huiusmodi desideria in cor tuum penetraverint*) incluso l'etiopico ወእመሰ ፡ ዝኩ ፡ ኅሊና ፡ መጽእ ፡ ውስተ ፡ ልብከ ፡, «se quel pensiero ti giunge nel cuore».⁷⁰

(3) *Mand.* XII 3.4: passaggio significativo dell'etiopico, che pone qui la conclusione dei dodici *Precetti* e principia la sezione delle *Similitudini* con

⁶⁹ Testo greco in Leutsch, 1998, pp. 192-194; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 25b ll. 4-9; ms. B, f. 28^r; ms. C, ff. 17^{r-v}; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 58; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 86 (testo) e p. 251 (commento).

⁷⁰ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 196; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 27a ll. 10-12; ms. B, f. 30^r; ms. C, f. 18^v; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 59; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 90.

l'indicazione **ΦΡΟΥΥ : ΑΛΦΟΥΔ #**, «inizio delle *Similitudini*». La lezione ha un suggestivo parallelo nel solo codice Athous, il quale trasmette nel medesimo punto la lezione Ἀρχή, «inizio». Sulle implicazioni del passo si veda anche il cap. IV, 9. a.⁷¹

(4) *Sim.* V 1.3: ἀλλ' ἐγὼ σε διδάξω τί ἐστὶν νηστεία δεκτὴ καὶ πλήρης τῶ κυρίῳ. Ναί, φημί, κύριε, μακάριόν με ποιήσεις ἐὰν γνῶ τὴν νηστείαν τὴν δεκτὴν τῶ θεῷ, «ma io ti insegnerò qual è il digiuno completo e accetto al Signore». 'Sì – dico – mio signore: mi renderai felice se conoscerò il digiuno accetto a Dio'».

La risposta di Erma all'angelo che vuole insegnargli il digiuno utile è presente nel papiro Michigan 129, nel papiro Hamburg 24 e nelle versioni Palatina e copta sahidica, ed è ritenuta genuina dagli editori. Manca tuttavia nel codice Athous, nella Vulgata (che legge *sed ego te docebo, quod est ieiunium plenum acceptumque Domino. Audi*) e, secondo il testo finora noto, anche nell'etiopico.⁷² La preziosa testimonianza del ms. EMMML 8508 (= C) permette ora di risarcire un guasto verosimilmente dovuto a omeoteleuto del *codex unicus* Paris, BnF Éth. Abb. 174 (= A), la fonte su cui si erano finora basati gli editori. È così possibile ristabilire il testo etiopico come segue: **ወባሕቱ ፡ እነ ፡ እሜህረክ ፡ ጾመ ፡ ኅሩዩ ፡ ወእቢሎ ፡ እግዚእ ፡ ብጹዕ ፡ ረሰይከኒ ፡ ለእመ ፡ አለበውከኒ ፡ ውእቱ ፡ ጾም ፡ ኅሩይ ፡ ወይቢሊኒ ፡ ስማዕ #** «ma io ti insegnerò il digiuno ben accetto'. Gli dissi: 'signore, mi renderai beato se mi farai comprendere il digiuno ben accetto'. Mi disse: 'ascolta'». ⁷³ Di conseguenza, non solo la versione etiopica si scopre congruente con il testo del papiro Michigan, del copto e della Palatina, ma, manifestando in uno dei suoi rami una corruttela di matrice indubbiamente poligenetica, ricapitola al suo interno la *varia lectio* dell'intera tradizione.

(5) *Sim.* V 4.3: l'angelo prende la parola e si prepara a illustrare a Erma la parabola della vigna e del servo reso coerede. Il greco attesta due varianti, una più breve (ὁ δὲ πάλιν λέγει μοι, «di nuovo mi dice» del papiro Michigan), accolta a testo da Leutzsch, e l'altra più lunga (ὁ δὲ πάλιν ἀπεκρίθη μοι λέγων, «di nuovo mi rispose, dicendo» dell'Athous e della Vulgata, *respondit mihi*

⁷¹ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 238; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 46a l. 21; ms. B, f. 49^v; ms. C, f. 33^v.

⁷² Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 254. Leutzsch, basandosi sul testo edito in d'Abbadie, 1860, p. 53a l. 14, assimila l'etiopico all'atonita e alla Vulgata in apparato. Il testo della Vulgata è in Tornau–Ceconi, 2014, p. 80; quello della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 138.

⁷³ Testo etiopico dal ms. C, ff. 38^{v-v}; il ms. B è lacunoso a causa della perdita di un fascicolo centrale.

rursus dicens). L'etiopico **ወደቤሊኒ ፤**, «e mi disse», propende per la variante più breve.⁷⁴

(6) *Sim.* VI 2.1: l'angelo della penitenza indica a Erma l'angelo della disolutezza: *Λέγει μοι Βλέπεις, φησίν, τὸν ποιμένα τοῦτου;*, «mi dice: 'vedi questo pastore?'». Solo il papiro Michigan e la Palatina hanno il pleonastico *φησίν* (Palatina: *inquit*), in genere stampato dagli editori: lo omettono l'Athous, la Vulgata (*ait mihi: 'vides hunc pastorem?'*) e l'etiopico **ወደቤሊኒ ፤ ንጉሥጥ ፤ ዝኖላዌ ፤**, «e mi disse: 'vedi questo pastore?'».⁷⁵

(7) *Sim.* VI 3.3: l'angelo del castigo è un pastore selvaggio che *παραλαμβάνει οὖν τοὺς ἀποπλανωμένους ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ πορευθέντας ταῖς ἐπιθυμίαις τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ τιμωρεῖ αὐτούς, καθὼς τις ἄξιός ἐστιν, δειναῖς καὶ ποικίλαις τιμωρίαις*, «prende a sé coloro che hanno errato lontano da Dio e camminano nei desideri di questo mondo, e li punisce, ciascuno quanto merita, con diversi terribili castighi». Così il testo del Michigan, che Leutzsch ritiene superiore, ma il codice Athous, il *Florilegium patristicum* del ms. Paris, Gr. 1143 e le versioni latine esibiscono la variante più estesa *ταῖς ἐπιθυμίαις καὶ ἀπάταις τοῦ αἰῶνος τούτου* («nei desideri e nei piaceri di questo mondo», cfr. Vulgata *desideriis ac voluptatibus saeculi huius*, Palatina *desideriis ac voluptatibus seculi huius*). L'etiopico **ወ-ሰተ ፤ ፍ-ት-ወተ ፤ ንጢአቱ ፤ ለዝ ፤ ዓለም ፤**, «nel desiderio del peccato di questo mondo» condivide l'endiadi delle diverse fonti ma è a modo suo isolato, esibendo un nesso genitivale in luogo della paratassi delle altre fonti.⁷⁶

(8) *Sim.* VI 4.1: l'angelo spiega a Erma che i lussuriosi vengono puniti per un tempo identico a quello che trascorsero nel traviamiento. Il commento di Erma, che afferma: «per pochissimo, signore, – dissi – sono tormentati», è stato ricostruito per congettura da Wilhelm Hollenberg come *ἐλάχιστον, φημί, κύριε, βασανίζονται*. Esso riposa sulla testimonianza della Vulgata *et dixi ei: 'exiguum – inquam – cruciantur'* e della Palatina *et dixi: multum exiguum*

⁷⁴ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 260; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 55a l. 6; ms. C, f. 40^v; il ms. B è lacunoso a causa della perdita del fascicolo centrale. Testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 83; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 144.

⁷⁵ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 268; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 57a l. 1; ms. B, f. 51^v; ms. C, f. 41^r (il testo è più lungo a causa della ripetizione di una frase originata da errore di lettura del copista); testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 86; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 150.

⁷⁶ Testo greco in Leutzsch, 1998, pp. 270-272; testo del *Florilegium patristicum* in Bandini, 2000, p. 115; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 58a ll. 14-15; ms. B, f. 53^r; ms. C, f. 42^r (che esibisce la seguente variante: **ወ-ሰተ ፤ ፍ-ት-ወተ ፤ ንጢአት ፤ ዘዝዓለም ፤**); testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 88 (la recente edizione relega in apparato la variante *mundi* stampata in precedenza); testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 152.

domine cruciantur’, ed è accolto da tutti gli editori fino a Martin Leutzsch. Di contro, l’Athous e il Michigan omettono la frase presumibilmente originaria, forse per omeoteleuto di βασανίζονται, «sono tormentati» che conclude la frase immediatamente precedente. Da alcuni anni però gli studiosi dispongono di una porzione del *Florilegium Patristicum* che ripara il luogo corrotto con la lezione οὐκ ἰκανόν φημί, κύριε, χρόνον βασανίζονται, «signore, non sono tormentati per un tempo sufficiente – dissi». ⁷⁷ La testimonianza del *Florilegium* conforta le due tradizioni latine e riapre la questione sull’autenticità o meno della ricostruzione proposta. L’etiopico, trådito dal solo ms. EMMML 8508, che fortunatamente recupera una lunga porzione di testo lacunosa negli altri due testimoni (*Sim.* VI 3.4-4.4), condivide l’omissione del codice atonita e del Michigan. ⁷⁸

(9) *Sim.* VII 4: Ἄλλ’ ἰδοῦ, φημί, κύριε, μετανεοήκασιν ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν. Οἶδα, φησί, κἀγὼ ὅτι μετανεοήκασιν ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν. τῶν οὖν μετανοοῦντων, φησίν, δοκεῖς τὰς ἁμαρτίας εὐθὺς ἀφίεσθαι, «‘ma vedi, signore – dico – che si sono pentiti con tutto il cuore’. ‘So anche io – dice – che si sono pentiti con tutto il loro cuore. Ritieni che i peccati di coloro che si pentono siano rimessi subito?’».

Il testo dell’Athous è confortato dal *Florilegium patristicum*, dalla Vulgata e dalla Palatina. Per converso, il papiro Michigan e il Sinaiticus omettono οἶδα φησί κἀγὼ ὅτι μετανεοήκασιν ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν, con buona probabilità per omeoteleuto dovuto ai due ἐξ ὅλης καρδίας αὐτῶν, «con tutto il loro cuore» consecutivi. L’etiopico ወእቤሎ ፡ ናሁኬ ፡ እግዚአብሔር ፡ ነስሐ ፡ እምኩሉ ፡ ልቦሙ ፡ ወይቤላኒ ፡ አአምር ፡ አሂ ፡ ከመ ፡ ነስሐ ፡ ዘስሐ ፡ እንከ ፡ ይመስለኩ ፡ በጊዜሁ ፡ ይትገደግ ፡ ሎሙ ፡ ጎጠአቶሙ ፣, «gli dissi: ‘ecco, signore, si sono pentiti con tutto il loro cuore’. Mi disse: ‘lo so anch’io che si sono pentiti. Ti sembra dunque che i peccati di coloro che si sono pentiti vengano subito rimessi?’» si trova in una posizione intermedia: coerente con il testo lungo dell’Athous e delle latine (e tanto basta a escludere una affinità con il Michigan e il Sinaiticus o una indipendente omissione per omeoteleuto), omette però «con tutto il loro cuore». ⁷⁹

⁷⁷ Bandini, 2000, p. 122.

⁷⁸ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 272; testo etiopico dal ms. C, ff. 42^v-43^r. I mss. A e B contengono una lacuna per verosimile omeoteleuto, cfr. cap. IV, 9. b. Il testo della Vulgata è in Tornau–Ceconi, 2014, p. 88; quello della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 154.

⁷⁹ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 278; il testo del Sinaiticus, recuperato nella porzione in questione da uno dei fogli ritrovati nel 1975 nel monastero di Santa Caterina, è recentemente edito in Ceconi, 2011-2012, p. 122. Il testo etiopico è stampato in d’Abbadie, 1860, p. 60b ll. 15-20, dal ms. A; ms. B, f. 55^r; ms. C, ff. 44^v-45^r; testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 90; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 158.

(10) *Sim.* VIII 1.10: il breve versetto ἔτεροι δὲ ἐπεδίδουν τὰς ῥάβδους χλωρὰς μὲν σχισμὰς δὲ ἐχούσας· καὶ οὗτοι χωρὶς ἰστάνοντο, «altri consegnavano i ramoscelli verdi con delle fessure; anche costoro erano messi in disparte» è attestato nel papiro Michigan, nel Sinaiticus e nella Palatina (*alii porrigebant virgas suas virides scissuras habentes, et hi segregatur*), ma manca nell’Athous e nella Vulgata, molto probabilmente per omeoteleuto di ἔτεροι, «altri» che apre sistematicamente i versetti 7-18 del capitolo. L’etiopico preserva correttamente il testo ritenuto originario: **ወመጠወ ፡ ካልአን ፡ አብትሪ ሆሙ ፡ እንዝ ፡ ሐመልሚላት ፡ ወንቅዑተ ፡ ቦን ፡ ወእሙንቱሂ ፡ እንተ ፡ ባሕቲቶሙ ፡ ቆሙ ፡ ።**, «e altri consegnavano i propri ramoscelli verdi e avevano fessure; e anche costoro restavano in disparte».⁸⁰

(11) *Sim.* VIII 2.5: l’angelo istruisce il pastore su come licenziare gli uomini a seconda dei rami che essi consegnano. Al testo del Michigan *κατανόησον δὲ τὰς ῥάβδους αὐτῶν ἐπιμελῶς καὶ οὕτως ἀπόλυσσον*, «osserva i loro rami con attenzione e così congedali», solitamente accolto, l’Athous fa seguire il pleonastico *ἐπιμελῶς δὲ κατανόησον*, «esamina con cura». La stessa appendice si incontra nella Vulgata *consideratis prius virgis eorum. Diligenter, tamen, ne quis te fallat, considera*, nella Palatina *consideratis diligenter prius virgis eorum, sed vide ne quis te fallat* nell’etiopico **ጠይቅ ፡ ባሕቲ ፡ አብትሪሆሙ ፡ ወኢታስትት ፡ ወእምዝ ፡ ጠይቀክ ፡ ባሕቲ ፡ ፈንዎሙ ፡**, «ma guarda con cura i loro rami e non essere negligente e dacché [li] avrai guardati con cura inviali». Il Sinaiticus è qui lacunoso.⁸¹

(12) *Sim.* VIII 5.1: *Εἶτα ἐπεδίδουν οἱ χλωρὰς μὲν ἔχοντες, σχισμὰς δὲ ἐχούσας*, «poi consegnarono coloro che avevano [i ramoscelli] verdi con le fessure». Così il Michigan e il frammento papiraceo di Ossirinco 3527 (P.Oxy 50.3527, III sec.), ma le altre fonti testuali esplicitano «ramoscelli»: Athous *οἱ τὰς ῥάβδους χλωρὰς μὲν ἔχοντες*, Vulgata *deinde porrexerunt qui habuerant virides quidem virgas, sed scissuras habentes*, Palatina *illim etiam qui virides scissurasque habentes virgas habuerunt, hi omnes virides tradiderunt*, etiopico

⁸⁰ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 280; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 62b ll. 21-24; ms. B, f. 57^r; ms. C, f. 46^r; per la Vulgata, cfr. Tornau–Cecconi, 2014, p. 90; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 160.

⁸¹ Testo greco in Leutsch, 1998, pp. 282-284; sulla testimonianza del Sinaiticus (che qui *vacat*) si veda Cecconi 2011-2012, p. 124; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 64a ll. 24-25; ms. B, f. 58^v; ms. C, f. 47^r; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 93; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 162.

ወእምዝ ፡ መጠዉ ፡ እለ ፡ ሐመልሚላት ፡ ኣብትሪሆሙ ፡ ወቦን ፡ ንቅዑተ ፡, «poi consegnarono quelli i cui rami [erano] verdi e avevano fessure».⁸²

(13) *Sim.* VIII 10.2: di quanti consegnarono i ramoscelli verdi ma con le punte secche e le fessure, τινές δὲ ἐξ αὐτῶν ἐδιψύχησαν, τινές δὲ διψυχήσαντες διχوستασίας μείζονας ἐποίησαν, «alcuni di essi dubitarono, altri dubitando causarono grandi discordie». Così Athous, cui fa eco la Vulgata *quidam autem ex his evaserunt dubii; quidam adiecerunt ad dubiam mentem etiam dissensionem movere*. Il papiro Michigan omette τινές δὲ διψυχήσαντες, «alcuni dubitando», e su quest'ultimo si allinea anche l'etiopico: **ወቦ ፡ እምኔ ሆሙ ፡ እለ ፡ ናፈቁ ፡ ወእንተ ፡ ተበቢ ፡ ኃእዘ ፡ ንብሩ ፡**, «e vi sono alcuni di essi che hanno dubitato e hanno causato le più grandi dispute».⁸³

(14) *Sim.* IX 1.3: l'angelo della penitenza esorta Erma con le parole δεῖ δέ σε παρ' ἐμοῦ ἀκριβέστερον πάντα ἰδεῖν, «bisogna che tu veda ogni cosa da me con maggior attenzione». Con il testo del Michigan, ritenuto primitivo dagli editori, concorda la Vulgata *sed oportet te omnia diligenter videre* ma non l'Athous, che ha μαθεῖν, «imparare» in luogo di ἰδεῖν, e così significativamente pure la Palatina legge *oportet enim te diligentius omnia a me discere*, che qui si divarica dalla più antica versione latina. Contrariamente a quanto riporta in apparato Leutsch, l'etiopico **ወሀለወክ ፡ ጥዩቀ ፡** (ma l'EMML 8508 legge **ተጠየቅ ፡) ትርኢይ ፡ ኩሎ ፡**, «e conviene che tu guardi ogni cosa con attenzione», non segue affatto l'Athous e la Palatina, anzi li isola e corrobora il testo del Michigan.⁸⁴

(15) *Sim.* IX 2.7: il capitolo si chiude con le seguenti raccomandazioni dell'angelo: πάντα δέ σοι ἐγὼ δηλώσω, ὅσα εἰάν σοι δεῖξω. ἔμβλεπε οὖν τοῖς

⁸² Testo greco in Leutsch, 1998, p. 298; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 67b ll. 17-19; ms. B, f. 62^r; ms. C, f. 49^v; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 95; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 166.

⁸³ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 298; testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, pp. 72b l. 27 - 73a l. 1; ms. B, f. 67^r; ms. C, f. 53^v; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 100; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 174.

⁸⁴ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 300. L'editore ha seguito la traduzione *et oportet te exacte omnia ab eo discere* in d'Abbadie, 1860, p. 160, che in questo punto non è affatto fedele al testo. Una certa tendenza, non esente da rischi per i filologi classici che non hanno accesso al testo gəʿəz, ad armonizzare quest'ultimo al greco è stata rilevata in passato da Robert Beylot («la traduction latine est souvent plus fidèle au grec qu'à l'éthiopien», Beylot, 1993, p. 234) e Gianfrancesco Lusini («la traduction de d'Abbadie exalte les correspondances entre le grec et l'éthiopien au-delà de l'évidence du texte», Lusini, 2001a, p. 234), e il passo in questione ne costituisce un esempio rappresentativo. Testo etiopico dal ms. A in d'Abbadie, 1860, p. 74b ll. 10-11; ms. B, f. 69^r; ms. C, f. 54^r; testo della Vulgata in Tornau-Cecconi, 2014, p. 101; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 176.

λοιποῖς (testo atonita), «io ti spiegherò tutto ciò che ti mostrerò. Guarda il resto». Il papiro Michigan omette ἐγὼ δηλώσω ὅσα ἐάν σοι, «io ti spiegherò tutto», e così pure la Palatina ‘*ego enim tibi omnia demonstrabo*’. *Et iterum ait mihi: ‘aspice nunc et caetera’*, ma a schierarsi con l’Athous sono sia la Vulgata *ego autem tibi cuncta monstrabo, quaecumque ostendero*, sia il copto, sia l’etiopico ሱሉ፡ ዘአርአይኩከ፡ አነ፡ አየድዐከ፡ ርአ፡ እንከ፡ ዘንተ ።, «tutto ciò che ti ho mostrato io te l’ho esposto: bada dunque a ciò».⁸⁵

(16) *Sim.* IX 14.5: il testo accolto riposa sull’Athous ἄκουε, φησί· τὸ ὄνομα τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ μέγα ἐστὶ καὶ ἀχώρητον, καὶ τὸν κόσμον ὅλον βαστάζει, «ascolta – dice – il nome del Figlio è grande, infinito e sostiene tutto il mondo». L’ultima frase è καὶ ὅλον τὸν κόσμον αὐτὸ ἐστὶ βαστάζων nel Sinaiticus (cfr. Vulgata *audi – inquit – nomen filii dei magnum et immensum est, et totus ab eo sustentatur orbis*). L’etiopico ወይቤሊኒ፡ ስማዕ፡ ዐቢይ፡ ውእቲ፡ ስሙ፡ ለወልደ፡ እግዚአብሔር፡ ወሱሉ፡ ያገምር፡ ወይጸውር፡ ኩሉ፡ ዓለም፡, «mi disse: ‘ascolta, è grande il nome del Figlio di Dio, racchiude ogni cosa e sostiene tutto il mondo’», segue invece il testo dell’Athous.⁸⁶

Quale lettura offre l’insieme dei dati di cui si dispone? Con l’eccezione dei due *loci critici* tratti dai *Precetti* (*Mand.* II 6, IV 1.2), in cui l’etiopico si schiera con il Sinaiticus contro l’Athous (ma il secondo ha ben scarso valore, essendo una *lectio singularis* di quest’ultimo), in generale il quadro resta poco unitario: la versione etiopica si allinea a volte con il testo del papiro Michigan (*Sim.* V 1.3, VIII 1.10 per omeoteleuto dell’Athous, VIII 10.2, IX 1.3), più frequentemente con il testo atonita (*Mand.* XII 3.4, *Sim.* VI 2.1, VII 1.4, VIII 2.5, 5.1, IX 2.7, 14.5). Al di là della genuinità o meno delle lezioni trādite, l’apporto più significativo del testo ḡəʿəz è che la ripetuta concordanza con l’Athous (risalente, come si è visto, al XIV-XV sec.) scagiona le varianti comuni ai due *testes* dall’essere considerate adulterazioni di quel Malachia con cui si identifica il copista dell’Athous (cfr. cap. I, 2. a). Costui, generalmente invocato come autore di numerose *lectiones singulares* del codice greco, non faceva in realtà altro che copiare varianti del suo antigrafo. Poiché la traduzione della versione etiopica è da collocarsi tra il IV e il VI sec., tali varianti do-

⁸⁵ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 304; testo etiopico dal ms. A in d’Abbadie, 1860, p. 76b ll. 20-22; ms. B, f. 71^v; ms. C, f. 56^r; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 103; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 180.

⁸⁶ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 328; il testo del Sinaiticus per il passo in esame è stato recuperato in seguito alla fortunosa scoperta di due fogli nel monastero di Santa Caterina nel 1975 ed è edito in Cecconi 2011-2012, p. 127. Il testo etiopico è stampato in d’Abbadie, 1860, p. 90b ll. 14-17 dal ms. A; ms. B, f. 85^v; ms. C, f. 66^v; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 113; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 200.

vevano di necessità già circolare in Egitto nella tarda antichità,⁸⁷ confermando il quadro dinamico e complesso che caratterizza la diffusione dell'opera ermitiana nella regione soggetta al Patriarcato di Alessandria.

⁸⁷ La somiglianza dell'etiopico con il testo atonita era stata già rilevata quasi un secolo fa da Cuthbert Turner, il quale suggeriva in via ipotetica una discendenza egiziana anche per l'Athous (Turner, 1920). Di «filone tradizionale» comprensivo di Athous ed etiopico (oltre ad altre fonti come il *Florilegium patristicum*) argomenta anche Bandini, 2000, p. 119, con discussione di passi probanti.

La tradizione manoscritta

1. – Premessa

Il *Pastore* etiopico è trasmesso da un numero sostanzialmente esiguo di testimoni. Le copie manoscritte attualmente conosciute sono sei, ma soltanto tre sono rilevanti dal punto di vista della critica testuale. Di questi tre testimoni due provengono dal celebre convento stefanita di Gundä Gunde (o Däbrä Garzen, °Agamä, Təgray),¹ il terzo dall'altrettanto rilevante monastero di Ṭana Qirqos (Däbrä Tabor, Bägemdər).² Entrambe le istituzioni sono note per essere

¹ Si veda la voce “Gundä Gunde. History” in EAe, vol. II (2005), pp. 917b-919a (a c. di R. Beylot – Red.), con indicazioni sulla bibliografia precedente. Il monastero è anche noto con i nomi di Däbrä Garzen (o Gärzen) e Däbrä Kaswa, i quali indicavano possibilmente due insediamenti in origine distinti. Il sito è noto per essere il centro principale dei *däqiqä İstifanos*, o Stefaniti anche se, di fatto, il leader spirituale İstifanos (morto nel 1444) raggiunse Gundä Gunde solo dopo il 1434. Fondatore della chiesa principale, oggi dedicata al culto mariano, sarebbe stato invece Yəşhaq, uno dei primi seguaci di İstifanos (cfr. Taddesse Tamrat, 1966, p. 113; Ferenc, 1976, p. 244). Il monastero si trovò al centro dell'aspra controversia tra i dissidenti stefaniti e lo *aşe Zär'a Ya'qob*: fu incendiato nel 1452 circa e ricostruito grazie agli sforzi di Abäkäräzun, successore di İstifanos alla guida del movimento. Una seconda distruzione avvenne intorno all'anno 1500 sotto lo *aşe Na'od*. Nel XVI sec. l'area fronteggiò le massicce migrazioni di popolazioni Oromo e le devastazioni operate dai musulmani. La storia successiva del monastero, una volta riassorbito il carattere dissidente del movimento stefanita, è molto meno conosciuta, senz'altro anche a causa dell'ubicazione di difficile accesso. A oggi la comunità è molto ridotta: nel 2002 solo cinque monaci vivevano nel monastero.

² Si veda la voce “Ṭana Qirqos” in EAe, vol. IV (2010), pp. 857b-858b (a c. di V. Six), cui si rinvia per un ragguaglio bibliografico. Il monastero, situato sull'omonima isola del lago Ṭana, è considerato il più antico insediamento cristiano dell'area. Al luogo si rifanno numerose leggende: l'Arca dell'Allenza, portata ivi da Mənilək I, vi sarebbe rimasta seicento anni prima di essere collocata in Aksum Şayon; la chiesa, fondata nel IV sec. secondo il *Mäşhafä kidanä məhrät*, sarebbe stata dedicata al santo Qirqos dai re Abrəha e Aşbəha e costituirebbe perciò uno dei primi edifici di culto cristiani in Etiopia (vedi ora anche Pisani, 2015a, p. 172); vi sarebbe addirittura sepolto l'*abunä Sälama Käšate Bərhan* (ovvero Frumenzio), che secondo la tradizione nel IV sec. avrebbe propagato la luce della cristianità in Etiopia. La prima fonte storica sul sito è però il *Gädlä Yafqərännä Əgzi*?, edito da Isaac Wajnberg (Wajnberg, 1936). L'agiografia narra la vita di Yafqərännä Əgzi?, santo evangelizzatore dell'area del lago Ṭana e

depositarie di estensive collezioni librerie, costituite da esemplari manoscritti antichi e pregevoli in un numero che si aggira nell'ordine di grandezza delle centinaia di unità.³ Le tre copie non considerate ai fini della presente edizione per motivi esposti in seguito si trovano attualmente ad Addis Abeba, due presso il National Archive and Library Agency (NALA)⁴ e una presso lo Institute of Ethiopian Studies (IES)⁵.

morto nel 1367. L'agiografia prova che una comunità cristiana doveva già esistere a Tana Qirqos agli inizi del XIV sec., ma alcuni elementi narrativi (per es. il fatto che a Yafqərännä Ǝgzi⁹ è proibito l'accesso all'isola senza il permesso del governatore del Goğğam, cfr. *ibid.*, pp. 18-19) suggeriscono una salda dipendenza del monastero dal potere politico. Il sito crebbe di importanza dopo la vittoriosa campagna dello *aše* ʿAmdä Şəyon (r. 1314-1344) e divenne un centro cardinale per le attività missionarie verso sud. Lo status del convento aumentò ulteriormente nel primo periodo gondarino, soprattutto grazie alle donazioni da parte degli *aše* Şärsä Dəngöl e Fasilädäs.

³ La storia più antica della biblioteca di Gundä Gunde non è ancora ricostruita con precisione. È noto che nel XVI sec., al tempo delle incursioni musulmane guidate da Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ġāzī, molti siti limitrofi minori affidarono i propri tesori manoscritti al cenobio stefanita, contribuendo così ad arricchirne il patrimonio librario (Mordini, 1954, p. 40). Nel 1842 Giustino De Jacobis effettuò un soggiorno presso il convento ed ebbe il privilegio di visitarne la biblioteca. La prima ricognizione scientifica dei manoscritti fu eseguita però, esattamente un secolo dopo, da Antonio Mordini (cfr. *infra*). Costui stimò, non senza esagerazione, in ottocento unità il fondo librario del monastero, ed elencò circa duecento titoli ispezionati *in situ*. La collezione è stata digitalizzata nel 2006 durante una missione di ricerca guidata da Michael Gervers (University of Toronto) ed Ewa Balicka-Witakowska (University of Uppsala) sotto l'egida della HMML e con il contributo di altri studiosi tra cui Denis Nosnitsin (Universität Hamburg) e, in sede di catalogazione, Ted Erho (Ludwig-Maximilians-Universität München), cfr. Erho, 2017. La digitalizzazione ha presumibilmente coperto l'intero patrimonio librario attualmente depositato nel cenobio, costituito da 220 unità. Per quanto riguarda la collezione manoscritta di Tana Qirqos, le informazioni in nostro possesso sono estremamente limitate. Almeno 78 codici sono stati microfilmati negli anni Ottanta dal progetto EMMML (cfr. Bosc-Tiessé, 2000, pp. 215-216), ma di essi non si dispone di una catalogazione adeguata o, nella stragrande maggioranza dei casi, anche solo preliminare. Una recente visita, nel 2013, ha consentito di individuare circa ottanta unità all'interno della biblioteca vera e propria, ma il patrimonio complessivo della collezione, presumibilmente ospitato in gran parte in un luogo diverso, potrebbe essere stimato a tre volte tanto, cfr. Erho, 2012, p. 366, n. 13.

⁴ Amarico የኢትዮጵያ ብሔራዊ ቤተመግባብና ቤተመጻሕፍት ኤጀንሲ. Per una storia della istituzione, precedentemente chiamata NAL (National Archive and Library of Ethiopia), si vedano le voci "National Archives and Library of Ethiopia" in EAE, vol. IV (2010), pp. 1152b-1155a (a c. di K. Hryúko – A. Wion), e "Archives and Libraries, I. Archives, c. Contemporary archives in Horn of Africa" in EAE, vol. V (2014), p. 249a (a c. di W. Smidt).

⁵ Amarico የኢትዮጵያ ጥናትና ምርምር ተቋም. La storia dell'istituto è ricostruita nella voce "Institute of Ethiopian Studies" in EAE, vol. III (2007), pp. 168a-169b (a cura di R. Panhurst).

2. – Il ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174

Il primo testimone accessibile agli studiosi europei è stato il ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174 (= Conti Rossini 34), cui in questo lavoro è stata assegnato il *siglum* A.⁶ Il manoscritto fu copiato nel 1847 per richiesta di Antoine d'Abbadie da un antigrafo cinquecentesco e appartiene oggi, al pari del resto della collezione d'Abbadie, alla Bibliothèque nationale de France di Parigi. È lo stesso d'Abbadie a esporre le circostanze che portarono alla trascrizione di A:

Mense Septembri anni mdcccxlvii, cum denuo ex finibus Innaryae tyranni redux libros me absente exscriptos a librariis accepissem, Massaya protepiscopus Gallaeorum, insignis evangelii praeco, me ad sese vocavit, ut mores barbarae huius gentis, quos nuper accuratius cognoveram, ei exponerem. Is tunc Gual'ae in collegio catholico debebat apud inclytum eius conditorem de Jacobis, virum apostolicum. Sita autem est Gual'a in provincia Ag'ame, in regione Ti-gray [...]. Vicina est, sed longe inferius sita, Guindaguinde, celebre apud Aethiopes monasterium. Ibi liber asservari dicebatur titulo Herma [...]. Jam vero etsi Aethiopes libros suos aegre ostendunt, aegrius etiam exscribi sinunt, tamen monachi Guindaguinde versantes, studiis et exemplo viro iam memorati de Jacobis ad fidem catholicam conversi, eius nutu Hermae archetypum librario meo facile tradiderunt. Quo transcripto, apographum cum prototypo a professore quodam, cui Assagahañ, nisi fallor, nomen erat, collatum est. Ego enim eo tempore vocabularium Saho tertia vice exarabam, neque Hermae archetypum unquam me videre memini, sine dubio inspecturus, si illa aetate, quanti hic liber momenti esset, cognitum habuissem.⁷

Scrivete il d'Abbadie: «Nel settembre 1847, reduce per la seconda volta dai confini del signore degli Ìnnarya, avevo ricevuto libri copiati dai bibliotecari in mia assenza. [Il cardinal Guglielmo] Massaja, primo vescovo degli Oromo e insigne araldo del Vangelo, mi chiamò a sé affinché gli esponessi i costumi incivili di quella gente che poco prima avevo conosciuto piuttosto in dettaglio. Egli allora risiedeva nel collegio cattolico di G^wäl' a presso il celebre

⁶ Ma *siglum* B in Lusini, 2001a.

⁷ D'Abbadie, 1860, pp. v-vi.

fondatore de Jacobis, uomo apostolico.⁸ G^wäl'a è sita nella provincia dello °Agamä, nella regione del Təgray [...]. Gundä Gunde, monastero famoso presso gli etiopi, è vicino, ma molto più in basso. Ivi si diceva essere preservato il libro intitolato *Herma*. Benché gli etiopi mostrino invero a fatica i propri libri, e più a fatica ancora acconsentano a copiarli, i monaci di Gundä Gunde, convertiti alla fede cattolica dalle opere e dall'esempio del già ricordato de Jacobis, a un cenno del mio bibliotecario gli consegnarono agevolmente la copia dello *Herma*. Dopo averlo trascritto, l'apografo fu collazionato con il modello da un certo *däbtära* il cui nome, se non erro, era Assäggakāñ. Io infatti a quel tempo stavo scrivendo per la terza volta il vocabolario della lingua Saḥo, e non ricordo di aver mai visto l'antigrafo di *Herma*: senza dubbio lo avrei ispezionato, se a quel tempo fossi stato consapevole di quanta rilevanza avesse questo libro».

Non è chiaro dove avvenne la copiatura del testo. Nel suo *Catalogue Raisonné*, stampato nel 1859, d'Abbadie soggiunse che essa fu eseguita proprio a G^wäl'a presso il De Jacobis.⁹ In realtà, uno o due anni prima, in una comunicazione epistolare inviata a Rudolf Anger il viaggiatore franco-irlandese argomentava che la trascrizione aveva avuto luogo a Gundä Gunde, perché egli non serbava memoria di aver mai esaminato l'antigrafo del manoscritto in suo possesso.¹⁰ Ne ebbe invece possibilità il *däbtära* Assäggakāñ di Wadla, che, secondo quanto riferito, revisionò la trascrizione di A. Sappiamo che costui, noto per la propria attività di erudito tradizionale e per essere stato uno dei più

⁸ A G^wäl'a (o Guele), villaggio situato a pochi chilometri da °Addigrat (°Agame, Təgray), Giustino De Jacobis stabilì nel 1844 un seminario cattolico. Il seminario era provvisto di una cappella per il culto mariano e di una scuola per l'educazione primaria, ma, non essendo il De Jacobis allora ancora vescovo, non vi era la possibilità di ordinare sacerdoti. Guglielmo Massaja, che era giunto a Massawa nel dicembre del 1846, vi rimase consacrando 25 preti di rito etiopico. La comunità fu negli anni successivi spesso invasa dagli abitanti dell'area e soggetta a persecuzioni per via della fede cattolica. Fonte preziosa per la conoscenza della missione sono gli scritti lasciati dallo stesso De Jacobis (cfr. "G^wäl'a" in EAe, vol. II (2005), p. 938ab, a c. di K. O'Mahoney).

⁹ «J'en dois la communication à la complaisance de Monseigneur de Jacobis, préfet de l'une des missions apostoliques en Ethiopie, et je l'ai fait copier chez lui à Guäl'a, en Ag'ame» (d'Abbadie, 1859, p. 180).

¹⁰ «Pendant le séjour que je fis à Guäl'a, je priai M. de Jacobis, préfet de la Mission Catholique, de me faire venir le MS. de Herma qui, autant que je m'en souviens, fut copié à Guindaguinde et non à Guäl'a, car je ne me rappelle du tout point d'avoir vu le MS. original. Je me serais certainement mieux reuséigné si à cette époque j'avais su que Herma était le pasteur d'Herma et que nous avions si peu de MSS. de cet auteur si ancien» (Anger, 1858, p. 2, n. 1).

preminenti etiopi convertiti al cattolicesimo nel XIX sec., trascrisse per conto del d'Abbadie anche manoscritti di contenuto storico.¹¹

Come è noto, proprio nella seconda metà degli anni Cinquanta dell'Ottocento si verificava un sorprendente incremento della conoscenza, o meglio del recupero, del dossier ermiano. Nel 1855 l'Università di Lipsia entrava in possesso per mano di Simonides dei tre fogli originali del codice Athous Grigoriou 96 e dei sei fogli artatamente interpolati da quest'ultimo. L'intero testo greco del codice (all'epoca denominato «Lipsiensis») veniva pubblicato da Rudolf Anger nel 1856 con la collaborazione di Wilhelm Dindorf,¹² prima che la frode venisse scoperta e il falsario arrestato. Nel 1857 Albert R.M. Dressel dava alle stampe il testo della versione latina Palatina tratto dal ms. BAV, Pal. lat. 150, e accoglieva in margine l'edizione del testo originale del manoscritto atonita a cura di Konstantin von Tischendorf.¹³ Quest'ultimo congetturava che la versione greca scaturisse dalla traduzione medievale di una terza versione latina non sopravvissuta, una ipotesi dibattuta che sarebbe stata definitivamente sconfessata pochissimi anni dopo dal decisivo ritrovamento del Codex Sinaiticus. Non sorprende dunque che in quegli anni densi di progressi e passi falsi la notizia dell'esistenza di una versione etiopica (si noti, individuata ancor prima di qualsiasi testimone greco diretto dell'opera) abbia suscitato un discreto clamore presso le comunità accademiche tedesche. August Dillmann informò del ritrovamento Hermann Brockhaus, docente di sanscrito a Lipsia e in quegli anni assunto a incarichi editoriali di rilievo presso la «Deutsche Morgenländische Gesellschaft». Dillmann, consapevole della portata della scoperta, si auspicava una prossima pubblicazione del testo. Brockhaus si rivolse a sua volta a Rudolf Anger, che nel 1856 aveva prodotto la sfortunata edizione dello *Hermae Pastor graece* secondo la versione parzialmente guastata dalla frode di Simonides.¹⁴ Nella dotta prefazione alla loro pubblicazione Anger e Dindorf non fanno menzione della versione etiopica, a suggerire che fino a quell'anno l'attenzione verso il manoscritto di Gundä Gunde era rimasta latente. Sappiamo dallo stesso Anger che tra il 1857 e il 1858 costui indirizzò al d'Abbadie la richiesta di poter visionare una selezione di passaggi del testo etiopico, e che d'Abbadie, allorché i suoi mano-

¹¹ Del *däbtära* è stato pubblicato a più riprese, a cominciare da Carlo Conti Rossini, il carteggio con Antoine d'Abbadie. Per la bibliografia relativa si veda la voce «Assäggakäñ» in EAE, vol. I (2003), p. 386a (a c. di Amsalu Aklilu).

¹² Anger–Dindorf, 1856.

¹³ Dressel, 1857.

¹⁴ Anger–Dindorf, 1856.

scritti giunsero finalmente a Parigi, ottemperò al desiderio del teologo tedesco accompagnando gli estratti con una traduzione francese molto letterale. Rudolf Anger, intenzionato a pubblicare gli estratti e ritenendo il francese non sufficientemente appropriato per riprodurre il tenore del testo gəʿəz, optò per una nuova traduzione latina, rivista da August Dillmann.¹⁵ Fu dunque Rudolf Anger, nel 1858, a rendere per la prima volta accessibili al pubblico porzioni della versione etiopica. I passi da lui pubblicati sono: *Vis.* I 1.1-4; *Vis.* II 3.4, 4.3; *Vis.* III 3.5. I brevi estratti vennero muniti, oltre che della loro traduzione latina, di un corredo di note filologiche di commento e del loro omologo testuale nelle altre fonti greche e latine note al tempo di Anger. Tale apparato di raffronto includeva il testo tradito dai fogli del codice atonita, quello della Vulgata e quello della Palatina, che proprio l'anno precedente era stato divulgato da Dressel.¹⁶ Come si è visto nel cap. III, 1, fu di Rudolf Anger anche il merito di aver per primo annunciato, con il concorso delle osservazioni ancora una volta decisive di August Dillmann, la derivazione della versione etiopica da un modello greco non mediato dall'arabo o dal copto.¹⁷ La determinazione dell'antecedente linguistico aveva ovviamente anche altre implicazioni: da un lato escludeva che la traduzione dello *Herma* avesse avuto luogo «unter die Zeit der arabischen Eroberung Aegyptens»,¹⁸ dall'altro rendeva meno difendibile la congettura di Tischendorf secondo cui la versione greca atonita non era che una retroversione medievale dal latino.

Due anni dopo, nel 1860, gli auspici di Dillmann giunsero infine a compimento e la «Deutsche Morgenländische Gesellschaft» accolse nella propria serie monografica l'edizione diplomatica del manoscritto di d'Abbadie.¹⁹ L'edizione fu, com'è noto, corredata da una traduzione latina e da note al testo e alla traduzione eseguite da August Dillmann. Grazie a questo contributo la conoscenza del testo del *Pastore* si arricchiva di un nuovo importante *testimonium*, l'unico, gioverà ripeterlo, latore della conclusione del testo oltre alle due versioni latine. L'anno successivo Dillmann licenziò, presso la *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, un contributo in cui chiariva definitivamente la dipendenza della versione etiopica dal testo greco registrandone una casistica di cattive letture, ne contestualizzava acutamente la traduzione al

¹⁵ Anger, 1858, p. 3.

¹⁶ *Ibid.*, pp. 4ss.

¹⁷ *Ibid.*, p. 3; *Id.*, 1859, pp. 284-285.

¹⁸ *Id.*, 1858, p. 3.

¹⁹ D'Abbadie, 1860, pp. 1-110 (testo etiopico), pp. 113-182 (traduzione latina).

periodo aksumita ed enumerava un repertorio di corrottele di A e termini desueti presenti del testo.²⁰

Se si guarda alla lunga iniziativa editoriale che fornì adeguata visibilità alla versione etiopica e condusse infine alla sua pubblicazione integrale, è difficile non rendersi conto che alla cabina di regia di tale operazione vi fu proprio August Dillmann. Fu costui, all'epoca professore poco più che trentenne all'Università di Kiel, che riconobbe tempestivamente l'importanza del documento letterario portato alla luce in un remoto convento ai margini dell'altopiano etiopico, ed ebbe cura di rivederne il testo, correggerne l'ortografia ed emendarne con successo non pochi guasti e passi di difficile interpretazione. Fu ancora Dillmann che individuò con sicurezza la *Vorlage* dell'etiopico e ne diede comunicazione a Rudolf Anger, e solo dopo la pubblicazione del testo integrale a opera di Antoine d'Abbadie consegnò alle stampe una memoria vergata di proprio pugno. Fu ancora Dillmann che, pochissimi anni dopo l'edizione del testo, accolse prontamente forme e occorrenze lessicali del *Pastore* etiopico nel suo *Lexicon Linguae Aethiopiae*, uscito nel 1865.²¹

Non molti anni dopo, in conseguenza dei crescenti progressi nella acquisizione del testo greco,²² George H. Schodde approntò un'analisi comparativa tra il testo $\gamma\epsilon^c\epsilon z$ e quello delle altre fonti note.²³ Nella sua pubblicazione, presentata nel 1876 come dissertazione dottorale all'Università di Lipsia, Schodde argomentò che «the Ethiopic translation belongs to the same set or family of Mss. to which the Sinaiticus Hermas belongs»,²⁴ e anzi «belongs to the same country and period to which *Sc^a*. [ovvero il correttore del Sinaiticus] belongs».²⁵ Non tacendo le numerose omissioni del testo etiopico, inclusa la nota dichiarazione cristologica «il Figlio è lo Spirito Santo» nella parabola

²⁰ Dillmann, 1861.

²¹ *Id.*, 1865.

²² Nel 1862 Konstantin von Tischendorf licenziò il testo allora noto del Sinaiticus (Tischendorf, 1862), che, data la sua età, chiariva definitivamente la questione del rapporto tra il testo atonita e le versioni latine. Entrambi i testimoni greci vennero adoperati insieme per la prima volta da Adolf B.Ch. Hilgenfeld (Hilgenfeld, 1866). Costui, ancorché dichiarando di aver utilizzato anche il materiale etiopico (*Ibid.*, p. vii), ne ridusse di fatto l'apporto al minimo (cfr. anche Schodde, 1876, p. 8, n. 2).

²³ *Ibid.*, 1876.

²⁴ *Ibid.*, p. 33.

²⁵ *Ibid.*, p. 35.

della vigna e del servo (*Sim. V 5.2*), Schodde ne ascrisse la genesi alle libertà del traduttore etiope.

Negli anni successivi l'interesse per lo *Herma* si affievolì, e alle osservazioni di Dillmann e Schodde non fecero eco ulteriori progressi. Per quasi un secolo, fino al secondo conflitto mondiale, il manoscritto A rimase l'unico testimone noto del *Pastore* di Erma etiopico. Ancora oggi, tuttavia, benché l'accresciuta latitudine delle fonti manoscritte ne abbia indubitabilmente ridimensionato il valore, il suo apporto alla costituzione del testo primitivo può difficilmente essere sovrastimato: a salutare riprova del felice motto pasqualiano *recentiores, non deteriores*, A è infatti l'unico testimone non affetto da estensive lacune dovute a danni materiali diretti o indiretti del codice, e nello specifico resta ancora oggi l'unico testimone in grado di restituire la porzione di testo relativa a *Mand. XII 5.3-6.3*.

La prima descrizione del codice si deve allo stesso d'Abbadie. Nel suo *Catalogue raisonné* del 1859, costui forniva le seguenti succinte informazioni:

21 sur 17; huit cahiers détachés copiés pour moi, sur papier d'Europe, en deux colonne par page; 80 feuillets, dont 1 blanc.²⁶

Il testo relativo a *Herma* occupa le pagine 1-89; a esso segue il testo delle «Regole di Pacomio» (pp. 91-101)²⁷ e quello del *Gädlä Abäkäräzun* (pp. 102-61).²⁸ Ancorché non esplicitamente dichiarato, anche gli altri due testi devono avere la medesima origine geografica del primo.²⁹ Il codice fu poi descritto nuovamente da Marius Chaîne e da Carlo Conti Rossini,³⁰ che nel medesimo

²⁶ D'Abbadie, 1859, p. 180.

²⁷ Propriamente ሥርዐተ ግዛብ (le «Regole della comunità [monastica]»). Fu proprio il testo di questo manoscritto ad essere utilizzato nell'edizione che August Dillmann diede nella sua *Chrestomathia Aethiopica* (Dillmann, 1866, pp. xii, 57ss.), insieme – ma solo per la terza parte, notoriamente spuria – al ms. London, BL Add. 16,222 (= Dillmann 18), ff. 139-146. Per le traduzioni disponibili in lingue europee si veda la voce “Pachomius” in EAE, vol. IV (2010), p. 87a-b (a c. di Awad Wadi – Red.).

²⁸ Il testo fu edito da Carlo Conti Rossini (Conti Rossini, 1910a) dal solo manoscritto in questione. Cenni sulla vita del leader stefanita, nato nel 1394/95 e morto nel 1476, in Beylot, 1984, e in EAE, vol. I (2003), pp. 5b-6a (a c. di R. Beylot).

²⁹ Così congettura anche Carlo Conti Rossini: «le premier texte a été copié à Gual'ā (Agāmē) sur un original de Gundagundē; les autres ont probablement la même origine» (Conti Rossini, 1914, pp. 61-62).

³⁰ Chaîne, 1912, p. 105; Conti Rossini, 1914, pp. 61-62. Come è noto il fondo d'Abbadie detiene il privilegio, unico nel suo genere, di essere stato catalogato ben tre volte, dal d'Abbadie stesso nel 1859, da Marius Chaîne, che aggiunse schede descrittive per altri 48 manoscritti entrati a far parte della collezione dopo il 1859, e pressoché contemporaneamente dal Conti

torno di tempo si occuparono, indipendentemente l'uno dall'altro, del fondo d'Abbadie ormai entrato a far parte della Bibliothèque nationale de France. Va rammentato che lo studioso italiano assegnò una nuova numerazione dei codici basata sul genere letterario del loro contenuto testuale, e indicò il manoscritto in questione con il numero 34.

La scrittura del manufatto non si fa apprezzare per l'accuratezza di esecuzione. Le consuetudini ortografiche di A tradiscono una predilezione per il quarto ordine in luogo del primo: si ha così con estrema frequenza (benché non sistematicamente) አንታ ፡ anziché አንተ ፡, ላሃቅት ፡ anziché ለሀቅት ፡. Per lo stesso motivo il grafema ቃ soppianta spesso ቀ, per esempio in ቃዳሚ ፡, ደቃ ውም ፡, ደቃድም ፡.³¹ Molto frequente anche ደአተ ፡ in luogo di ደአት ፡.

3. – L'antigrafo del ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174

L'antigrafo di A, cui può assegnarsi *siglum* A₀, non ha mai beneficiato di alcun esame autoptico, né a opera di d'Abbadie al tempo del suo soggiorno a G^wäl'a né di altri studiosi nei decenni successivi. Le uniche informazioni in nostro possesso si limitano a oggi alle indicazioni incluse nel colofone di A

Rossini. La sua *Notice sur les manuscrits éthiopiens de la collection d'Abbadie*, apparsa sia sul *Journal Asiatique* tra il 1912 e il 1915 sia come monografia indipendente, è ad oggi il catalogo più esaustivo dell'importante collezione europea.

³¹ Le stesse peculiarità furono rilevate da Conti Rossini in margine alla sua edizione del *Gädlä Abäkäräzun* condotta sul medesimo manoscritto (Conti Rossini, 1910a, p. 3). Anche uno dei codici utilizzati da Getatchew Haile per l'edizione del *Gädlä Isṣifanos* (ms. S, provenienza ignota, datato al XVI sec. circa) presenta gli stessi vizi ortografici (Getatchew Haile, 2006, vol. 619, p. v [testo]). Da ciò Getatchew Haile dedurrebbe che «S was copied by someone whose mother tongue was not one of the Ethiopian Semitic languages» (giudizio analogo in Getatchew Haile, 2006, vol. 620, pp. viii-ix [traduzione]: «it is more than likely that some of the manuscripts coming from Gundagunde, such as EMM 4 and the manuscript Conti Rossini used for his edition of the *Gädlä Abunä Abäkäräzun*, were copied by the new converts whose mother tongue was neither Amharic nor Təgrəñña»). Sull'infondatezza di tale argomentazione a proposito dello scambio tra primo e quarto ordine si era già pronunciato Alessandro Bausi, di cui riporto integralmente l'obiezione: «if the errors are imputed to non-Semitic speakers, this same evidence would confirm a dramatic gap in learning between Semitic and non-Semitic speakers in mastering Ethiopic; on the other hand, I wonder whether a non-Semitic speaker, after learning a literary language such as Ethiopic (although Semitic, yet an exotic language for Tigrinya and Amharic speakers too) through a years-long training (in which language? probably a Semitic one, as Amharic has been the Ethiopian teaching language for centuries), might get into trivial errors as a consequence of his mother-tongue» (Bausi, 2005a, pp. 158-159, n. 28).

(pp. 88a-89a) e che quest'ultimo ereditò senz'altro da A₀.³² Non sarà inutile riportare integralmente la *subscriptio*, conservata, tra le fonti etiopiche, solo in A e dunque senz'altro spuria in ogni sua parte:³³

ተፈጸመት፡ ራእዩ ። ወትእዛዙ ። ወአምሳሉ ። ለሄርማ ፣ ነቢይ ፣ ዝው-
እቱ፡ ጳውሎስ ፣ በጀወጃወጃዎመተ ፣ ምሕረት ። ወለሠርቀ ፣ ሌሊት ፣
አመ ፣ ጁ። ወሠርቀ ፣ መዓልት ፣ አመ ፣ ጁ። ወጀወለጸሐፊሃኒ ፣ ክርስቶስ ፣
ይትማኅፀኖ ፣ በነፍሱ ፣ ወበሥጋሁ ፣ አሜን ።
ወእመቦ ፣ ዘይብል ፣ ብእሲ ፣ ወመስተካሕድ ። ኢኮነ ፣ እንከስ ፣ ሄርማ ፣
ጳውሎስ ፣ በኢያአምር ፣ ዕመቅ ፣ ቃላዩ ፣³⁴ መጽሐፍ ። ወኢያአምር ፣
ወሣጢታ ። አላ ፣ ይትሜካሕ ፣ በአንብቦታ ፣ ቃዊሞ ፣³⁵ ሶበ ፣ ይኬልሕ ፣
ማእከለ ፣ ጉባኤሆሙ ፣ ለመሃይምኖን ፣ እንተ ፣ ይኢቲ ፣³⁶ ቤተ ፣ ክርስቲ-
ያን ። እስከ ፣ ያነክሩ ፣ ሰማዕያን ፣ በሞገስ ፣ ቃሉ ።
ወውእቱስ ፣ ጠቢብ ፣ ወልብው ፣ ዘከፈሎ ፣ መንፈስ ፣ እልኩ ፣ ደናግል ፣
ዘስመዮን ፣ ሄርማ ፣ ነቢይ ፣ ዝውእቱ ፣ ጳውሎስ ፣ ልሳነ ፣ ዕፍረት ፣
ለዝኩ ፣ ደናግል ፣ መንፈስ ፣ ቅዱስ ፣ ዘሕዳር ፣ ሳዕሌሁ ። ወእቱኬ ፣
ይብል ። አማን ፣ እንከ ፣ ወእቱ ፣ ሄርማስ ፣ ጳውሎስ ።
ወዘስ ፣ ኢያአምር ፣ ዜና ፣ ግብረ ፣ መልእክቶሙ ፣ ለሐዋርያት ፣ ይመ-
ስሎ ፣ ሄርማስ ፣ ካልእ ፣ ወእቱ ።
ወሊተኒ ፣ ሶበ ፣ ተጣዩቁ ፣³⁷ በይነ ፣ ዝንቱ ፣ ጼወወኒ ፣ ባሕረ ፣ ራእዩ ፣ ለሄ-
ርማ ፣ ሶበ ፣ ይብል ፣ ወእምድኅረ ፣ ዝንቱ ፣ ርኢክዋ ፣ መጽአት ፣
ቤትዮ ፣ እንታክቲ ፣ ለሃቅት ፣³⁸ ወተስእለተኒ ፣ ለእመ ፣ አግባእኩ ፣ መጻ-
ሐፊ ፣³⁹ ለሊቃናት ። ወእቤላ ፣ ኢያግበእኩ ፣⁴⁰ ሎሙ ። ወትቤለኒ ፣ ሠና-
የ ፣ ገበርከ ፣ እስመ ፣ ብዩ ፣ ነገረ ፣ ዘእዌስከከ ። እምከመ ፣ ፈጸምከ ፣
ኩሎ ፣ ነገረ ። አንታ ፣⁴¹ ታዮድያሙ ፣ ለኩሎ ፣ ኅሩያን ። ወትቤለኒ ፣
ጸሐፍ ፣ ክልኤ ፣ መጻሕፍት ፣ ወፊኑ ፣ ለቃሌምንጦስ ፣ ወለዘአህጉረ ፣

³² Ammesso che, come scrupolosamente ricorda Dillmann, 1860, pp. 119-120, la *subscriptio* si riferisca all'antecedente diretto di A e non sia stata mantenuta da un esemplare precedente.

³³ L'appendice, già edita in d'Abbadie, 1860, pp. 108b-110b (testo), 181-182 (traduzione), è riportata come appare nel manoscritto, rispettandone le scelte ortografiche e i capoversi.

³⁴ *Lege ቃላዩ ፡.*

³⁵ *Lege ቃዊሞ ፡.*

³⁶ *Lege ይኢቲ ፡.*

³⁷ *Lege ተጣዩቁ ፡.*

³⁸ *Lege ለሃቅት ፡.*

³⁹ *Lege መጽሐፊ ፡.*

⁴⁰ *Lege ኢያግበእኩ ፡.*

⁴¹ *Lege አንተ ፡.*

አፍአኒ ። አማንኬ ። ሄርማ ። ጳውሎስ ። ሶበ ። ይብል ። ከመዝ ። በውስተ ። ራእዩ ። ፪ ።
 ወበግረ ። መልእክተ ። ሐዋርያትኒ ። ንግእ ። ስምዩ ። አመስተካሕድ ። ብእሲ ። ዘይቤ ። ወሰመይዎ ። ለሲላስ ። ድያ ። ወለጳውሎስ ። ሄርማን ። ዝውእቱ ። ሊቀ ። ትምህርት ። ብሂል ። ወበዝኬ ። አእምር ። ወለቡ ። አመስተካሕድ ። ወእመን ።
 አማንኬስ ። ሄርማ ። ጳውሎስ ። ይበል ። ብእሲ ። ዘመንፈስ ። ደናግል ። ለባሲ ። ከያዴ ። አንበሳ ። ወከይሲ ።
 ወብእሲስ ። ዘያነብዐ ። ለዝ ። መጽሐፍ ። ይኩን ። ልብወ ። ወጠቢበ ። ወዘያአምር ። ሲራካቱ ። በመትልወ ። ንቡቱ ። ዘዐ ። ጾታ ። ከናፍር ። ወጥግምወ ።⁴² አፍ ። ወልሳን ። ዘያጸግብ ። እዝነ ። ሰማዕያን ። ወዘያአምር ። ፈሊያ ። ቃል ። ዘትርንጫሁ ። ለዝሄርማ ።

La nota afferma: «sono terminate le *Visioni*, i *Precetti* e le *Similitudini* del profeta Erma, ovvero Paolo, nell’anno di grazia 191, notte 2^o, giorno 22 del mese. Cristo abbia in custodia l’anima e il corpo di colui che lo ha copiato. Amen.

Se vi è qualcuno, contestatore, che afferma che Erma non è Paolo [lo fa] ignorando la profondità dell’abisso del libro e non ne conosce le [verità] più recondite. Eppure riceve lodi leggendolo in piedi allorché prende la parola in mezzo alla comunità dei fedeli che è la Chiesa, finché lo ammirano coloro che [lo] ascoltano con la grazia della sua parola. È invece saggio e assennato colui al quale è consegnato lo spirito di quelle vergini menzionate dal profeta Erma, cioè Paolo, lingua di balsamo. Lo Spirito Santo di queste vergini dimora sopra colui che afferma: invero Erma è Paolo. A colui che invece ignora la storia degli «Atti degli apostoli» Paolo appare essere un altro.

Anche io, quando indagavo accuratamente tra queste cose, sono stato imprigionato dalla vastità della visione di Erma quando afferma: ‘dopo questa visione vidi quella anziana giungere in casa mia, e mi domandò se avessi restituito il libro ai presbiteri. Le dissi: ‘non l’ho restituito loro’. Mi disse: ‘hai fatto bene, perché ho un discorso da aggiungerti. Non appena avrai terminato tutto il discorso tu lo esporrai a tutti gli eletti. Scrivi due libri e inviali a Qäleməntos e anche alle città esterne’.⁴³ In verità dunque Erma è Paolo, come afferma nella *Visione* II. E negli «Atti degli apostoli» apprendi il mio nome, o uomo contestatore, che dice: ‘e chiamavano Silas Dəya [ovvero Zeus] e Paolo

⁴² Dillmann emendava ወጣዕም ፣ ወ-.

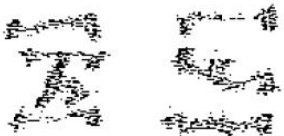
⁴³ Citazione da *Vis.* II 4.2-3.

Hermen [ovvero in realtà Hermes], che significa maestro di dottrina'.⁴⁴ Ciò dunque conosci e comprendi, o contestatore, e presta fede.

'In verità Erma è Paolo', disse l'uomo
Che si è vestito dello spirito delle vergini
E schiaccia il leone e il serpente.⁴⁵

Quanto all'uomo che legge questo libro, sia assennato e saggio, e [lo sia] colui che ne conosce le rubriche secondo la sequenza di lettura, colui che ha labbra, sapore, bocca e lingua che appagano le orecchie di coloro che ascoltano, e colui che sa discernere la parola che è l'interpretazione di codesto Erma»⁴⁶.

Due passaggi in particolare richiamano l'attenzione e richiedono qualche parola di commento. Innanzitutto il dato cronologico: la *subscriptio* ci informa che A₀ fu terminato nell'anno di grazia 191, ovvero il 1538-1539.⁴⁷ Non è possibile stabilire la data esatta perché il nome del mese è assente, e anche l'interpretazione della cifra relativa al numero delle notti resta controversa.



Ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174, p. 88a

D'Abbadie leggeva ጸ፳፻ o ጸ፳፻, cifra ovviamente inaccettabile ed emendata da Dillmann in ጸ፳፻, «23», sulla base del successivo ጸ፳፻ «22». La congettura non appare convincente a un rapido esame paleografico. Il secondo numerale, dalla forma indubbiamente opaca, sembra piuttosto avvicinarsi alla grafia arcaica di ፮, «6», con il

corpo schiacciato e l'asta centrale di dimensioni ridotte rispetto ai bracci, ma ciò non esclude – anzi corrobora – la concomitanza di un secondo errore (da ጸ፳፻ a ጸ፳፻?), che il probabile travisamento da parte del copista di A avrebbe ulteriormente aggravato.

Il secondo dato è l'identificazione di Erma con Paolo di Tarso sulla base di At 14:12 e sulla confusione tra *Herma* e *Hermen* (gr. Ἑρμῆν, ovvero il greco Ermete tradito all'accusativo), cui i pagani della Licaonia assimilarono Paolo. Che il brano sia una evidente interpolazione è reso manifesto dalla sua assenza negli altri testimoni,⁴⁸ ma ciò non infirma il valore documentario di

⁴⁴ Citazione da At 14:12.

⁴⁵ Rima in *-si*.

⁴⁶ Traduzione latina in d'Abbadie, 1860, pp. 181-182, francese in Piovanelli, 1993, pp. 203-204.

⁴⁷ Chaîne, 1925, p. 164.

⁴⁸ Può dunque considerarsi superata l'ipotesi di Schodde, 1876, p. 12, secondo cui l'autore della *subscriptio* non sarebbe stato altri che il traduttore stesso (cfr. già Piovanelli, 1993, p. 204, n.

quella che è stata definita una «véritable *Apologie* du Past[eur]». ⁴⁹ Come evidenziato da Pierluigi Piovanelli, il lessico utilizzato dal compilatore della nota in calce tradisce il clima di controversie religiose che sorse intorno alla composizione del canone biblico e dominò nel XV secolo. Tali controversie interessarono lo statuto di alcuni apocrifi come «Enoch», il libro dei «Giubilei», i «Paralipomeni di Geremia», la «Ascensione di Isaia» e appunto il *Pastore* di Erma. È in particolare l'uso del termine መስተካሄድ ፣, «contestatore», che richiama l'identica espressione già adottata dallo *aše Zär^a Ya^cqob* nel *Mäṣḥafä milad* («Libro della natività») per appellare coloro che negavano la canonicità del libro di «Enoch». ⁵⁰ L'attribuzione paolina andrebbe interpretata perciò come un tentativo appassionato di difendere l'autorità di un'opera fino ad allora letta pubblicamente nelle funzioni ecclesiastiche. ⁵¹ Quanto a tale apologia del *Pastore*, gli scavi filologici moderni ne hanno notificato l'insuccesso: al contrario di testi noti attraverso decine di testimoni come «Enoch» e i «Giubilei», il *Pastore* si è infatti distanziato dalle traiettorie evolutive della cultura letteraria cristiana d'Etiopia ed è sopravvissuto soltanto in «roccaforti» monastiche particolarmente conservative.

La recente ricognizione della collezione di Gundä Gunde, sponsorizzata dalla Hill Museum & Manuscript Library, si è concretizzata nel 2006 nella digitalizzazione dei 220 codici attualmente conservati presso il convento. L'iniziativa, che dovrebbe costituire il censimento definitivo del patrimonio

27; *Id.*, 1994a, p. 329). Di conseguenza, va ritenuta una convergenza indipendente la concordanza tra Erma e Paolo, in realtà non priva di ambiguità dal punto di vista grammaticale, che si ritrova anche nel codice della versione latina Vulgata, ms. Paris, BArs lat. 337 (XV sec.), avente per titolo *Liber Pastoris discipuli Pauli*.

⁴⁹ Piovanelli, 1994a, p. 329.

⁵⁰ Wendt, 1962, pp. 62ss. (testo etiopico), pp. 55ss. (traduzione tedesca). Si veda anche Piovanelli, 1993, p. 203. Che il colofone sia riconducibile, in senso lato, al clima culturale proprio dei decenni a cavallo tra il Quattrocento e il Cinquecento è ulteriormente confortato dalle peculiarità formali del colofone stesso, provvisto anche di un passaggio in prosa rimata, e dalla descrizione precisa, almeno nelle intenzioni dell'autore, del giorno di completamento del libro. Tali note conclusive divennero infatti particolarmente elaborate dal punto di vista stilistico e contenutistico nell'età di Zär^a Ya^cqob, come mostrano numerosi esempi di non trascurabile estensione e di considerevole pregio letterario, riconducibili all'arte libraria delle comunità monastiche eustaziane. Su colofoni e sottoscrizioni nella tradizione scrittoria etiopica si veda Bausi, 2016a.

⁵¹ Di tale lettura pubblica giungerebbe eco nella *subscriptio* stessa tramite espressioni come «riceve lodi leggendolo in piedi allorché prende la parola in mezzo alla comunità dei fedeli» e «[sia saggio] colui che ne conosce le rubriche secondo la sequenza di lettura» (ገጽጻዝ ዘያአምር ፣ ሲራካቱ ፣ በመትልወ ፣ ንቡቱ ፣).

librario del fondo,⁵² ha tuttavia disatteso le speranze di quanti confidavano nel recupero del ms. A₀.⁵³ Nessun ritrovamento è stato infatti annunciato in questa direzione, ed è ormai ben più di una possibilità concreta che A₀ sia andato irrimediabilmente perduto. Alla stessa conclusione condurrebbe anche l'esame di un inventario di libri conservati nella biblioteca del convento e datato al 1884 circa (cfr. cap. V, 7 con maggiori dettagli sull'inventario). L'inventario, ospitato nel ms. GG-34 ai ff. 193^{r-v},⁵⁴ include anche una copia del *Pastore*. L'aspetto significativo di questa informazione però non è che vi fossero copie del libro a Gundä Gunde, ma che ne sia stata censita una soltanto (ጸሐፊ ገጽ). Infatti, per quello che possiamo ricostruire della storia della trasmissione del testo a Gundä Gunde, in un inventario librario redatto dal XVI sec. in poi ci attenderemmo la registrazione di almeno due esemplari del *Pastore*: B (su cui si veda *infra*) e per l'appunto A₀. Si può supporre che per disattenzione il compilatore (o i compilatori) dell'inventario abbia mancato di annotare la seconda copia, oppure che già all'epoca non vi fosse nel cenobio che un solo esemplare del testo, il quale non potrà che identificarsi ragionevolmente con B. Se la seconda proposta di lettura è corretta, l'elusivo A₀ dovette cadere nell'irreperibilità nell'intervallo di tempo tra il 1847 e il 1884. È lecito domandarsi se, una volta prelevato per eseguire la copiatura di A, esso fece mai ritorno a Gundä Gunde.

4. – *Il ms. Parm. 3842*

Qualunque sia stata la sorte di A₀, la presenza del messaggio ermiano nel monastero dello ʿAgamä fu garantita per un altro secolo da almeno un'altra copia. Anche B, infatti, è un prodotto dell'arte libraria di Gundä Gunde. Autore della prima segnalazione fu l'etnologo e funzionario toscano Antonio Mordini.⁵⁵ Costui aveva effettuato due brevi soggiorni presso il convento nel di-

⁵² Non può escludersi che alcune unità siano rimaste celate ai membri della spedizione. È infatti ampiamente noto agli addetti ai lavori che nessuna iniziativa di digitalizzazione in Etiopia può affermare con certezza di aver prodotto documentazione fotografica sull'intero patrimonio librario in possesso della comunità.

⁵³ Per i primi risultati della missione di digitalizzazione, con particolare attenzione al dominio veterotestamentario, si veda Erho, 2017. Circa 120 manoscritti sono attualmente accessibili online al sito web <<https://gundagunde.digitalscholarship.utoronto.ca/>> (ultimo accesso: 15 novembre 2018).

⁵⁴ Prima notizia in Erho, 2017, p. 299, n. 10.

⁵⁵ Per una sintesi biografica e bibliografia rilevante si veda la voce "Mordini, Antonio" in EAe, vol. III (2007), pp. 1017a-1019a (a c. di G. Fiaccadori).

cembre 1940 e nel marzo 1941.⁵⁶ Mordini, sceso nella «profondissima, orrida valle a circa 70 Km. da Addigrat, verso la Dancalia» e risalito per il «gigantesco cono roccioso sito alla confluenza dei rubà Warāt e Kāsawā» sul quale è abbarbicato il monastero,⁵⁷ ne ispezionò le strutture architettoniche e produsse un prezioso inventario di circa duecento codici in esso preservati.⁵⁸ Alcuni dei manoscritti vennero acquistati dall' esploratore italiano ed entrarono a far parte della sua collezione privata a Barga (Lucca).⁵⁹ Tra di essi, con la segnatura n° 197, anche il manoscritto contenente il *Pastore*, che Mordini stesso ritenne dubitativamente essere l'antigrafo di A.⁶⁰

L'importanza del manoscritto non sfuggì a Enrico Cerulli, il quale agli inizi degli anni Sessanta ne fece realizzare una copia fotografica a beneficio della Biblioteca Apostolica Vaticana, attualmente sotto la segnatura BAV fot.

⁵⁶ Mordini, 1946; *Id.* 1954, p. 52. Il convento, che com'è noto aveva eluso sia le incursioni di Ahmad b. Ibrāhīm al-Gāzī nel XVI sec. che quelle di Robert Napier nel 1868, entrò nella sfera di interesse dell'etiopistica europea grazie a Carlo Conti Rossini. Costui, dacché aveva dato alle stampe la «Vita» del leader Abākārāzun (Conti Rossini, 1910a), ben comprese il ruolo di preminenza che l'inaccessibile cenobio aveva esercitato per la comunità stefanita, e non fece mistero di volere effettuare ivi un soggiorno. Conti Rossini non riuscì mai a visitare Gundā Gunde: la sua permanenza, pianificata per il 1940, non ebbe mai luogo a causa del conflitto mondiale, lo stesso che prevenne Mordini da più approfondite e sistematiche indagini.

⁵⁷ Mordini, 1946, p. 152.

⁵⁸ L'inventario da egli redatto è tuttora la principale fonte d'informazioni sullo stato della collezione manoscritta del sito, in attesa dei risultati della digitalizzazione del 2006. Mordini afferma di aver potuto esaminare solo una esigua parte del fondo, costituito a suo dire «da circa 800 manoscritti, molti dei quali antichi e anteriori al XVI secolo» (*Ibid.*). Il funzionario certamente sovrastimò l'entità del pur eccezionale tesoro librario: una quantificazione più fededegna, ancorché possibilmente in difetto, è data dalle 260 unità computate nel già citato inventario del 1884 (ms. GG-34, ff. 193^{r-v}, cfr. cap. V, 7). Sembrerebbe dunque improbabile, incrociando i dati raccolti da Antonio Mordini con la documentazione fotografica ottenuta nel 2006, che la collezione superasse di molto le trecento unità nella prima metà del XX sec. (Erho, 2017, p. 299). Altrettanto suggestive sono le impressioni che Giustino De Jacobis, durante il suo soggiorno presso il convento nel 1842, consegnò in una lettera pubblicata da Mordini stesso: «dallo svolgerne [i manoscritti, N.d.A.] noi alquanti, in compagnia del nostro abba Ghebra Michele, conosciamo che in quella sì derelitta biblioteca, ove, eccetto quella dell'abate, forse niuna altra mano di uomo eravi mai giunta, possedeva tutto quanto finora è stato scritto nell'idioma Ghez» (Mordini, 1954, pp. 61-62).

⁵⁹ Sui manoscritti di Gundā Gunde del fondo privato di Antonio Mordini, attualmente alla Biblioteca Palatina di Parma, si veda Fiaccadori, 1995.

⁶⁰ Mordini, 1954, p. 53, n. 5. Ad accreditare la presunta identità con l'antigrafo di A concorrevano di certo anche l'evidenza paleografica del codice, congruente con la datazione al 1538/39 della *subscriptio* di A₀.

133. L'autopsia di questa copia fotografica permise ad Arnold van Lantschoot, all'epoca *scriptor orientalis* della prestigiosa istituzione vaticana, di escludere una dipendenza diretta di A da B sulla base di tre distinti fattori.⁶¹ Non sarà inutile ripercorrere il ragionamento del van Lantschoot.

1) Il raffronto tra il testo di A e quello di B mette in luce un gran numero di divergenze ortografiche nel trattamento delle laringali e delle sibilanti. L'argomento in sé non è dirimente, perché nel gəʕəz medievale laringali e sibilanti sono notoriamente soggette a scambi grafici e l'impiego di uno o dell'altro grafema in sede di trascrizione è un fatto puramente formale. Vi è tuttavia ragione di credere che l'ortografia di A riflettesse in dettaglio quella di A₀: d'Abbadie pretendeva dai propri copisti scrupolosa fedeltà rispetto all'antigrafo, e la propensione di A ad abusare del quarto ordine in luogo del primo (per es. አንታ ፡ anziché አንተ ፡, ቃ spesso in luogo di ቀ) farebbe escludere ogni tentativo di revisione dell'ortografia preesistente. A queste considerazioni si aggiungono le numerose forme grammaticali di B che convalidano gli emendamenti congetturali operati a suo tempo da Dillmann.

2) Diversamente da A (e *a fortiori* da A₀), B è affetto da una estesa lacuna da *Mand.* XII 4.5 a *Sim.* V 4.3, dovuta al distacco di un fascicolo originariamente collocato tra gli attuali ff. 49^v e 50^r. In verità neppure questo argomento è incontrovertibile in termini di stratigrafia del codice poiché, ammettendo per ipotesi che A₀ e B siano il medesimo esemplare, nulla vieterebbe di ritenere che il danno materiale possa essersi verificato *dopo* il 1847, anno di esecuzione di A, ma *prima* del 1941, anno in cui il codice sarebbe pervenuto, già lacunoso, al Mordini.⁶²

⁶¹ van Lantschoot, 1962a.

⁶² Si potrebbe dunque supporre in linea teorica, e se non vi fossero importanti evidenze testuali in direzione contraria, che A₀ e B rappresentino due distinti stadi del medesimo codice. A quest'ultimo, vergato e rilegato nel XVI sec. come una singola «unità di produzione», corrisponderebbero in tempi diversi due distinte «unità di circolazione», caratterizzate da una trasformazione della struttura materiale del manufatto stesso. Ogni alterazione della fisionomia del manoscritto, in questo caso la sua distruzione parziale, determina la creazione di una nuova «unità di circolazione», che corrisponde a un preciso stadio, o «strato», della vita del codice. La produzione di più copie da distinte «unità di circolazione» di un medesimo codice è naturalmente un fattore di diversificazione testuale molto forte, e tende a oscurare la parentela tra le copie in questione. Sulla nozione di «unità di circolazione» e sulla casistica di trasformazioni possibili si veda il fondamentale contributo di Andrist–Canart–Maniaci, 2013, pp. 61ss.

3) B è privo della *subscriptio* conclusiva di A già appartenuta ad A₀. Neppure questo punto può considerarsi a rigore dimostrativo, quantomeno dal punto di vista metodologico. Le varie tipologie di «testi in calce», come colofoni, sottoscrizioni, note di *explicit* e annotazioni con indicazioni di traduzione, non sono considerate dai copisti come componenti del testo principale, a esso necessariamente vincolate. Per converso, rivelano nella tradizione etiopica un certo carattere opzionale, e possono venir rigettate nel processo di trasmissione verticale.⁶³

La somma di questi indizi, ancorché non singolarmente probanti, permise nondimeno al van Lantschoot di annunciare con sufficiente ragionevolezza che «le monastère de Gundāgundē possédait jadis deux exemplaires en ge'ez du Pasteur d'Herma». ⁶⁴ Sarà l'estesa collazione del testo, affiancata dalla applicazione delle procedure di analisi filologica e dal raffronto con il greco, che consentirà nei decenni successivi di dimostrare a tutti gli effetti l'indipendenza di A da B.

Negli stessi anni lo studioso belga fornì una descrizione della copia fotografica in possesso della Biblioteca Apostolica Vaticana.⁶⁵

Bibl. Vat. ms. fot. 133. Reproduction photographique du Pasteur d'Herma en recension éthiopienne, d'après un ms. ayant jadis appartenu au monastère de Gundāgundē, dans le Tigré, et se trouvant actuellement à Barga, près de Lucques, en possession de Monsieur Antoine Mordini. A la demande de Son Excellence Enrico Cerulli, Mr Mordini autorisa généreusement la Bibliothèque Vaticane à se procurer une copie photographique de son précieux manuscrit.

D'autre part, on sait que en 1860, Antoine d'Abbadie édita une recension éthiopienne du Pasteur dans le *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, au t. II, n° 1, à Leipzig, édition ayant

⁶³ Esistono indubbiamente «colofoni incorporati», che vengono cioè assimilati nel testo principali, copiati e trasmessi insieme a quest'ultimo ed eventualmente seguiti da ulteriori appendici testuali. È parimenti documentata la fenomenologia inversa, ovvero l'estromissione, nel processo di copia, di note in calce genuine: è il caso di alcune note con indicazione di traduzione attestate irregolarmente all'interno della tradizione di alcuni testi del *Gādlā sāma'rat*, come gli «Atti di *abba* Bsoy» e gli «Atti di *abba* Nob». Sul fenomeno, del quale mancano ancora raccolte estensive di dati, si veda Bausi, 2016a, pp. 243-244.

⁶⁴ van Lantschoot, 1962a, p. 95.

⁶⁵ van Lantschoot, 1962b, p. 505. Una più recente descrizione del ms. Città del Vaticano, BAV fot. 133 si trova in Raineri, 2004, p. 645.

pour base la copie du Pasteur exécutée sur un ms de Gundāgundē en 1847.

Dans son état actuel, le ms. de Mr Mordini présente une grosse lacune ; plusieurs feuillets de l'original ont en effet disparu entre les folios chiffrés maintenant 49 et 50 : f. 49^v des. ሐልደዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ (= édition d'Abbadie, p. 47, col. a, l. 10 a. fin.) ; f. 50^r inc. ወእለገሰ ፡ ስጡድ ፡ (= éd., p. 55, col. a, l. 9).

Un autre détail : la note finale publiée par d'Abbadie (p. 108, col. b, l. 5 a. fin. – p. 110) fait défaut dans le ms. de Mr Mordini ; on peut se demander si elle se rencontrait autrefois dans ce ms. Plusieurs indices d'ailleurs permettent d'affirmer que le copiste, travaillant pour d'Abbadie, ne s'est pas servi pour sa transcription du ms. en possession de Mr Mordini, et que, par conséquent, le monastère de Gundāgundē conservait jadis au moins deux exemplaires du Pasteur d'Herma en éthiopien.

Tra la fine degli anni Ottanta e l'inizio degli anni Novanta due parziali collazioni sono state effettuate indipendentemente da Robert Beylot e da Osvaldo Raineri.⁶⁶ L'esame delle varianti ha messo in luce le numerose insufficienze di A determinate da errori e omissioni presenti in A₀. L'apporto testuale di B, che non infrequentemente ha legittimato le emendazioni congetture da Dillmann, ha riaperto con vigore la questione di una riedizione del testo.

Nel 1994 il Ministero per i Beni Culturali ha acquistato la collezione privata rimasta fino ad allora di proprietà della famiglia di Antonio Mordini, deceduto nel 1975. La collezione è attualmente parte della Biblioteca Palatina di Parma, specialmente grazie all'interessamento di Gianfranco Fiaccadori.⁶⁷ Al manoscritto, già Mordini 9, è stata assegnata segnatura Parm. 3842, e ha finalmente ricevuto una descrizione codicologica alla fine degli anni Novanta a

⁶⁶ Beylot, 1988; Raineri, 1993.

⁶⁷ L'acquisizione dei manoscritti di Mordini e di altri pezzi ha consentito al fondo parmense di guadagnarsi un posto di tutto rilievo tra le collezioni italiane: se si eccettua lo straordinario patrimonio della Biblioteca Apostolica Vaticana, diviso nei suoi numerosi fondi, i beni librari in possesso dell'istituzione emiliana collocano infatti la Palatina dopo la Biblioteca Corsiniana dell'Accademia Nazionale dei Lincei (Fondo Conti Rossini e Caetani, Roma, 143 mss.) per numero di unità, cfr. Bausi, 2008, p. 515. Il catalogo del fondo, a cura di Gianfrancesco Lusini, è di imminente uscita. Per generoso interessamento del prof. Gianfranco Fiaccadori ho avuto la possibilità, nel febbraio e nell'aprile 2014, di effettuare due brevi visite presso la biblioteca parmense e condurre un esame autoptico del codice palatino.

opera di Gianfrancesco Lusini.⁶⁸ L'evidenza paleografica ha consentito allo stesso studioso di datare il codice ai primi decenni del XV sec., pochi anni prima del regno dello *aše Zär³a Ya^cqob*, anticipando di un secolo la cronologia proposta dal Mordini e dal van Lantschoot.⁶⁹ Tipicamente rappresentativo dello stile decorativo di Gundä Gunde è lo *ḥaräg* collocato sopra l'incipit del testo (f. 2^r). Benché un'analisi storico-artistica non sia stata finora effettuata da alcuno specialista del settore, la sua presenza supporta la datazione proposta.⁷⁰ Segue una descrizione delle caratteristiche materiali e testuali del codice palatino.⁷¹

Elementi generali

Segnatura	Parm. 3842 (<i>olim</i> Mordini 9). N° 197 scritto due volte sul f. 1 ^v , secondo l'inventario in Mordini, 1954. La cifra di inventario 280611 è scritta a penna nera sul margine inferiore del f. 103 ^v .
Titolo	<i>Herma</i> , «Pastore di Erma».
Contenuto	1. <i>Herma</i> , «Pastore di Erma» (ff. 1 ^{ra} -103 ^{va}).
Origine	Gundä Gunde (°Agamä, Təgray).
Ubicazione attuale	Biblioteca Palatina, Parma.
Copista	–
Proprietario	–

⁶⁸ Lusini, 1999, p. 633. Di alcuni aspetti descrittivi essenziali del codice palatino, come gli elementi metrologici e il numero di fogli, avevano già dato notizia Mordini e van Lantschoot.

⁶⁹ Mordini, 1954, p. 52 n. 5; van Lantschoot, 1962a, p. 94.

⁷⁰ In ambito stefanita gli *ḥaräg*, attestati in codici del XV-XVI sec., assumono forme particolarmente elaborate e intrecciano i classici motivi a forme geometriche con elementi pseudo-architettonici, eseguiti con toni vividi (giallo, rosso, blu) e demarcati da linee nere. Per gli *ḥaräg* in generale si veda la voce “Ḥaräg” in EAe, vol. II (2005), pp. 1009a-1101b (a c. di E. Balicka-Witakowska); contributi dedicati in specifico allo stile di Gundä Gunde sono Heldman, 1989; Zanotti Eman, 1993.

⁷¹ Il modello utilizzato si ispira, pur con modifiche, alla proposta elaborata su formato digitale dal progetto «Ethio-SPaRe: Cultural Heritage of Christian Ethiopia. Salvation, Preservation, Research» per la descrizione dei manoscritti digitalizzati in Təgray (link al database online: <<http://mycms-vs03.rz.uni-hamburg.de/domlib/content/below/index.xml>>, ultimo accesso: 15 novembre 2018). Rispetto alle precedenti iniziative di catalogazione estensiva il modello di Ethio-SPaRe si distingue per l'impianto formalizzato e rigorosamente ordinato, che consente una più appropriata organizzazione dell'informazione in formato elettronico, e per la ricchezza dei metadati, in particolar modo quelli riguardanti gli aspetti materiali del codice.

Committente	–
Datazione	Datato ai primi decenni del XV sec. da Gianfrancesco Lusini (Lusini, 1999, p. 633). Una datazione più bassa, al XVI sec., è stata proposta da Antonio Mordini (Mordini, 1954, p. 52, n. 5) e ribadita da Arnold van Lantschoot (van Lantschoot, 1962a, p. 94). ⁷²
Stato di conservazione	Complessivamente buono. Il ms. presenta tracce di umidità (per es. ff. 2 ^r , 3 ^r , 4 ^{rb} , 18 ^{rb}), soprattutto all'inizio. Il piatto anteriore è mancante; il piatto posteriore è fratturato lungo l'asse verticale in tre sezioni ed è stato riparato con un unico filo di origine apparentemente vegetale che passa per sei coppie di fori praticati ai margini dei tre legni lungo i due assi di frattura. Altre due coppie di fori sono rimaste inutilizzate: esse si trovano in alto in corrispondenza della frattura più interna e in basso in corrispondenza di quella più esterna. ⁷³ Un fascicolo è mancante tra i ff. 49 e 50. Alcuni fogli sono sciolti (ff. 1, 3, 8, 9, 10, 17).

Descrizione fisica

Dimensioni esterne	Larghezza: 145 mm; altezza: 170 mm; spessore 55 mm.
Rapporto delle dimensioni	0,85
Legatura	Legatura etiopica tradizionale con due piatti di

⁷² La datazione resta controversa, mancando elementi positivi esterni. Le caratteristiche paleografiche del codice sembrano porsi in continuità con quelle del «periodo III» (Uhlig, 1988, pp. 300 ss.). Quest'ultimo, caratterizzato dal graduale abbandono delle forme angolari tipiche della fase precedente (scrittura «monumentale»), è circoscritto cronologicamente al periodo tra la metà del XV e la metà del XVI sec., all'incirca dal regno di Zär'a Ya'qob (r. 1434-1468) a quello di Ləbnä Dəngəl (r. 1508-1540). Una datazione leggermente seriore parrebbe supportata dall'esame di un aspetto codicologico che solo recentemente ha attirato l'interesse degli studiosi, ossia la posizione dei fori di costruzione dell'area di testo e dei fori di rigatura. Nel codice palatino la distribuzione di tali fori segue, infatti, uno schema («pattern I» nella classificazione di Nosnitsin, 2015, cfr. *infra*) tipicamente attestato dal Cinquecento in poi.

⁷³ Non si può a rigore scartare l'ipotesi che il piatto, piuttosto che esser stato riparato in seguito a una frattura, sia stato realizzato già in origine tramite assemblamento di tre diversi legni opportunamente forati e legati insieme.

	legno: quello anteriore mancante, quello posteriore rilegato al blocco di testo con lo stesso filo dei fascicoli; due coppie di stazioni di cucitura; filo possibilmente di origine vegetale, con «torsione a Z». La cucitura è stata riparata al centro del primo fasc. con un filo di diversa origine.
Decorazioni	Assente.
Fogli di guardia	Assenti.
Supporto di scrittura	
Supporto	Pergamena.
Numero di fogli	103.
Fogli bianchi	Ff. 1 ^{r-v} , 103 ^{vb} . Metà colonna del f. 58 ^{vb} (ultimo foglio del settimo fascicolo) non è stata utilizzata dal copista.
Foliazione	Numerazione dei fogli a matita sul margine superiore destro di ogni <i>recto</i> .
Numero di fascicoli	13.
Struttura dei fascicoli	F. 1-9: 1 quinterno, il cui I bifoglio consta solo del I foglio con tallone del X foglio; ff. 10-17: 1 quinterno (con III bifoglio fattizio e corrispondenti talloni del III e VI foglio tra ff. 12 e 13 e ff. 15 e 16); ff. 18-25: 1 quaderno; ff. 26-33: 1 quaderno; ff. 34-41: 1 quaderno; ff. 42-49: 1 quaderno; ff. 50-58: 1 quinterno, il cui I bifoglio consta solo del X foglio con tallone del I foglio; ff. 59-65: 1 quaderno, il cui III bifoglio consta solo di un foglio, con tallone tra i ff. 60 e 61; ff. 66-73: 1 quaderno; ff. 74-81: 1 quaderno; ff. 82-89: 1 quaderno; ff. 90-97: 1 quaderno; ff. 98-103: 1 ternione.
Stringa di rappresentazione della struttura fascicolare ⁷⁴	$1(\text{V-pos.10})^{\text{ff.1-9}} + 2(\text{IV}+2^{\text{ff.12,15}})^{\text{ff.10-17}} + 3-64.\text{IV}^{\text{ff.18-}}$

⁷⁴ La stringa segue la formula descrittiva proposta da Patrick Andrist (Andrist, 2015, p. 524; *Id.*, 2016). In questo modello, noto come «improved German formula», ogni blocco è caratterizzato da elementi indicati in pedice, in numero romano o in apice: in pedice viene fornita la posizione dei fascicoli nella sequenza; in numero romano il tipo di fascicolo (ternione, quaderno, quinterno, ecc.) con la specificazione, in presenza di talloni, della posizione di questi ultimi all'interno del fascicolo; in apice l'intervallo di fogli che iniziano e concludono il blocco in questione.

	$49 + 7(\text{V-pos.1})^{\text{ff.50-58}} + 8(\text{IV-pos.3})^{\text{ff.59-65}} + 9_{124.\text{IV}}^{\text{ff.66-97}} + 13\text{III}^{\text{ff.98-103}}$
Numerazione dei fasc. c.	Tutti i fasc. (tranne il primo, l'ottavo e l'ultimo) hanno un numero di segnatura in inchiostro nero quasi del tutto illeggibile sul <i>recto</i> del primo foglio del fascicolo (ff. 10 ^r , 18 ^r , 26 ^r , 34 ^r , 42 ^r , 50 ^r , 74 ^r , 82 ^r , 90 ^r); i fasc. nono e decimo lo hanno anche sul <i>verso</i> dell'ultimo foglio (ff. 73 ^v e 81 ^v).
Area di testo	109 x 106 mm (dati dal f. 6 ^r , centro del primo fasc.).
Rapporto area di testo	1,03
Margini	Sinistro: 8 mm; destro: 28 mm; superiore: 19 mm; inferiore: 45 mm; intercolumnio: 9 mm (dati dal f. 6 ^r , centro del primo fasc.).
Colonne	2
Linee	20 per colonna; raramente 16 (f. 80 ^{vb}), 17 (ff. 80 ^{va} , 81 ^{ra}), 22 (per es. ff. 57 ^{vb} , 58 ^{rb} , 66 ^{vb}) o 23 (f. 58 ^{va}).
Rigatura e foratura	I fori di costruzione dell'area di testo e i fori di rigatura sono visibili. Schema di rigatura: Muzerelle 1A-1A-1A1A/0-0/0-0/C; «pattern I» nella classificazione di Nosnitsin. ⁷⁵ Scrittura poggiata sopra il rigo. Rigatura effettuata a volte in modo approssimativo (ff. 65 ^v , 95 ^r). Le due righe inferiori dei ff. 57 ^{ra-va} non sono state utilizzate dal copista. Il copista non ha seguito la rigatura sui ff. 80 ^{va} -81 ^{rb} .
Inchiostro	Nero, rosso vivido (per es. ff. 5 ^{vb} , 35 ^{vb} , 49 ^{ra}).
	Paleografia
Datazione	Scrittura del XV-XVI sec. («periodo III» nella classificazione di Uhlig). ⁷⁶

⁷⁵ Muzerelle, 1999; Nosnitsin, 2015. Il «pattern I», di gran lunga il più frequentemente osservabile nella tradizione etiopica, è documentato con predominanza statistica assoluta in manoscritti databili dall'inizio o dalla metà del XVI sec. in poi. Esso tende a soppiantare altri schemi di rigatura più antichi come il «pattern II», che si differenzia dal precedente perché il primo rigo di scrittura è collocato sotto il rigo superiore, non sopra (*Ibid.*, pp. 95ss.).

⁷⁶ Uhlig, 1988, pp. 300ss.

Numero di mani	Apparentemente una sola mano. Sui ff. 80 ^{va} -81 ^{rb} la scrittura è contraddistinta da tratti più angolari e sottili, forse a causa dell'uso di un diverso pennino.
Tratti distintivi	<ol style="list-style-type: none"> 1). σ esibisce, soprattutto al quarto e sesto ordine, anelli non completamente separati e di forma triangolare; lo stesso si verifica con ω. 2). il tratto superiore orizzontale di alcune lettere (σ, ω, ϖ al primo ordine) è solitamente inclinato. 3). in Λ l'anello proprio del settimo ordine è separato dal corpo di lettera mediante un tratto di legamento. 4). Ϛ è scritto con l'anello aperto (f. 98^{va} ll. 11, 17). 5). le opposizioni tra primo e quarto ordine di alcune lettere (Λ/λ, h/h, ϛ/ϛ) sono non di rado di difficile discernimento o neutralizzate. 6). ϛ è di forma triangolare, con il vertice rivolto verso l'alto (per es. f. 10^{ra} l. 11). 7). ϛ ha aspetto simile a β, con gli anelli non separati e di forma triangolare (per es. f. 27^{ra} l. 18). 8). ϛ è di forma triangolare, con il vertice rivolto verso il basso (per es. f. 22^{ra} l. 7). 9). ϛ ha l'anello aperto ed è di forma «schiacciata» (per es. f. 9^{rb} l. 1, f. 10^{va} l. 11). 10). impiego del segno divisorio ϛ-, parzialmente rubricato, nell'intercolumnio in corrispondenza della conclusione di frase o paragrafo (per es. ff. 8^v, 10^r, 86^r, ecc.).
Rubricature	Sono marcati in rosso i titoli delle sezioni (<i>Visioni</i> , <i>Precetti</i> , <i>Similitudini</i>). Sono vergate in rosso, per esigenze estetiche, cinque linee della pagina iniziale del testo (f. 2 ^r), in alternanza con linee in inchiostro nero, nonché le prime due linee della <i>Sim</i> . I secondo il testo etiopico (f. 49 ^{ra}). Sono segnati in rosso, come di consueto nella tradizione etiopica, i numerali etiopici o i loro componenti, alcuni elementi dell'interpunzione e sequenze grafiche con funzione di demarcazione del testo.

Elementi decorativi

<i>Haräg</i>	F. 2 ^r (foglio iniziale del testo): decorazione con banda a intreccio (<i>haräg</i>). Lo <i>haräg</i> non è colorato ed è costituito da elaborati motivi geometrici a intreccio e croci. Una estensione dello <i>haräg</i> nell'intercolumnio raggiunge quasi il limite inferiore dell'area di testo.
Miniature	Assenti.

Elementi testuali

Scritture aggiuntive	1). F. 66 ^r : nota di possesso. Testo: ዙቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘጉ[ንደጉን]ዴ ፡ , «questo libro è di Gu[n]dä Gu[n]de». La nota è scritta in modo rudimentale nel margine inferiore del foglio, in inchiostro nero e in una mano seriore. È parzialmente cancellata. 2). F. 103 ^v : nota di possesso. Testo: ዙቲ ፡ መጽሐፍ ፡ ዘጉ[ን]ደጉ[ን]ዴ ፡ , «questo libro è di Gu[n]dä Gu[n]de». La nota è rudimentalmente scritta in inchiostro nero in una mano di certo seriore.
Fenomeni scrittori	Frequenti indicazioni per la successiva rubricatura dei numerali, in corpo minore (<i>aide-mémoire</i>): per es. ff. 9 ^{rb} , 10 ^{va} , 21 ^{vb} , 72 ^{vb} , 88 ^{vb} , ecc. <i>Probationes calami</i> ai ff. 1 ^v , 4 ^r , 65 ^v . Frequenti rasure (per es. ff. 17 ^{ra} , 33 ^{vb} , 47 ^{rb} , 61 ^{rb} , 78 ^{ra} , ecc.) e riscritture su rasura (per es. ff. 11 ^{ra} , 18 ^{va} , 45 ^{rb} , 57 ^{va} , 62 ^{vb} , 99 ^{ra} , ecc.), occasionalmente in corpo minore per esigenze di spazio (ff. 12 ^{ra} , 94 ^{rb}). La rasura indicata da sottili linee in inchiostro nero e rosso sul f. 46 ^{ra} . Frequentemente le lettere omesse dal copista sono inserite <i>supra lineam</i> (per es. ff. 11 ^{rb} , 80 ^{vb} , ecc), all'inizio della linea (f. 94 ^{va}) o alla fine della stessa (ff. 53 ^{vb} , 94 ^{va}).

Il codice, pur scritto su due colonne, non è di grandi dimensioni: il suo formato, 145 mm di larghezza per 170 di altezza, lo pone in un'area intermedia tra la tipologia più comune (codici di medie dimensioni, con altezza com-

presa tra i 170 e i 380 mm) e i cosiddetti «portable books», di altezza inferiore ai 170 mm.⁷⁷

Una particolarità della struttura fascicolare è infine meritevole di commento: il testo del f. 58^{vb}, ultimo del settimo fascicolo, termina *ex abrupto* con le parole **ወእምክ ፣ ይቤሎ ። ፣ ።**, «dopo aver detto ||» (*Sim.* VIII 2.5), con tanto di segno di interpunzione forte, e la metà inferiore della colonna è vuota, per un totale di dieci linee non scritte. Il foglio successivo, il primo dell’ottavo fascicolo, esordisce con la conclusione della frase **ለውእቲ ፣ ለኖላዊ ፣ ወሐረ ፣**, «|| a quel pastore, se ne andò», che da sola non offre senso accettabile. La divisione non si riscontra negli altri testimoni ed è un fatto codicologico interno al manoscritto palatino. La demarcazione, al tempo stesso fascicolare e scrittoria, istituisce una *caesura* tra due parti distinte del manufatto, dette «blocchi». Il primo blocco comprende i fascicoli dal primo al settimo, il secondo blocco i fascicoli dall’ottavo al tredicesimo. Categorizzare le due sezioni materiali in «blocchi» non è una questione meramente descrittiva: ha delle implicazioni sulla ricostruzione delle fasi di allestimento del manoscritto. Se infatti la omogeneità di contenuto testuale non lascia dubbi che entrambi i blocchi furono pianificati per costituire sin dall’inizio un unico codice, o meglio una singola «unità codicologica»,⁷⁸ non può però escludersi, almeno teoricamente, che essi siano stati prodotti in un ordine diverso da quello del risultato finale, come

⁷⁷ I codici di piccole dimensioni, tipicamente scritti su una sola colonna e spesso prodotti per uso privato, sono una minoranza rispetto al totale dei manoscritti etiopici noti: da uno spoglio non definitivo del materiale ispezionato dal progetto Ethio-SPaRe in Təgray è emerso che circa il 10% è costituito da codici di piccole dimensioni, cfr. Balicka-Witakowska–Bausi–Bosc-Tiessé–Nosnitsin, 2015, p. 163.

⁷⁸ La nomenclatura utilizzata è tributaria delle decisive riflessioni sviluppate da Johan Peter Gumbert (per es. Gumbert, 1989; *Id.*, 2004), che si inseriscono in un quadro di crescente interesse verso l’elaborazione di un lessico codicologico condiviso. Di capitale importanza è la nozione di «unità codicologica», generalmente intesa come l’esito materiale di una singola e organica operazione editoriale (cfr. la definizione di Marilena Maniaci: «volume, parte di volume o insieme di volumi la cui esecuzione può essere considerata come un’operazione unica, realizzata nelle stesse condizioni di tecnica, di luogo e di tempo», in Maniaci, 1996, p. 76). Nella nomenclatura di Gumbert un’unità codicologica può o può non essere «articolata». Un’unità codicologica «articolata» è una sequenza di «blocchi», intesi come un numero discreto di fascicoli delimitati da cesure. Si verifica una *caesura*, nella terminologia di Gumbert, allorché alla conclusione del fascicolo si sovrappone una discontinuità di diverso tipo, per esempio l’inizio di un nuovo testo, il subentro di una diversa mano o tecnica di rigatura, o ancora di altri aspetti codicologici (cfr. Gumbert, 1989, p. 6; *Id.*, 2004, p. 24).

suggerirebbe la presenza di spazio vuoto prima della *caesura* stessa.⁷⁹ Quale che sia la preistoria del manoscritto Parm. 3842, esso può certamente definirsi una unità codicologica «articolata».

5. – *Il ms. EMMML 8508*

Al dossier ermiano si è aggiunto da pochi anni un nuovo *testimonium* pergameneo: il ms. EMMML 8508 di Ṭana Qirqos. La microfilmatura del manoscritto ha avuto luogo il 20 miyazya 1978 CE (= aprile 1986) per iniziativa della Ethiopian Manuscript Microfilm Library.⁸⁰ Dal microfilm, attualmente depositato presso il NALA di Addis Abeba, sono state esemplate almeno due copie manoscritte, di cui si parlerà in seguito. Benché il contenuto testuale sia stato correttamente inventariato nella scheda iniziale del microfilm, l'esistenza del testimone è rimasta ignota agli studiosi fino alla recente segnalazione a opera di Ted Erho,⁸¹ il quale su base paleografica ha datato il manoscritto alla seconda metà del XIV secolo. Si tratterebbe perciò allo stato attuale del più antico testimone diretto dell'opera. Non è possibile stabilire se a tutt'oggi il manufatto originale sia ancora conservato all'interno del monastero di Ṭana Qirqos né se si trovi in condizioni deteriori rispetto al periodo di microfilmatura. È auspicabile, data l'importanza del manufatto e del suo contenuto testuale, che negli anni a venire si possa procedere alla messa in opera delle misure necessarie a una appropriata descrizione del codice e alla sua preservazione, misure che ovviamente includono la digitalizzazione del volume e l'eventuale attivazione delle necessarie operazioni di conservazione. Più in generale, è la digitalizzazione dell'importante collezione libraria di Ṭana Qirqos che si conferma come uno dei più urgenti *desiderata* nello studio della cultura del manoscritto etiopico. La descrizione che segue è effettuata sul microfilm e deve es-

⁷⁹ Altri fenomeni tipici concomitanti con le *caesurae* sono la progressiva dilatazione o compressione della scrittura per adattarsi alla fine del fascicolo e, nei casi più gravi, l'aggiunta di un foglio supplementare.

⁸⁰ L'EMML 8508 appartiene ad una nutrita serie di manoscritti microfilmati non ancora sistematicamente catalogati. L'esame autoptico di questi microfilm è possibile unicamente nella sede adibita all'interno del NALA, e l'acquisizione del materiale per esigenze di ricerca è consentita con serie limitazioni. Ciò costituisce un severo ostacolo allo studio di numerosi pezzi la cui importanza è stata già riconosciuta da tempo. È il caso, per restare nel perimetro del patrimonio librario di Ṭana Qirqos, del celebre ma non altrettanto esplorato ms. EMMML 8509, omeliario contenente testi molto rari e in alcuni casi di verosimile ascendenza aksumita (cfr. Sergew Hable-Selassie, 1987; Fiaccadori, 1993, che propone, forse con eccessiva cautela, una datazione non anteriore alla prima metà del Trecento; Nosnitsin, 2016, p. 98).

⁸¹ Erho, 2012.

sere considerata preliminare. Numerosi elementi materiali potranno essere accertati soltanto dopo un'autopsia diretta del manoscritto.

Elementi generali

Segnatura	Ethiopian Manuscript Microfilm Library 8508
Titolo	<i>Herma</i> («Pastore di Erma»).
Contenuto	1. <i>Herma</i> , «Pastore di Erma» (ff. 1 ^{ra} -80 ^{rb}).
Origine	Ṭana Qirqos (Däbrä Tabor, Bägemdär).
Microfilmatura	20 miyazya 1978 CE (= aprile 1986). Non sono stati microfilmati: il f. 80 ^v , i piatti anteriore e posteriore, la spina.
Copista	–
Proprietario	–
Committente	–
Datazione	Seconda metà del XIV sec. (Erho, 2012, p. 366).
Stato di conservazione	Apparentemente mediocre: il ms. è danneggiato dall'umidità, con perdita di testo soprattutto nella parte finale; porzioni di testo sono appena leggibili o del tutto illeggibili (per es. ai ff. 79 ^{va} -80 ^{rb}). Alcuni fogli presentano macchie, forse dovute a gocce di cera (ff. 10 ^{rb} , 24 ^{vb} , 25 ^{ra}).

Descrizione fisica

Dimensioni esterne	Larghezza: 154 mm; altezza: 215 mm; spessore non noto.
Rapporto delle dimensioni	0.72
Legatura	Piatti di legno; due coppie di stazioni di cucitura; filo possibilmente di origine vegetale, con «torsione a Z».
Decorazioni	Assente.
Fogli di guardia	Assenti.

Supporto di scrittura

Supporto	Pergamena.
Numero di fogli	80.
Fogli bianchi	Assenti.
Foliazione	Numerazione dei fogli a matita sul margine inferiore di ogni <i>recto</i> .
Numero di fascicoli	10.
Struttura dei fascicoli	Ff. 1-8: 1 quaderno; ff. 9-16: 1 quaderno; ff. 17-

	24: 1 quaderno; ff. 25-32: 1 quaderno; ff. 33-40: 1 quaderno; ff. 41-48: 1 quaderno; ff. 49-56: 1 quaderno (con III bifoglio fattizio e corrispondenti talloni del III e VI foglio tra ff. 50 e 51 e ff. 53 e 54); ff. 57-64: 1 quaderno; ff. 65-72: 1 quaderno; ff. 73-80: 1 quaderno.
Stringa di rappresentazione della struttura fascicolare	$1-6.IV^{ff.1-48} + 7.(III + 2^{ff.51,54})^{ff.49-56} + 8-103.IV^{ff.57-80}$.
Numerazione dei fasc. c.	Assente.
Area di testo	Non determinabile dal microfilm.
Margini	Non determinabile dal microfilm.
Colonne	2
Linee	26 per colonna; a volte 27 (per es. ff. 13 ^{va} -17 ^{rb} , 77 ^v) o 28 (per es. f. 18 ^r).
Rigatura e foratura	I fori di costruzione dell'area di testo e i fori di rigatura sono solo parzialmente visibili a causa della qualità del microfilm. Lo schema di rigatura sembra comunque corrispondere al «pattern II» nella classificazione di Nosnitsin, con scrittura della linea superiore poggiata sotto il rigo (cfr. per es. f. 50 ^r). ⁸² La riga inferiore del f. 66 ^v non è stata utilizzata dal copista.
Inchiostro	Nero, rosso.
	Paleografia
Datazione	Seconda metà del XIV secolo.
Numero di mani	Apparentemente una sola mano.
Tratti distintivi	1. o ha, soprattutto al quarto e sesto ordine, gli anelli non completamente separati e di forma asimmetrica e piuttosto triangolare; l'anello sinistro è più grande del destro; lo stesso si verifica con w . 2. in l l'anello indicante il settimo ordine è solitamente unito al corpo di lettera, senza tratto di

⁸² Il «pattern II» è relativamente comune nei codici quattrocenteschi, ed è documentato anche in esemplari certamente risalenti al XIV secolo. La presenza del «pattern II» in manoscritti superiori è da imputare, almeno come ipotesi privilegiata, a deviazioni accidentali dal «pattern I» (Nosnitsin, 2015, pp. 96-97).

legamento (per es. f. 5^{vb} l. 10, f. 34^{ra} l. 24, ecc.).

3. in **9** il tratto indicante il quarto ordine parte a metà altezza e non dalla base del corpo di lettera; quest'ultimo ha forma triangolare e giace direttamente sul rigo di base (per es. f. 2^{vb} l. 17, f. 33^{vb} l. 23, ecc.).

4. in **9** i tratti laterali scendono sul rigo di base quasi quanto il tratto centrale, provvisto del caratteristico tremolio indicante il sesto ordine (per es. f. 10^{va} l. 22, f. 27^{ra} l. 11, ecc.).

5. le opposizioni tra primo e quarto ordine di alcune lettere (**Λ/λ**, **h/h**, **σ/σ**) sono a volte difficili da distinguere.

6. **ξ** è di forma triangolare, con il vertice rivolto verso l'alto (per es. f. 29^{va} l. 16).

7. **ϑ** è di forma triangolare, con il vertice rivolto verso il basso (per es. f. 13^{rb} l. 15).

8. **ζ** ha l'anello aperto ed è di forma «schiacciata» (per es. f. 22^{va} l. 19).

Tra i fenomeni di interpunzione si segnala l'uso limitato del segno costituito dai quattro punti **⦿**, e l'impiego del segno di demarcazione **⦿** nello intercolumnio in corrispondenza della conclusione di frase o paragrafo (per es. ff. 3^v, 19^f, 21^v, ecc.).

Documentato l'uso della coronide, sprovvista di *crux ansata*, nell'intercolumnio del f. 45^v.

Considerazioni sui tratti paleografici del ms. già in Erho, 2012, p. 366.

Rubricature

Sono marcati in rosso i titoli delle sezioni (*Visioni*, *Precetti*, *Similitudini*) e alcuni elementi dei segni di interpunzione. Le rubriche non sono sempre distinguibili a causa della qualità del microfilm.

Elementi decorativi

Haräg —

Miniature —

Elementi testuali

Scritture addizionali —

Fenomeni scrittori Note illeggibili: f. 20^f (intercolumnio), f. 66^f

(margine inferiore).

Frequenti rasure (per es. ff. 9^{vb}, 11^{vb}, 16^{rb}, 29^{va}, 35^{vb}, 48^{rb}, ecc.) e riscritture su rasura (per es. f. 12^{rb}, ecc.).

Frequentemente le lettere omesse dal copista sono inserite *supra lineam* (per es. ff. 1^{ra}, 7^{rb}, 8^{vb}, 29^{ra}, 38^{rb}, ecc.), all'inizio della linea (f. 50^{ra}), alla fine della stessa (f. 2^{ra}), o nell'intercolumnio (f. 37^r).

Il recupero di C ha implicazioni capitali per la ricostruzione della storia testuale del *Pastore*: dal punto di vista strettamente filologico condivide con A e B errori congiuntivi che permettono di stabilire l'esistenza di un unico archetipo, ma poiché C deriva inequivocabilmente da un ramo diverso da quello di Gundä Gunde (cfr. par. 9. b) il suo apporto è di valore sostanziale per gli accertamenti stemmatici. Dal punto di vista storico, la sua presenza obbliga a riconsiderare il fattore «statistico» della rarissima attestazione del *Pastore* etio-pico (cfr. cap. VII).

6. – *Il ms. Addis Ababa, NALA 790*

Il National Archive and Library Agency conserva due ulteriori manoscritti contenenti il *Pastore* di Erma. Come si vedrà al successivo par. 9. c, entrambe le copie sono *descripti* di C e il loro valore testuale è nullo ai fini dell'edizione critica, ad eccezione dei luoghi in cui il testo del microfilm presenta gravi incertezze di lettura dovute al tendenziale deterioramento del supporto.

La prima delle due copie ha come segnatura Addis Ababa, NALA 790 (propriamente ብቤመ 790):⁸³ si tratta di un faldone costituito da tre distinti quaderni a righe rilegati insieme, di dimensioni standard 210 x 297 mm. L'etichetta sulla copertina specifica la vecchia collocazione del manoscritto 009.160 ሂርማ. Il *Pastore* è contenuto nel primo fascicolo, a righe verdi. La numerazione è effettuata a matita, sul margine inferiore della pagina, a partire dalla pagina iniziale del testo: due fogli bianchi precedenti non sono dunque numerati. L'indicazione cronologica 28/6/78 ዓ ፡ ገበ ተጽመረ è inserita sul

⁸³ Acronimo di ብሔራዊ ቤተ መሣግብት, «Archivio Nazionale», ovvero il NALA. L'autopsia del codice è stata limitata a pochi dati codicologici e a un numero di dati filologici sufficiente a stabilire con discreta sicurezza la posizione del ms. NALA 790 all'interno della tradizione. Non è stato possibile effettuare riproduzioni fotografiche di alcuna porzione del manoscritto, né condurre una collazione sistematica del testo.

verso del foglio, non numerato, che precede immediatamente l'incipit e consente di datare la trascrizione al giugno 1986. Il testo è vergato a penna blu su due colonne da 30 righe ciascuna. Sono marcati in rosso gli incipit delle diverse sezioni del testo, i *nomina sacra* e il nome di *Herma*. Il secondo e il terzo quaderno, entrambi a righe blu, contengono rispettivamente un commentario amarico intitolato *Tərg"ame fidälat*, «Commentario sulle lettere gə°əz» (su due colonne, 26 righe, in inchiostro nero, buona scrittura) e un'opera di tenore storico sui re di Etiopia, intitolata *Mäşhafä tarik zä-yənäggər zena lädätomu lä-nägästä Ityoppya* (su una sola colonna, 32 righe, in inchiostro principalmente blu ma nero negli ultimi fogli, calligrafia rapida). Considerazioni testuali permettono di stabilire in modo perspicuo che il ms. NALA 790 fu copiato direttamente da C e costituì a sua volta l'antigrafo del ms. NALA 620 (cfr. par. 9. c).

7. – Il ms. Addis Ababa, NALA 620

Il ms. Addis Ababa, NALA 620 (propriamente ብሔረ 620) viene di seguito descritto sulla base dell'esame autoptico condotto nel marzo 2015.

Elementi generali

Segnatura	Addis Ababa, ብሔረ 620
Titolo	<i>Herma</i> , «Pastore di Erma».
Contenuto	1. <i>Herma</i> , «Pastore di Erma» (ff. 5 ^{ra} -83 ^{rb}).
Ubicazione attuale	National Archive and Library Agency, Addis Abeba.
Copista	<i>qes Gälaw Biyadgölläñ</i>
Proprietario	–
Committente	–
Datazione	Agosto 1986 (cfr. colofone).
Stato di conservazione	Buono.

Descrizione fisica

Dimensioni esterne	Larghezza: 215 mm; altezza: 295 mm; spessore 50 mm.
Rapporto delle dimensioni	0,73
Legatura	Legatura etiopica tradizionale con due piatti di legno; due coppie di stazioni di cucitura; filo sintetico. Strisce di pergamena sono cucite a mo' di rinforzo sul margine superiore e su quello inferiore della spina.
Decorazioni	Assente.

Supporto di scrittura

Supporto	Pergamena, carta. ⁸⁴
Numero di fogli	84.
Fogli bianchi	Ff. 1 ^r -4 ^v , 83 ^v -84 ^v .
Foliazione	Numerazione dei fogli a matita sul margine inferiore di ogni <i>recto</i> . Numerazione delle pagine in cifre etiopiche, in inchiostro rosso, a partire dal foglio dell'incipit (f. 5 ^r indicato come ፩, f. 5 ^v indicato come ፪, f. 6 ^r indicato come ፫ ecc.) fino al f. 49 ^r , numerato ፩.
Numero di fascicoli	9 (il primo è di guardia).
Struttura dei fascicoli	F. 1-4: guardie (1 ternione con bifoglio centrale fattizio e i corrispondenti due talloni tra ff. 2 e 3); ff. 5-14: 1 quinterno; ff. 15-24: 1 quinterno; ff. 25-34: 1 quinterno; ff. 35-44: 1 quinterno; ff. 45-54: 1 quinterno; ff. 55-64: 1 quinterno; ff. 65-74: 1 quinterno; ff. 75-84: 1 quinterno.
Stringa di rappresentazione della struttura fascicolare	፲፱ ^{ff.1-4} + 2-98.፱ ^{ff.5-84} .
Numerazione dei fasc.	I fascicoli non sono numerati.
Area di testo	166 x 196 mm (dati dal f. 10 ^r , al centro del primo fasc.).
Rapporto area di testo	0,87
Margini	Sinistro: 16 mm; destro: 33 mm; superiore: 37 mm; inferiore: 62 mm; intercolumnio: 16 mm (dati dal f. 10 ^r , al centro del primo fasc.).
Colonne	2
Linee	21 circa per colonna.
Rigatura e foratura	I fori di costruzione dell'area di testo e i fori di rigatura sono visibili. Scrittura sopra il rigo.
Inchiostro	Nero, rosso.

Paleografia

Datazione	XX secolo.
Numero di mani	Una sola mano.

⁸⁴ Sono in pergamena i seguenti fogli: 1, 4-5, 9-10, 14-15, 19-20, 24-25, 29-30, 34-35, 37, 39-40, 42, 44-45, 49-50, 54-55, 59-60, 64-65, 69-70, 74-75, 79-80. Gli altri sono cartacei.

Rubricature Sono marcati in rosso i *nomina sacra*, il nome di Erma; titoli delle sezioni (*Visioni, Precetti, Similitudini*). Sono inoltre segnati in rosso i numerali etiopici o i loro componenti e alcuni elementi della interpunzione.

Elementi decorativi

Haräg F. 5r (incipit del testo): decorazione con banda a intreccio (*haräg*). Lo *haräg* è colorato (rosso, giallo, blu, verde) e presenta motivi a intreccio.

Miniature F. 4^v: tre figure in un paesaggio campestre: uno vestito di rosso e giallo in atto di esporre; due ascoltatori vestiti di rosso e verde, di cui uno seduto in terra. L'immagine occupa la pagina intera.

Elementi testuali

Colofone F. 83^{vb}: vedi sotto.

Al f. 83^{vb} si legge il seguente colofone:

ተፈጸመ ፡ 1978 ፡ ዓ ፡ ም በወርኃ ፡ ነሐሴ ፡ ሄርማ ፡ የተባለ ፡ መጽሐፍ ፡ የጳ
ፊው ፡ ቄስ ፡ ገላው ፡ ቢአድግልኝ ፡ የመስሪያ[ቤ]ቱ ፡ ባልደረገ ፡ ንብረት
ነቱ ፡ የብራና ፡ ጽሑፎች ፡ ድርጅት ፡ ነው ። መጽሐፉ ፡ በባዛት ፡ አይገ
ኝም ።

Traduzione: «è stato terminato nell'anno di grazia 1978 CE nel mese di nāhase il libro detto *Herma*. È stato scritto dal *qes* Gälaw Biyadgəlləñ, ed è di proprietà del dipartimento dell'Istituto di Manoscritti. Il libro non si incontra frequentemente». La data si riferisce all'agosto 1986. Sul f. 84^v si legge a matita በማይክሮፊልም በማይክሮፊልም ተቀርጿል («trascritto dal microfilm»): l'indicazione supporta una dipendenza da C, che è noto soltanto su supporto analogico. L'attività scrittoria del *qes* Gälaw Biyadgəlləñ trova riscontro in altri manoscritti vergati negli stessi anni e depositati presso il National Archive and Library Agency.⁸⁵ Il dato più sorprendente è che sul piatto anteriore, assieme alle etichette di segnatura, è indicato a penna blu il titolo ሄርማ ዘውእቱ

⁸⁵ *Qes* Gälaw Biyadgəlləñ, di origine gondarina, è menzionato anche come uno dei due copisti del ms. Addis Ababa, NALA 630, codice pergamenaceo vergato nel 1977 CE (= 1984-1985) e contenente un testo intitolato *Tarikä nägäšt* («Storia dei re»), *Dərsanä Şayon* («Omelia [in onore] di Sion») e *Zena Şayon* («Storia di Sion»), cfr. Amsalu Tefera, 2015, pp. 84-85.

ጳውሎስ («Herma cioè Paolo»). L'annotazione suscita un piccolo enigma, perché sia nel ms. NALA 790 che in C, dei quali, come si argomenterà oltre, il NALA 620 è direttamente o indirettamente apografo, manca ogni indizio di presunta paternità paolina. Piuttosto, risulta patente il riferimento alla nota in calce di A, che, come si è visto al par. 3, è con ogni probabilità di natura secondaria. Dovendo ricusare, come pare pertanto necessario, ogni ipotesi di trasmissione verticale, si può supporre che l'identificazione tra Erma e l'apostolo dei gentili venne recepita per contaminazione e che l'annotazione fu aggiunta coscientemente da qualcuno non ignaro del testo del *Pastore* stampato dal d'Abbadie.

8. – *Il ms. Addis Ababa, IES 160*

Il ms. 160 della biblioteca dello IES (Institute of Ethiopian Studies, Addis Abeba) è un manoscritto di 102 fogli contenente un ulteriore esemplare del *Pastore*. Il codice, cartaceo, di età recente e con flagranti errori di legatura, è stato ispezionato nella primavera del 1990 da Alessandro Bausi, il quale ne ha fornito una breve descrizione:⁸⁶

Si tratta di un ms. di piccolo formato (mm 170x100), cartaceo e così composto: 1 fasc. di 20 ff. (= cc. 1–40) + 1 fasc. di 12 ff. (= cc. 41–64) + 1 fasc. di 17 ff. (= cc. 65–98) + 1 fasc. di 2 ff. (l'ultima carta dei quali perduta = cc. 99–101); 1 c. di guardia all'inizio e 1 alla fine; legatura rigida di colore rosso; mano recente, estremamente trascurata, 1 col.; 18 linee; senza numerazione.

Lo studioso italiano ha inoltre ricostruito la corretta sequenza del testo e ha accertato come il manoscritto risulti essere senza dubbio una copia della edizione a stampa del d'Abbadie.⁸⁷

9. – *La ricostruzione dello stemma codicum*

La configurazione stemmatica della tradizione manoscritta è assicurata da una casistica di errori significativi abbastanza ampia: tutti i testimoni condivi-

⁸⁶ Bausi, 1996, p. 37, n. 89.

⁸⁷ La cifra indicante il cap. 13 della *Sim.* IX, apposta in margine al testo pubblicato dal d'Abbadie (d'Abbadie, 1860, p. 88b, l. 2) è stata infatti incorporata all'interno del testo del ms. IES 160 (f. 4^r, l. 2): **ወእቢሎ ፡ ዝ፲ወ፲ኸ ፡ ማኅፈድ ፡ ምንት ፡ ውእቱ ።**

dono un buon numero di errori di archetipo,⁸⁸ una ulteriore messe abbondante di errori divarica la tradizione in due subarchetipi, coincidente l'uno con il capostipite dei codici di Gundä Gunde, l'altro con il ramo di Ṭana Qirqos. Nell'ultimo paragrafo è dimostrata la dipendenza del NALA 620 dal NALA 790 e di quest'ultimo da C.

9. a. – Errori di archetipo

Tutti i testimoni condividono numerosi errori congiuntivi, la cui genesi deve attribuirsi all'archetipo dell'intera tradizione Ω. Segue una selezione di esempi paradigmatici:

(1) *Vis.* III 3.1: ABC ወትፈቅድ ፡ ታእምር ፡ (C ታእምር ፡) ዘመጽሐፍ ፡ «« vuoi sapere circa il libro». Il sintagma ዘመጽሐፍ ፡, «circa il libro» è da rettificare in ዘማኅራድ ፡ «circa la torre», in accordo con il greco θέλων γινώσκειν τὰ περὶ τον πύργον.⁸⁹ La svista nasce per reminiscenza del libercolo menzionato nella *Visione* II ed è incoraggiata dalla somiglianza formale tra le due parole ጭፍፍ።

(2) *Vis.* III 6.3: ABC ወለገጸ ፡ ሰብእ ፡ ይሳለሙ ።, «salutano il volto delle persone» non soddisfa: il greco εἰς πρόσωπον εἰρήνην ἔχοντες, «avendo la pace sul volto», depone piuttosto a favore di un originario ሰንእ ፡ «pace, concordia».⁹⁰

(3) *Vis.* III 8.5: AB ኩሎ ፡ ምግባሮን ፡ አማን ፡, «tutte le loro azioni in verità»; C ኩሎ ፡ ምግባረ ፡ እላንቱ ፡, «tutte le azioni di codeste [vergini]». La attestazione binaria adombra in realtà una trafila di guasti che hanno progressiva-

⁸⁸ Accolgo in nota alcune riflessioni elaborate in Bausi–Gori, 2006, p. 99, n. 18 a proposito della definizione di «archetipo» in un testo tradotto: un errore della traduzione etiopica che l'editore classifica come cattiva lettura della *Vorlage* (per esempio scambi tra lettere consimili in un testo greco o arabo, in quest'ultimo tipicamente per corviva interpretazione dei diacritici) potrebbe a rigore essere una lettura buona di un guasto già presente nel modello adoperato dal traduttore. Non sarebbe perciò corretto, *stricto sensu*, identificarlo come «errore di archetipo», perché presente già nell'originale. Tuttavia, dal punto di vista funzionale assolve lo stesso scopo del vero errore d'archetipo, ossia la dimostrazione dell'unitarietà della tradizione etiopica.

⁸⁹ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 164; testo di A, p. 7a, in d'Abbadie, 1860, p. 9b; B, f. 11^v; C, f. 5^v. La corruttela era già stata emendata con successo da August Dillmann (cfr. d'Abbadie, 1860, p. 119, n. 1).

⁹⁰ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 170; testo di A, p. 9b, in d'Abbadie, 1860, p. 12b; B, f. 14^v; C, f. 8^f. La lezione congetturata è congruente sintatticamente con il nesso genitativo del Sinaiticus πρόσωπον εἰρήνης, «il volto della pace», di cui l'etiopico è prosecuzione. È inoltre corroborata per analogia dall'impiego, nella medesima frase, del corradicale ኢይሳኛአዉ ፡, «non vanno d'accordo tra di loro» per μη εἰρηνεύοντες, «non trovandosi in pace».

mente sfigurato il testo originario, e su cui getta uno squarcio di luce il greco τὰ ἔργα τῆς μητρὸς αὐτῶν πάντα, «tutte le azioni della loro madre».⁹¹ La lezione primitiva va senza dubbio ripristinata, in pacifico accordo con quest'ultimo, come ኩሎ ፡ ምግባረ ፡ እሞን ፡. In uno stadio prearchetipico እሞን ፡, «la loro madre» fu corrotto, con minima svista grafica, nel peregrino እማን ፡, e da qui la tradizione, nel tentativo di restituire un testo accettabile, si divaricò: AB adulterarono እማን ፡ in አማን ፡, «in verità»; un perduto *codex interpositus* tra Ω e C ampliò la lezione in እማንቱ ፡, «esse», ulteriormente alterato in እላንቱ ፡, «queste, costoro».

(4) *Vis.* III 11.3: ABC ትቀድሙ ፡ (A 'ቃ') እምንብረተ ፡ ዝዓለም ፡, «iniziate dalla vita di questo mondo» nasconde ben due errori d'archetipo e va rettificato in ትደክሙ ፡ እምንብረተ ፡ ዝዓለም ፡ «siete indeboliti dalle opere di questo mondo» in sintonia con il greco μαλακισθέντες ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πραγμάτων: ትደክሙ ፡, «siete indeboliti» fu guastato per metatesi imperfetta delle prime due consonanti radicali in ትቀድሙ ፡, «iniziate»; እምንብረተ ፡ «dalle opere» si tramutò nel quasi omofono እምንብረተ ፡, «dalla vita».⁹²

(5) *Mand.* VIII 6: il passo, variamente attestato in AB ወአብዝኖ ፡ ሰሐቅኒ ፡ እኩይ ፡ ውእቱ ።, «e anche l'abbondanza di riso è malvagia», e C ወአብዝኖ ፡ ነቢብ ፡ እኩይ ፡ ውእቱ ።, «e la troppa loquacità è malvagia», manca in tutte le altre versioni del *Pastore* ed è un'innovazione dell'etiopico. Che sia da imputare all'originale o all'archetipo è sufficiente a provare l'unitarietà della tradizione.⁹³

(6) *Sim.* II 1-5: la sequenza testuale della similitudine della vite maritata all'olmo appare disturbata in AC a causa della dislocazione di una porzione di testo che va da *Sim.* II 1 (da ወበእንተ ፡ ፍሬሆሙ ፡) a *Sim.* II 3 (fino a ወዝኒ ፡ አሕራግ ፡).⁹⁴ B ha una lacuna dovuta a perdita di un fascicolo, ma per le considerazioni genealogiche espresse nel successivo par. 9. b la dislocazione doveva *a fortiori* trovarsi anche in B. Poiché il brano corrisponde approssimativamente a un foglio di manoscritto, si è tentati di identificare l'eziologia della

⁹¹ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 174; testo di A, p. 11a, in d'Abbadie, 1860, p. 15a; B, f. 17^v; C, f. 9^v.

⁹² Testo greco in Leutsch, 1998, p. 180 testo di A, p. 13b, in d'Abbadie, 1860, p. 18b; B, f. 20^v; C, f. 12^f.

⁹³ Cfr. Leutsch, 1998, p. 217; testo di A, p. 27a, in d'Abbadie, 1860, p. 36a; B, f. 39^v; C, f. 25^v.

⁹⁴ Il brano perturbato si trova in A, pp. 37b-38b, in d'Abbadie, 1860, p. 50a-b; C, ff. 36^{r-v}. La sequenza corrisponde al testo greco edito in Leutsch, 1998, pp. 246-248.

perturbazione nella trasposizione tra *recto* e *verso* di un foglio ormai sciolto in una fase anteriore all'archetipo Ω.⁹⁵

(7) *Sim.* V 2.11: AC **ωξω·ρσ· : λλ·γ·νζ·ε·υ· : ωλγ·νζ· :** «e chiamò i suoi servi e il suo servo»; B è lacunoso per guasto materiale, ma il testo di cui doveva essere latore è, in forza della sua disposizione stemmatica, indubbio. La lezione va emendata in **ωξω·ρσ· : λλ·ξ·ζ·η·ε·υ· : ωλω·α·ξ· :** «e chiamò i suoi amici e suo figlio» su ricorso al greco συγκαλεσάμενος φίλιν τούς φίλους ó δεσπότης καί τόν υἱόν αὐτοῦ, «chiamati di nuovo gli amici e suo figlio, il padrone».⁹⁶

(8) *Sim.* IX 1.4: A **σσ·ζ·φ·ξ·ρ·γ· :** «Märqadiyan», B **σσ·ζ·φ·ξ·ρ·γ· :** «Märqädiyan», C **σσ·φ·ξ·γ·ρ· :** «Mäqedunya» da cattiva lettura del greco εἰς τὴν

⁹⁵ Il fenomeno si presta a ulteriori riflessioni sul formato del manoscritto interessato dalla inversione del foglio. È possibile infatti stimare sulla base di A e C e con una buona approssimazione quante parole e quante lettere fossero scritte sul *recto* e sul *verso* del foglio: la facciata del foglio collocata originariamente come *recto* accoglieva circa 54 parole (57 in A, 51 in C, che rispetto ad A omette tre parole per apparente omeoteleuto) per un totale di 291 lettere in A e 256 in C, interpunzione inclusa; il *verso* ospitava virtualmente una settantina di parole (70 in A, 71 in C) per un totale di 313 lettere in A e 320 in C. Non sappiamo naturalmente se il manoscritto ospitasse una o due colonne. Tuttavia, che un testo come il *Pastore* sia stato trasmesso su una sola colonna pare improbabile, sia sulla base del layout dei testimoni sopravvissuti, sia perché il layout su una sola colonna è tipico di alcune categorie precise di codici: dei salteri (almeno per i primi tre testi), di libercoli privati contenenti preghiere, poemetti del genere *malkā*², anafore, testi protettivi e, solo per l'età più antica, di innari liturgici come il ms. EMMML 7078 e il ms. Ag^wāza Dābrā Šāhl II (cfr. Nonsnitsin, 2018). Non sono molti i testi letterari tradizionalmente scritti su una colonna: i più illustri sono il «Vangelo di Giovanni» e la «Apocalisse». Assumendo come ipotesi di lavoro che il foglio soggetto a inversione avesse due colonne, si può stimare a partire dai dati precedenti che ciascuna colonna computasse in media circa 150 lettere, interpunzione inclusa (precisamente tra le 128 e le 160 lettere). Per confronto, si consideri che C (misure esterne: larghezza 154 mm x altezza 215 mm) annovera nella medesima porzione di testo (f. 36^r) circa 250 lettere per colonna e B (di dimensioni inferiori, larghezza 145 mm x altezza 170 mm) si attesta sulle 180-200 lettere per colonna (dati dal f. 49^v). Si sarebbe trattato perciò di un codice di formato ridotto, caratterizzato, se si stima una decina di lettere per rigo, da circa quindici righe per colonna o poco più. La questione del layout dell'inaccessibile capostipite rimane certamente aperta, ma vi sono pochi dubbi che, se la dislocazione è effettivamente da addebitare al capovolgimento di un foglio, il manoscritto in questione, ovviamente di età indeterminabile ma certamente anteriore al XIV sec., apparteneva alla categoria dei cosiddetti «portable books» (Balicka-Witakowska-Bausi-Bosc-Tiessé-Nonsnitsin, 2015, p. 163).

⁹⁶ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 258; testo di A, p. 41a, in d'Abbadie, 1860, p. 54a; B lacunoso; C, f. 39^r.

Ἀρκαδίαν «in Arcadia». L'eziologia del guasto non sembra ben precisabile. Potrebbe trattarsi di un banale travisamento paleografico **λ** > **σ**.⁹⁷

(9) *Sim.* IX 32.3: ABC ትነሥኦ : (C ትነሥኦሁ :) ለውእቱ : ብእሲ : እምነበ : ግናፍ : (B ግንፍ ፣ C ገኔ ፣) «riprenderai quell'uomo dal lavandaio?». Già Dillmann sanava ብእሲ ፣, «uomo» in ለብስ ፣, «abito» sulla base della lezione della Vulgata *vestimentum*.⁹⁸

Numerosi sono anche gli errori comuni per i quali non può essere esclusa una convergenza parallela. A titolo d'esempio:

(1) *Vis.* III 2.2: ABC ወይንጽሑ : ኩሎሙ : እለ : ይነፍቁ ፣, «e saranno puri tutti coloro che dubitano», palmare aferesi per ኢይነፍቁ ፣, «non dubitano», cfr. greco *καὶ πάντες οἱ μὴ δὺψυχοῦντες καθαρισθήσονται*.⁹⁹

(2) *Mand.* V 1.7: nella frase ricostruita ጸድቁ : በጎበ : ጸድቅ : መልአክ : ኩሎሙ : እለ : ይኔሱሉ ፣, «sono stati dichiarati giusti dall'angelo giusto tutti coloro che si pentono» ABC esibiscono l'erroneo መልአክ ፣, con terminazione in -ä che ha generato lo stato costruito «l'angelo di tutti coloro che si pentono». Il nesso genitivale non pare giustificato dalla versione latina Vulgata *iustificati enim sunt omnes, qui paenitentiam egerint, a sanctissimo nuncio*.¹⁰⁰

Due questioni relative alle rubriche che demarcano internamente il testo meritano infine di essere analizzate in dettaglio.

(1) Tutti i testimoni marcano una significativa cesura all'inizio di *Mand.* XII 3.4: dopo la titolatura finale ትእዛዝ : ዐወርቱ : ወክልኤቱ ፣, «Precetto XII», AB hanno l'intestazione ቀዳሚሃ : ለእምሳል ።, «inizio delle Similitudini», e aggiungono «Similitudine I» (A አምሳል : አሑዱ ፣, B አምሳል : ፩ ። = ።); C ha

⁹⁷ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 300; testo di A, p. 59b, in d'Abbadie, 1860, p. 74b; B, f. 69^v; C, f. 54^v. Sull'errore già Dillmann, 1861, p. 113.

⁹⁸ Testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 125; *vestimentum* anche nella Palatina, cfr. Vezzoni, 1994, p. 222); testo di A, p. 84a, in d'Abbadie, 1860, p. 104a; B, f. 98^v; C, f. 77^r. La correzione di August Dillmann è in d'Abbadie, 1860, p. 178, n. 2. Sul raro termine ግናፍ ፣ si veda cap. VIII, 3. b.

⁹⁹ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 162; testo di A, p. 6b, in d'Abbadie, 1860, p. 8b; B, f. 10^r; C, f. 4^v. La soppressione di **ኢ**- iniziale prima del prefisso *y*- non è infrequente (l'errore era già sanato da Dillmann in d'Abbadie, 1860, p. 118, n. 1) ed è certamente da addebitare a una svista di pronuncia. Sul fenomeno si veda anche Zuurmond, 1989, II, p. 29.

¹⁰⁰ Testo della Vulgata in Tornau–Ceconi, 2014, p. 63 (la Palatina legge *omnes enim huiusmodi homines a sanctissimo nuntio in numero proborum recipiuntur*, cfr. Vezzoni, 1994, p. 98); testo di A, p. 23a, in d'Abbadie, 1860, p. 31a; B, f. 34^r; C, f. 21^v. Il greco legge, nella versione trasmessa dal codice Athous e stampata da Leutsch, *ἐδικαιώθησαν γὰρ πάντες ὑπὸ τοῦ σεμνοτάτου ἀγγέλου*, «tutti furono giustificati dall'angelo santissimo» (Leutsch, 1998, p. 204).

ተፈጸመ ፡ ፍጻሜሃ ፡ ለአምሳል ፡ (forse **ተፈጸመ ፡** è da riferirsi al precedente «*Pre-cetto XII*»?).¹⁰¹ Se la convergenza tra il $g\epsilon^{\circ}ez$ e il codice Athous Grigoriou 96, che nel medesimo luogo legge Ἀρχή, è già stata escussa al cap. III, 2. b, va ribadito che la lezione ha a ogni modo valore d'archetipo all'interno della tradizione etiopica.

(2) La numerazione delle *Similitudini* presenta, come si è visto al cap. I, 2. c, una variante localizzata in Egitto e contraddistinta dallo sfalsamento di una unità in senso progressivo. Il codice copto sahidico MONB.AM computa le originarie *Sim.* III, IV e V del greco come *Sim.* IV, V e VI, e fa iniziare la *Sim.* VII in corrispondenza del primitivo *Sim.* V 2.2. Il papiro Hamburg 24, teste greco del IV-V sec., similmente intitola la *Sim.* V come VI (παραβολή ς').¹⁰² La situazione dell'etiopico è sintetizzata nella seguente tabella.

	A	B	C
<i>Sim.</i> I	non segnalata		[omissione]
<i>Sim.</i> II	rigo bianco (rubr.?)		አምሳል ፡ ፫
<i>Sim.</i> III	non segnalata		አምሳል ፡ ፬
			(nell'intercolumnio)
<i>Sim.</i> IV	rigo bianco (rubr.?)		ቀዳሚሃ ፡ ለአምሳል ፡ ፭ ፡
<i>Sim.</i> V	rigo bianco (rubr.?)		ቀዳሚሃ ፡ ለአምሳል ፡
			በእንተ ፡ ጾም ፡ ፮ ፡
<i>Sim.</i> VI	rigo bianco (rubr.?)	አምሳል ፡ ፯	አምሳል ፡ ፮
<i>Sim.</i> VII	አምሳል ፡ ሰመንቱ ።	አምሳል ፡ ፰	አምሳል ፡ ፰
<i>Sim.</i> VIII	አምሳል ፡ ፱	አምሳል ፡ ፱	አምሳል ፡ ፱
<i>Sim.</i> IX	rigo bianco (rubr.?)	አምሳል ፡ ፲	አምሳል ፡ ፲
<i>Sim.</i> X	non segnalata	non segnalata	non segnalata

Le prime cinque similitudini non sono preservate in B a causa del distacco del quaderno centrale, ma la loro numerazione è agevolmente predicibile sulla scorta delle similitudini successive. C esibisce sistematicamente una numerazione superiore di una unità, ad eccezione della canonica *Sim.* I in cui ha una lacuna testuale (cfr. *infra*). La situazione è apparentemente meno perspicua in A: ancorché le linee bianche a inizio similitudine potrebbero nascondere rubriche illeggibili nella copia in microfilm, la testimonianza del codice parigino in corrispondenza delle canoniche *Sim.* VII e VIII fuga ogni perplessità: i tre *testes*, che indicano compattamente queste ultime come አምሳል ፡ ፰, «Similitudine 8», e አምሳል ፡ ፱, «Similitudine 9», condividono senza incertezze lo

¹⁰¹ Testo di A, p. 35a, in d'Abbadie, 1860, p. 46a; B, f. 49^v; C, f. 33^v.

¹⁰² Edito in Schmidt-Schubart, 1909.

stesso sfalsamento di numerazione. Di converso, la *Sim. X* non è contrassegnata in modo speciale in nessuno dei tre esemplari: ciò consente di riallineare il computo dell'etiopico al novero canonico di dieci *Similitudini*. Il comportamento dei tre testimoni non solo conferisce liceità di attribuire la medesima particolarità all'archetipo, ma, complici le altre fonti di origine egiziana, incoraggia a proiettare la scaturigine della lezione al diretto antecedente greco. Si è naturalmente tentati di correlare i due fenomeni, ossia l'inizio delle *Similitudini* in *Mand. XII 3.4* e la loro diversa numerazione. Se infatti versioni diverse condividono la stessa distorsione numerica, è perché in Egitto una tradizione parallela (e si è già parlato della varietà di forme testuali ed editoriali che circolavano in Egitto) computava la *Sim. I* a partire da *Mand. XII 3.4*, ovvero nel punto in cui l'atonita e l'etiopico collocano senza ambiguità l'inizio dell'ultima sezione dell'opera.

9. b. – Errori di subarchetipo di AB contro C

Il capostipite di AB è facilmente identificato da un buon numero di errori congiuntivi e da una notevole quantità di lezioni caratteristiche:

(1) *Vis. II 2.2*: l'originario **ዘርእከ ፡ ሄርግ ፤**, «la tua progenie, Erma» (cfr. greco τὸ σπέρμα σου, Ἐρμᾶ, «il tuo seme, Erma»; latine *semen tuum*) è stato travisato come **ዘርእከ ፡ ሄርግ ፤**, «ciò che hai visto, Erma», ulteriormente corrotto in A **ዘርእከ ፡ ሄርግ ፤**, «ciò che ho visto, Erma». Si tratta propriamente di una diffrazione *in absentia*, poiché anche C sfigura la lezione primitiva in **ዘዘራዕከ ፤**, «ciò hai seminato», ma la genesi delle singole varianti mantiene tutto il suo valore probatorio nel dimostrare l'indipendenza di C da AB.¹⁰³

(2) *Vis. II 2.3*: l'originario **ወንዳሪትከሂ ፤**, «e anche a colei che dimora con te» di C (cfr. greco καὶ τῆ συμβίῳ σου, «e alla tua consorte») è banalizzato per metatesi in A **ወለዳሪትከሂ ፤** e B **ወለዳሪትከሂ ፤**, «e anche all'ultima».¹⁰⁴

(3) *Vis. III 6.2*: **ወኢከሩ ፡ ባቲ ፤**, «e non vi rimasero», preservato in C e confortato dal greco μὴ ἐπιμένοντας δὲ ἐν αὐτῆ, diviene in AB **ወኢከሩ ፡ ባቲ ፤**, «e non agirono in essa».¹⁰⁵

¹⁰³ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 154; testo della Vulgata in Tornau–Cecconi, 2014, p. 43; testo della Palatina in Vezzoni, 1994, p. 54; testo di A, p. 4a, in d'Abbadie, 1860, p. 5a; B, f. 6^v; C, f. 1^v. La lezione genuina era già stata individuata da August Dillmann in d'Abbadie, 1860, p. 116, n. 1. Si tratta di diffrazione ovviamente *in absentia* perché tutte le varianti sono succedanee di una *lectio difficilior* che nessuno dei copisti comprese e mantenne.

¹⁰⁴ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 156; testo di A, p. 4a, in d'Abbadie, 1860, p. 5b; B, f. 6^v; C, f. 2^r.

¹⁰⁵ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 170; testo di A, p. 9a, in d'Abbadie, 1860, p. 12b; B, f. 14^v; C, f. 7^v. La testimonianza di C conferma la congettura di Dillmann, 1861, p. 121.

(4) *Vis.* III 7.1: la bontà di C **ወእላንቲኒ ፣ ካልኣት ፣ እብን ፣ እለ ፣ ርኢከ ፣** «quelle altre pietre che hai visto», è garantita dal greco τούς δὲ ἑτέρους λίθους οὐς εἶδες, «le altre pietre che hai visto». AB leggono «pesanti» (A **ከበበት ፣** B **ከበበት ፣**) anziché **ካልኣት ፣**, «altre».¹⁰⁶

(5) *Vis.* III 7.3: C **ወይተልወ ፣ ፍትወቶሙ ፣ እኪተ ።**, «e seguono il loro desiderio malvagio» (cfr. greco πορεύονται πάλιν ὀπίσω τῶν ἐπιθυμιῶν αὐτῶν τῶν πονηρῶν, «corrono di nuovo dietro alle loro passioni malvagie»), è alterato in AB **ወይተልወ ፣ ፍኖቶሙ ፣ እኪተ ።**, «e seguono la loro strada malvagia».¹⁰⁷

(6) *Vis.* IV 1.4: **ኢትናፍቅ ፣ ሂርማ ፣** «non dubitare, Erma» (cfr. greco μὴ δυσηχίσεις, Ἐρμῶ), diviene nel subarchetipo di AB **ኢትፍራህ ፣ ሂርማ ፣** «non temere, Erma».¹⁰⁸

(7) *Vis.* V 5: **ወጸሐፍ ፣ ኩሎ ፣ ትእዛዛየ ፣ ዘቀዲሙ ፣** «scrivi tutti i miei precetti precedenti» (cfr. greco πρῶτον πάντων τὰς ἐντολάς μου γράψων, propriamente «prima di tutto scrivi i miei precetti», con dislocazione di **ዘቀዲሙ ፣** in etiopico) è interpolato dal capostipite di AB in **ወጸሐፍ ፣ ኩሎ ፣ ነገርየ ፣ ዘቀዲሙ ፣** «scrivi tutto il mio precedente discorso».¹⁰⁹ Con ogni evidenza il copista optò per un termine più neutro per dirimere quella che a lui doveva apparire come una incoerenza logica: la sezione dei *Precetti* segue infatti questo capitolo, non la precede.

(8) *Mand.* II 1: C **እከየ ፣ እንተ ፣ ታሀጉሎሙ ፣ ኡይወቶሙ ፣ ለደቂቀ ፣ እንለ ፣ እመኢዖው ።**, «la malvagità che rovina la vita dei figli degli uomini» (cfr. greco τὴν πονηρίαν τὴν ἀπολλύουσαν τὴν ζῶην τῶν ἀνθρώπων) illumina un evi-

¹⁰⁶ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 172; testo di A, p. 10a, in d'Abbadie, 1860, p. 13b; B, f. 15^v; C, f. 8^v.

¹⁰⁷ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 172; testo di A, p. 10b, in d'Abbadie, 1860, p. 14a; B, f. 16^r; C, f. 9^r. Curiosamente anche il ms. EMMML 620 (f. 14^v), che discende per filiazione da C, legge **ፍኖቶሙ ፣**. Più che ipotizzare improbabili contaminazioni, ritengo che la sostituzione sia stata incoraggiata indipendentemente nei due copisti, separati da svariati secoli e probabilmente da centinaia di chilometri, dalla triplice occorrenza di **ፍኖት ፣** poco innanzi (*Vis.* III 7.1). Inoltre, il sintagma risultante in AB e nel NALA 620, **ፍኖቶሙ ፣ እኪተ ።**, «la loro strada malvagia», si pone in opposizione binaria con l'espressione **ፍኖተ ፣ ጽድቅ ፣** «la strada della giustizia» (o «della verità») che compare al predetto *Vis.* III 7.1.

¹⁰⁸ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 184; testo di A, p. 15a, in d'Abbadie, 1860, p. 20a; B, f. 22^v; C, f. 13^v.

¹⁰⁹ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 190; testo di A, p. 17b, in d'Abbadie, 1860, p. 24a; B, f. 26^r; C, f. 16^r.

dente guasto in AB, che avendo **እከዮሙ ፣** «il male [degli]» anziché **አይወቶሙ ፣** «la vita [degli]» rende inintelligibile il senso della frase.¹¹⁰

(9) *Mand.* III 2: il passo **ወኪያሁ ፣ ለእመ ፣ ሕሰው ፣ አግብእዎ ፣** «se lo [= lo spirito ricevuto da Dio] avranno restituito mendace» è ripristinato per congettura e sulla base del greco τοῦτο ἐὰν ψευδὲς ἀποδώσωσιν, «se lo restituiscono mendace». Nessuno dei testimoni sopravvissuti lo preserva come tale. Nello specifico, **ሕሰው ፣** «mendace» è restituito sulla base di AB **ሔሶ ፣** «lo ha biasimato», che Dillmann proponeva dubitativamente di emendare in **ሐውሶ ፣** o meglio ancora in **ሐዋሶ ፣**¹¹¹ e di C **ሐሰው ፣** «mendace». Il successivo **አግብእዎ ፣** «lo avranno restituito» è sfigurato per sincope in AB **አብእዎ ፣** «lo avranno introdotto» e surrogato in C da **ክሕድዎ ፣** «lo avranno rinnegato».¹¹² In breve, il testo tràdito da AB **ወኪያሁ ፣ ለእመ ፣ ሔሶ ፣ አብእዎ ፣** «e se lo ha biasimato lo avranno introdotto» non dà senso accettabile perché corrotto in due punti già nel subarchetipo dei due codici.

(10) *Mand.* IV 2.2: C **አንሰ ፣ ላዕሌ ፣ ንሱሓ ፣ ተሠዩምኩ ፣** «io sono stato preposto alla penitenza» (cfr. greco ἐγώ, φησίν, ἐπὶ τῆς μετανοίας εἰμι, «io – disse – sono [preposto] alla penitenza») diviene in AB **አንሰ ፣ መልአክ ፣ ንሱሓ ፣ ተሠዩምኩ ፣** «io sono stato nominato angelo della penitenza».¹¹³ L'interpolazione, determinata dalla prostesi di **መ-** e favorita da affinità fonetiche (la neutralizzazione tra *alef* e *ʿayn*) e paleografiche (**ለ/ከ**), mirò evidentemente a esplicitare un passaggio giudicato opaco dal copista. Si noti in C la forma preposizionale in *-e*, su cui si veda il cap. VIII, 2. d.

(11) *Mand.* IV 4.4: l'ultima parola del passo **ወየሐውሩ ፣ በዛቲ ፣ ንጽሕ ፣** «e cammineranno in questa castità», è restituita per congettura (cfr. greco καὶ πορευθῶσιν ἐν τῇ ἀγνότητι ταύτῃ, «e cammineranno in questa purezza»), costituendo AB **ትእዛዝ ፣** «precetto», un allineamento su un'espressione abituale del testo e C **ንሱሓ ፣** «penitenza», una corruttela per parziale omofonia.¹¹⁴

(12) *Mand.* V 2.2: C **ወኃዋእ ፣ ልብ ፣** «e prive di senno», rende perifrasticamente il greco ἄφρονα e tradisce un uso minoritario di **ኃዋእ ፣** (lett. «non

¹¹⁰ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 192; testo di A, p. 18b, in d'Abbadie, 1860, p. 24b; B, f. 27; C, f. 16^v.

¹¹¹ Dillmann, 1861, p. 121.

¹¹² Testo greco in Leutsch, 1998, p. 194; testo di A, p. 19b, in d'Abbadie, 1860, p. 26a; B, f. 28^v; C, f. 17^v.

¹¹³ Testo greco in Leutsch, 1998, pp. 198-200; testo di A, p. 20b, in d'Abbadie, 1860, p. 27b; B, f. 30^v; C, f. 19^f.

¹¹⁴ Testo greco in Leutsch, 1998, p. 202; testo di A, p. 22a, in d'Abbadie, 1860, p. 29b; B, ff. 32^v-33^f; C, f. 20^v.

avente») Esso fu frainteso dal capostipite di AB e banalizzato in **ወኃጣውኣ ፡ ልብ ፡**, «e peccati del cuore».¹¹⁵

(13) *Mand.* VIII 2: la superiorità sintattica di C **ወእመሰ ፡ ተግሥካ ፡ ከመ ፡ ኢትግበር ፡ እኩየ ፡**, «se invece ti sarai astenuto per non compiere il male» è confortata dal greco *ἐὰν δὲ ἐγκρατεύσῃ τὸ πονηρὸν μὴ ποιεῖν*. Il passo è ristrutturato in AB **ወእምእኩይሰ ፡ እመ ፡ ተግሥካ ፡** (B **ተግሰካ ፡**) **ወኢገበርካ ፡**, «dal male invece, se te ne sarai astenuto e non lo avrai compiuto».¹¹⁶

(14) *Mand.* XI 2: nel passo **እስመ ፡ አልዐ ፡ ሳሌሁ ፡ ወኢአሐተኒ ፡ ኅይለ ፡ መንፈስ ፡**, «poiché [quel falso profeta] non ha alcuna forza di spirito su di sé» (cfr. greco *μηδεμίαν ἔχων ἐν ἑαυτῷ δύναμιν πνεύματος θείου*, «non avendo in sé alcuna forza dello spirito divino»), A e B sostituiscono **ኅይለ ፡**, «forza» con **ፍቅር ፡**, «amore».¹¹⁷

(15) *Sim.* IX 23.5: la frase **ናሁ ፡ እብለከመ ፡ መልአከ ፡ ንሱኣ ፡**, «ecco vi dico, [io] l'angelo della penitenza» (cfr. greco *λέγω δὲ ὑμῖν ὁ ἄγγελος τῆς μετανοίας*, «dico a voi, [io] l'angelo della penitenza») presenta in AB l'errato **አምላክ ፡ ንሱኣ ፡**, «il Dio della penitenza» per metatesi consonantica.¹¹⁸

Una volta dimostrata la parentela genetica tra A e B, possono farsi risalire al loro capostipite anche le omissioni dovute a omeoteleuto, tradizionalmente considerate prive di forza probante, soprattutto in un testo come il *Pastore* caratterizzato da uno stile spesso ripetitivo. Negli esempi seguenti la porzione omessa da AB è compresa tra i segni " ".

(1) *Vis.* III 2.5: **ወካልኣንሰ ፡ ዕደው ፡ አእላፈ ፡ የአክሉ ፡ እለ ፡ ያመጽኡ ፡ ኀብን ፡ ወዐ ፡ እለ ፡ ያመጽኡ ፡ ኀምቀላይ ፡**, «ma vi erano altri uomini, più o meno migliaia, che portavano 'le pietre: alcuni le portavano' dall'abisso». L'omeoteleuto è determinato da **ያመጽኡ ፡**, «portavano».¹¹⁹

(2) *Vis.* III 4.1: **አወፈዮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኩሎ ፡ ዘፈጠረ ፡ ኀመ ፡ ይልሁቁ ፡ ወይሕንጹ ፡ ወይትቀነዩ ፡ ኩሎ ፡ ዘፈጠረ ፡**, «Dio ha consegnato tutto ciò

¹¹⁵ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 206; testo di A, p. 23b, in d'Abbadie, 1860, p. 31a; B, f. 34^v; C, f. 21^v.

¹¹⁶ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 216; testo di A, p. 26b, in d'Abbadie, 1860, p. 35b; B, f. 39^r; C, f. 25^r.

¹¹⁷ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 220; testo di A, p. 31a, in d'Abbadie, 1860, p. 41b; B, f. 44^v; C, f. 29^v.

¹¹⁸ Testo greco in Leutzsch, 1998, p. 340; testo di A, p. 79a, in d'Abbadie, 1860, p. 98a (ove il guasto è già sanato in nota); B, f. 92^r; C, f. 72^v.

¹¹⁹ Testo di A, p. 6b, in d'Abbadie, 1860, p. 9a; B, f. 10^v; C, f. 5^r.

che ha creato 'affinché accrescessero, erigessero e amministrassero tutto il creato'». L'omeoteleuto è determinato da **ዘፈጠረ ፣** «ciò che ha creato».¹²⁰

(3) *Mand.* IV 2.4: **ተሐዩ ፣ ለእመ ፣ 'ዐቀብከ ፣ ትእዛዥ ፣ ወለእመ ፣' ሐርከ ፣ በዝንቱ ።**, «vivrai se 'avrà osservato i miei precetti e se' avrai camminato in essi». L'omeoteleuto scaturisce dalla ripetizione di **ለእመ ፣**, «se».¹²¹

(4) *Mand.* VI 2.3: **C ወበእንተ ፣ ኩሉ ፣ 'ምግባረ ፣ ጽድቅ ፣ ወበእንተ ፣ ኩሉ ፣' ስብሐት ፣ ሠናይ ።**, «su ogni 'opera di giustizia e su ogni' buona [azione degna di] gloria». Il capostipite di AB fu ingannato dalla sequenza di **ኩሉ ፣**, «ogni cosa». Da notare anche che A epitomizza ulteriormente l'intero passo in **ወበእንተ ፣ ኩሉ ፣**, «su ogni cosa».¹²² Il passo simboleggia concretamente come il testo stampato del *Pastore* etiopico, lungi dall'essere parafrastico per presunta volontà del traduttore, rappresenti piuttosto l'ultimo stadio di un deterioramento progressivo e stratificato le cui tappe possono – e anzi devono – essere investigate a ritroso attraverso un approccio filologico rigoroso.

(5) *Mand.* VIII 6: **ለአግብርተ ፣ እግዚአብሔር ። 'ወርቱዕ ፣ እንከ ፣ እምዝንቱ ፣ ኩሉ ፣ ይትዐገሥ ፣ ንብረ ፣ እግዚአብሔር ፣'**, «per i servi di Dio. 'È quindi opportuno che il servo di Dio si astenga da tutto ciò'». L'omeoteleuto è occasionato dalla ripetizione di **እግዚአብሔር ፣**, «Dio».¹²³

(6) *Sim.* VI 3.4-4.3: C garantisce inoltre il recupero di una lunga porzione di testo di ben sei versetti, perduta in AB probabilmente per omeoteleuto dovuto a **ወይቤለኒ ፣ ዝንቱ ፣ መቅሠፍት ፣**, «e mi disse: 'questo castigo...'».¹²⁴

Di contro, l'indipendenza di AB da C è garantita almeno da due estese lacune presenti in quest'ultimo manoscritto:

(1) *Vis.* I 1.3-4.2: C omette un lungo brano di circa tre capitoli. Quanto resta è **በጸሐኩ ፣ ውስተ ፣ መርሕብ ፣ ወሰገድኩ ፣** (da qui inizia la lacuna) **ወትቤለኒ ፣ ምንተኩ ፣** (da qui riprende il testo, in corrispondenza di *Vis.* I 4.2) **ለእለ ፣ ክህዱ ፣ [4.3] ወእንዘ ፣ ትነግረኒ ፣ መጽኡ ፣ ክልኤ ፣ ዕደው ፣**. Le parole **ወትቤለኒ ፣ ምንተኩ ፣**, «e mi disse: 'che cosa dunque...'» sono state verosimilmente inseri-

¹²⁰ Testo di A, p. 8a, in d'Abbadie, 1860, p. 10b; B, f. 12^r; C, f. 6^r.

¹²¹ Testo di A, p. 21a, in d'Abbadie, 1860, p. 28a; B, f. 31^r; C, f. 19^r.

¹²² Testo di A, p. 25a, in d'Abbadie, 1860, p. 33ab; B, f. 36^v; C, f. 23^r.

¹²³ Testo di A, p. 27a, in d'Abbadie, 1860, p. 36b; B, f. 39^v; C, f. 25^v.

¹²⁴ A presenta la lacuna alla p. 45a, in d'Abbadie, 1860, p. 58a; B al f. 53^r. Esse corrispondono al testo trådito da C ai ff. 42^r-43^r.

te per restituire significato alla sintassi stravolta.¹²⁵ L'esistenza di una omissione di una certa entità è stata già segnalata da Ted Erho.¹²⁶

(2) *Mand. XII 5.3-Sim. I 1*: **ወእመቦ ፣ ብእሲ ፣ ዘመልክ ፣ አጽኡብተ ፣ ቡዝነ ፣ ወይነ ፣ ሠናይ ፣ ወአንበረ ፣** (qui C ha una lacuna corrispondente a circa 120 parole secondo il testo di A) **ነግድ ፣ ወፈላሲ ፣ አንትሙ ፣**¹²⁷ La genesi della lacuna non è perspicua: l'ipotesi più verosimile parrebbe essere la perdita di un foglio in un capostipite di C.¹²⁸

In nessuno dei due casi la perdita di testo è imputabile a danno materiale di C, il cui esame fascicolare ne conferma l'integrità. Ne consegue che le lacune dovevano trovarsi già nell'antigrafo o essersi prodotte per perdita di fogli di quest'ultimo. Le lacune valgono come errori separativi, non potendosi postulare che un copista sia stato in grado di risarcirle in modo identico all'originale.

In aggiunta a queste due omissioni, un errore di dittografia ha determinato in C la ripetizione di una porzione di testo, circa quaranta parole, all'inizio della terza *Visione* (*Vis. III 1.1-2*). Il guasto sembrerebbe dovuto a una disat-

¹²⁵ C presenta la lacuna al f. 1r. Essa corrisponde al testo di A, pp. 1a-3b, in d'Abbadie, 1860, pp. 1b-4b, e al testo di B, ff. 2^v-5^v.

¹²⁶ «Eighty leaves are preserved in total, with these seemingly containing the entire text save for the very beginning, from which two leaves are missing» (Erho, 2012, p. 366). In realtà C conserva correttamente l'incipit del testo e la lacuna non può essere imputata a danno materiale dello stesso perché la struttura fascicolare è intatta, come ha preliminarmente ipotizzato lo stesso Erho. La perdita di materiale pergameneo doveva essersi verificata in uno stadio anteriore a C.

¹²⁷ La lacuna in C si trova in corrispondenza del f. 34^v. Il testo mancante si legge solo in A, pp. 36a-b (edito in d'Abbadie, 1860, pp. 47b-48b); B non offre termine di paragone per perdita del fascicolo centrale.

¹²⁸ Una sequenza di circa 120 parole è congruente con il materiale testuale che può virtualmente accogliere il foglio di un codice di piccolo formato: si tratterebbe a ben vedere della medesima quantità di parole stimata per il foglio il cui capovolgimento in una fase prearchetipica ebbe a determinare la trasposizione del testo di *Sim. II 1-5* (cfr. *supra*). In verità, la stima potrebbe ben trovarsi in difetto perché neppure il ms. A, su cui è basato il predetto calcolo, è a sua volta immune da due omissioni, di origine non precisabile, in *Mand. XII 6.2-3* e *4-5* (questi ultimi due versetti mancanti per intero). È sorprendente la densità e a volte persino la sovrapposizione di guasti testuali imputabili a danni materiali in una sezione relativamente circoscritta dell'opera, che va dalla fine dei *Precetti* alle prime *Similitudini*. Oltre alla presente lacuna in C, si è già detto di B, che patisce il distacco completo del settimo degli originari quattordici fascicoli, e si è discusso del foglio sciolto e capovolto che trasmetteva una porzione della *Sim. II*, collocata quasi esattamente al centro dell'intera opera. Sembra quasi elevarsi a costante, attraverso i secoli e le distanze geografiche, una certa fragilità seriale della legatura centrale dei codici ermani.

tenzione del copista, che potrebbe essere stato ingannato dalla parziale omografia tra **ራእይ ፣** «visione» e una voce del verbo **አርአየ ፣** (ricostruita **ወአርአየክ ፣** «e ti mostrerò»), e avrebbe nuovamente trascritto un brano da lui già copiato in precedenza. Le due sequenze in diretta successione esibiscono tra di loro varianti di scarso rilievo, eccetto una breve omissione all'inizio della prima sequenza.¹²⁹ La dittografia è un ulteriore indizio dell'indipendenza di AB da C.¹³⁰

Infine, C ha un fitto numero di *lectiones singulares* che si oppongono a lezioni di AB con fondata presunzione di autenticità e che, in virtù della messe rappresentativa di evidenze escusse in precedenza, è parso superfluo inserire qui.

9. c. – Testimoni *descripti* al NALA

Valutazioni sia esterne che interne impongono di ritenere il ms. NALA 620 una copia del NALA 790 e quest'ultimo una copia di C. Gli elementi esterni sono i seguenti:

(1) Le indicazioni contenute nei colofoni dei tre esemplari predicano una concomitanza cronologica che è quantomeno sospetta: i mss. NALA 620 e 790 furono completati rispettivamente nel giugno e nell'agosto 1986, pochissimi mesi dopo l'operazione di microfilmatura di C;

(2) Tutti e tre i testimoni sono custoditi presso la medesima istituzione;

(3) Il ms. NALA 620 riporta a matita sul f. 84^v la breve annotazione: **በግይክሮሬልም በግይክሮሬልም ተቀርጿል**, «trascritto dal microfilm».

Valgono come prove interne le seguenti osservazioni:

¹²⁹ La ripetizione è al principio del f. 3^v. Il brano trova corrispondenza in A, p. 6b (stampato in d'Abbadie, 1860, p. 7a-b) e in B, f. 8^v. Il testo omesso nella prima delle due sequenze è l'incipit della *Vis.* III: **ራእይ ፣ ዘርእኩ ፣ አኅዊነ ፣ ከሙዝ ፣ ውእቲ ።** «la visione che vidi, fratelli nostri, era così. Dopo aver digiunato». Non è chiaro se la dittografia sia sopraggiunta durante la trascrizione di C o fosse già presente nel suo modello. La prima opzione è da preferirsi se si ritiene che la riscrittura del brano sia avvenuta deliberatamente per porre subitaneo rimedio al testo sfigurato dalla predetta omissione. Se, tuttavia, come ritiene lo scrivente, la ripetizione è accidentale e causata dalla somiglianza grafica tra **ራእይ ፣** e **አርአየክ ፣** (rispettivamente prima e ultima parola del brano), la soppressione del primo elemento presupporrebbe di necessità un passaggio intermedio di almeno una generazione tra l'insorgenza della dittografia e C.

¹³⁰ A rigore però, se un omeoteleuto particolarmente esteso può considerarsi errore separativo, lo stesso non può dirsi di una dittografia: un copista particolarmente avveduto potrebbe infatti riconoscere l'errore e intervenire rimuovendo la sequenza ripetuta.

(1) Sia il ms. NALA 620 che il 790 condividono le due lacune di C in corrispondenza di *Vis.* I 1.3-4.2 e da *Mand.* XII 5.3 a *Sim.* I 1 (cfr. *supra*).

(2) Sia il ms. NALA 620 (f. 83^{ra}) che il 790 (f. 101^{va} della numerazione a matita) terminano *ex abrupto* con le parole **አወፈይክ ፡ ካዕባ ፡** (*Sim.* X 3.5), in un punto del testo in cui il microfilm di C (f. 79^{va}) è seriamente danneggiato dall'umidità e diventa illeggibile.

(3) Una estensiva collazione del NALA 620 ha rilevato che in nessun luogo esso serba lezioni migliori di C o lezioni in accordo con AB, se si eccettuano corrotte poligenetiche e banali correzioni facilmente congetturabili da parte di un copista.¹³¹ Al contrario il ms. NALA 620 è viziato da errori aggiuntivi assenti in C. Una peculiarità del codice, già menzionata al par. 7, va tuttavia rammentata: la presenza del titolo **ሂርግ ዘው-እቲ ፡ ጳውሎስ**, «Herma cioè Paolo» scritto a penna blu sul piatto anteriore del manoscritto. L'esplicito riferimento all'apostolo di Tarso, nella completa assenza di ulteriori elementi a favore di una trasmissione verticale dello stesso, deve essere considerato opera di un copista o di un letterato cui non era sfuggita l'identificazione presente nell'edizione d'Abbadie.

Il rapporto tra la copia in microfilm di C e i mss. NALA 620 e 790 può essere ulteriormente specificato con successo. Il ms. NALA 790 è con ogni grado di probabilità da porre stemmaticamente tra C e il NALA 620, perché spiega in modo soddisfacente la genesi di una lunga dittografia che si incontra nei due manufatti preservati al National Archive. Sia il ms. NALA 620 che il NALA 790 trascrivono due volte di seguito la porzione di testo corrispondente a *Vis.* III 2.7-6.1.¹³² La natura della ripetizione resterebbe enigmatica se un'ispezione del NALA 790 non ne palesasse la causa: in esso infatti l'inizio delle due sequenze di testo, ovvero **ወባዘይነድቁ ፡ እምባ ፡ ዘይበጽሑ ፡**, «ne

¹³¹ Si è visto, per esempio, al par. 9. b (5) che una inattesa convergenza tra AB e il NALA 620 è generata dalla comune variante erronea **ፍፍቶሙ ፡ እኪተ ።**, «la loro strada malvagia» anziché **ፍትወቶሙ ፡ እኪተ ።**, «il loro desiderio malvagio» trådito dal solo C ma supportato dal greco τῶν ἐπιθυμιῶν αὐτῶν τῶν πονηρῶν (*Vis.* III 7.3). La corrottela deve essersi prodotta indipendentemente nel capostipite di AB e nella recentissima trascrizione del NALA 620 per inconsapevole armonizzazione con **ፍፍት ፡ ፡ ፍፍት ፡ ጽድቅ ፡**, «la strada della giustizia», che compare poco prima, in *Vis.* III 7.1.

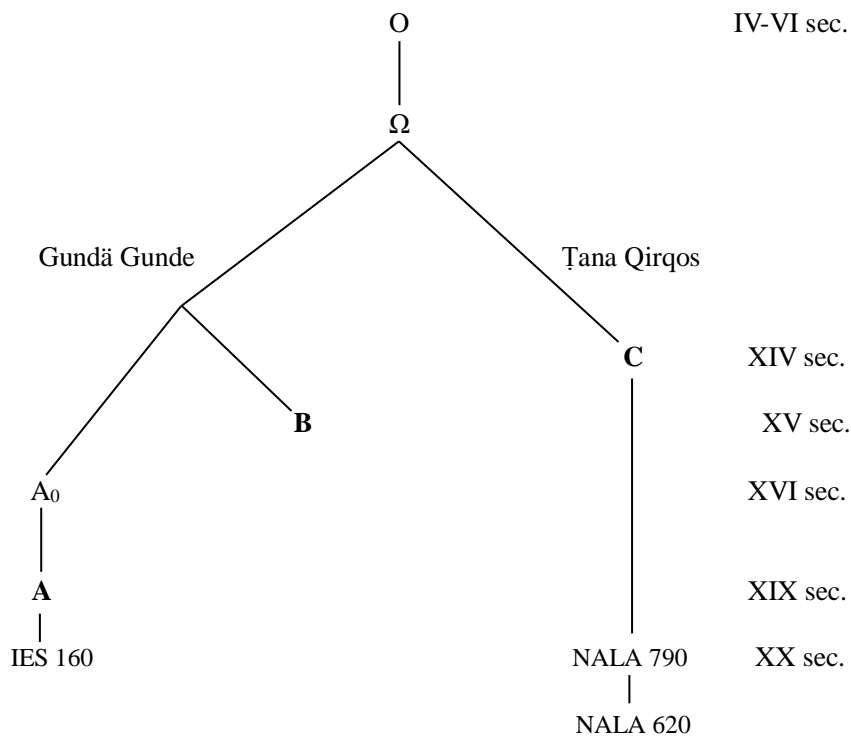
¹³² Le due sequenze nel NALA 620 (la prima dal f. 9^{va}, l. 8 al f. 11^{ra}, l. 10; la seconda da quest'ultimo punto al f. 13^{rb}, l. 14) non sono esattamente identiche: il testo di *Vis.* III 4.1-5.4 è infatti omissso la prima volta e compare solo nella ripetizione. Ad eccezione di ciò, i due brani annoverano varianti di minor conto.

collocavano alcune di quelle che giungevano», (*Vis.* III 2.7),¹³³ coincide esattamente sia con l'inizio di pag. 7 che di pag. 9. Evidentemente il copista del NALA 790, che terminava le sessioni di trascrizione alla fine della pagina del proprio esemplare, per disattenzione riprese il proprio lavoro da un punto antecedente dell'antigrafo (presumibilmente il microfilm di C) producendo la ripetizione del testo contenuto nelle pagine 7-8. Successivamente, il copista del NALA 620 ha mantenuto la sequenza reduplicata senza rendersi conto della dittografia né adoperarsi per rimuoverla.

9. d. – Lo *stemma codicum*

Lo *stemma codicum* proposto, comprensivo del perduto A₀ e dei *descripti* NALA 620, 790 e IES 160, è illustrato nella pagina seguente. In grassetto sono stati inseriti i testimoni sopravvissuti e criticamente validi.

¹³³ Il passo è da restituire secondo il testo, più corretto, di AB **ወባዘይነድቁ ፡ ወባዘይፈጽሐ ፣** «alcune le collocavano, alcune le tagliavano» (A, p. 7a, in d'Abbadie, 1860, p. 9a-b; B f. 10^v), che combacia con il greco οὕς δὲ ἐτίθουν εἰς τὴν οἰκοδομὴν ἄλλους δὲ κατέκοπτον, «le collocavano nella costruzione, altre le spezzavano» (Leutsch, 1998, p. 164). L'ultimo verbo fu trivializzato durante la trascrizione del NALA 790, non prima, perché C legge **ወባ ፡ ዘይነድቁ ፡ እምባ ፡ ዘይፈጽሐ ፣** «ne collocavano alcune di quelle che tagliavano» (C, f. 5^v).



La tradizione indiretta: Erma negli inventari storici

1. – *Gli inventari storici: cataloghi ante litteram*

Il *Pastore* etiopico condivide la sorte delle opere letterarie la cui diffusione e le cui vicende storiche sono illuminate dalla tradizione indiretta in misura maggiore di quella diretta. Localizzare la presenza di esemplari del testo in un dato periodo e in una determinata collezione manoscritta è reso possibile grazie a una preziosa risorsa documentaria, che della cultura del manoscritto è al tempo stesso parte integrante e strumento d'indagine: gli inventari storici di beni librari. Gli inventari di libri o di arredi sacri appartengono al genere delle cosiddette «scritture avventizie» o «addizionali», o ancora *additiones*. Si tratta, come è noto, di microtesti di vario genere senza relazione diretta con il testo o i testi principali del codice e con funzione di registrazione della documentazione scritta non letteraria.¹ Le *additiones* sono principalmente collocate

¹ La prassi scrittoria delle «scritture addizionali» include, come è noto, diverse tipologie di annotazioni: atti di donazioni fondiari, concessioni di benefici terrieri solitamente in favore della istituzione ecclesiastica o monastica in possesso del libro, atti di fondazione dell'istituzione, elenchi dei libri e dei beni liturgici posseduti, genealogie di personaggi storici, santi e altre figure spirituali, regole monastiche e altre deliberazioni circa la vita comunitaria, nomine a funzioni e incarichi, note di compravendita, di donazione o di possesso del codice ospitante la scrittura o di altri beni, note relative alla commissione o alla copiatura del codice, atti di risoluzione di dispute giuridiche, note cronografiche, note di commemorazione di un particolare santo, suppliche e preghiere protettive, brevi componimenti poetici come *'arke*, *sïlam*, *qəne*, ma a volte anche di una discreta estensione, in stile elevato e per nulla prive di pretese letterarie, dossologie, *excerpta* di opere letterarie, nomi dei mesi talvolta in diverse lingue, elenchi di parole straniere, ricette curative, brevi testi protettivi, esercizi di scrittura (*probationes calami*). La prassi è molto antica, riscontrandosi anche in alcuni dei più antichi manoscritti noti (XIII sec.). Per una bibliografia essenziale si rinvia a Lusini, 1999, cui aggiungere i contributi più recenti segnalati in Bausi, 2008, p. 548, n. 139. Un censimento sistematico del *corpus* di scritture documentarie etiopiche resta a oggi un'esigenza ancora insoddisfatta che porrebbe le basi per una valutazione complessiva di questa prassi scrittoria, finora conosciuta solo in modo disorganico tramite la menzione nei cataloghi di manoscritti e, nei casi più rilevanti, la loro pubblicazione integrale. A sopperire in parte a questa mancanza è il progetto «Zekra Nagar. Ethiopian Manuscript Archives» (EMA), attualmente in corso presso lo Institut de Recherche et d'Histoire des Textes (IRHT) di Parigi e mirante alla pub-

all'inizio o più frequentemente alla fine del codice, nei fogli di guardia, oppure, quasi a saziare un senso di *horror vacui*, negli spazi bianchi lasciati all'interno del codice, tra un testo e l'altro o in margine al di fuori dello spazio scrittorio principale.² Tali scritture, che per il carattere seriore rispetto alla stesura del testo principale per il quale il manufatto è stato materialmente prodotto rappresentano quella che con una felice espressione è stata definita la «seconda vita» del codice, costituiscono una sorprendente risorsa per la storia economica, giuridica, libraria di un sito ecclesiastico o di comunità monastica.³ Non sorprenderà che gli inventari descritti nelle pagine seguenti siano contenuti in manoscritti esclusivamente biblici: è ampiamente noto che alcuni codici sembrano aver costituito un bacino di raccolta privilegiato delle scritture avventizie, in particolare i Tetraevangeli (chiamati in questo caso *Wängelä wäraq*, «vangelo d'oro») o le agiografie del santo fondatore di una comunità monastica. In questi esemplari, ritenuti particolarmente significativi per la comunità e perciò idonei a ospitare la memoria storica dell'istituzione stessa, si incontrano collezioni di scritture documentarie di età eccezionalmente diverse persino all'interno della stessa pagina.

2. – *Däbrä Maryam Qoḥayn*

L'Evangelario di *Däbrä Maryam Qoḥayn* (o *Q'wähayn*, nel distretto del *Sära'e*, Eritrea)⁴ risale al 1360/61 ed è noto per ospitare la celebre miniatura

blicazione di una selezione di scritture documentarie etiopiche sulla piattaforma TELMA (Traitement électronique des manuscrits et des archives): <<http://www.cn-telma.fr>> (ultimo accesso 15 novembre 2018).

² Il ventaglio di termini utilizzati («scritture addizionali», *additiones*, etc.) risulta improprio per indicare le annotazioni vergate su fogli e fascicoli originariamente indipendenti, e aggiunti o persino rilegati al codice solo in una fase successiva.

³ Per esempio, per limitarci alla sola tipologia degli inventari, un loro studio sistematico consentirebbe di: quantificare lo stato di una determinata collezione monastica o ecclesiastica in un dato periodo storico e delinearne lo sviluppo nel tempo; quantificare la distribuzione dei testi nelle due dimensioni, geografica e temporale, certificando la maggiore o minore fortuna degli stessi (come nel caso del *Pastore*); censire testi finora sconosciuti in versione etiopica e stabilirne il *terminus ante quem*; identificare nei casi più fortunati i manoscritti inventariati con pezzi noti agli studiosi; infine, indagare lo status percepito di opere in odore di controversia, premesso che anche l'ordine in cui i manoscritti sono elencati o quantomeno raggruppati potrebbe essere allusivo della loro preminenza all'interno della comunità (cfr. par. 9, *infra*).

⁴ Su *Däbrä Maryam Qoḥayn*, convento fondato nel 1374 dal celebre leader eustaziano Absadi (e per questo noto anche come *Ḥnda Abunä Absadi*), si veda la voce “*Däbrä Maryam*” in *EAE*, vol. II (2005), p. 33a-b (a cura di G. Lusini). Sul patrimonio librario del monastero si veda *Villa*, 2018b, pp. 166ss.

della crocifissione priva del corpo di Cristo sulla croce. Il manoscritto, che attende ancora una descrizione codicologica esauriente, è indicato come MIE 1.⁵ Esso accoglie negli ultimi fogli una quantità di scritture addizionali consistenti in note di possesso, atti di donazioni e inventari. La documentazione fornisce preziose informazioni sulla storia della comunità monastica eustaziana nel XV secolo. L'inventario di libri e suppellettili sacre contenuto nel quartultimo foglio (*recto* col. *a*) include «Herma» tra ሹዲድስቅልዖ ፣, la «Didascalìa», e ሹዜና ፣ አቡው ፣, la «Storia dei Padri».⁶ L'incipit dell'inventario è il seguente:

በስመ ፡ ሥሉስ ፡ ቅዱስ ፡ ጸሐፍነ ፡ በዚጊዜከር ፡ መጻሕፍተ ፡ ወግምዛ ፡
 ወኮሎ ፡ ገዋዩ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ [in rasura ዘመበ ፡ ለእግዝእትነ ፡]
 ግርያም ፡ [in rasura አቡነ ፡ ገብ]ረ ፡ ክርስቶስ ፡

Traduzione: «nel nome della santa Trinità, abbiamo scritto [questo inventario] per ricordare i libri, le stoffe e tutti i beni della chiesa che ha donato a Nostra Signora Maria nostro padre Gäbrä Krəstos». L'elenco menziona dunque gli oggetti donati alla comunità da Gäbrä Krəstos, settimo abate del convento che la raffinata «Operetta di Yoḥannəs» ci informa essere asceso alla carica nell'anno 1446.⁷ In realtà la presenza sicura di allusioni in un prodotto letterario del cenobio eustaziano del tardo Trecento (cfr. cap. VI, 4. a) permette di stabilire che un esemplare del *Pastore* doveva trovarsi a Däbrä Maryam già mezzo secolo prima dell'ascesa al magistero di Gäbrä Krəstos.

La presenza della copia all'interno del patrimonio librario del convento eustaziano non è stata finora verificata. La composizione della collezione monastica di Däbrä Maryam è sfortunatamente nota in modo ancora largamente

⁵ Ovvero «Missione Italiana in Eritrea». Alla seconda missione, svoltasi nel giugno 1993 e a cui presero parte Alessandro Bausi e Irma Taddia, si deve l'ultima, ancorché parziale per motivi di tempo, descrizione del manufatto: si veda Bausi, 1996, pp. 24ss., con presentazione della bibliografia inerente alla peculiarità iconografica della crocifissione senza il corpo di Cristo, che il codice peraltro condivide con altri Evangelieri ugualmente antichi (per es. il ms. EMMML 4762 del XV sec. e l'evangelionario di Maryam Mägdälawit del 1362-1363). Il codice fu vergato da un copista di nome Amlak Mähari.

⁶ Pubblicato in Bausi, 1996, pp. 35ss., 43; Erho, 2015, p. 113; Villa, 2018b, p. 168.

⁷ La composizione nota come «Operetta di Yoḥannəs» è contenuta ai ff. 32^{va}-36^{ra} del *Gädlä säma'at* di Däbrä Maryam Qoḥayn (ms. MIE 2), anch'esso a tutt'oggi privo di descrizione soddisfacente. La lunga nota è uno degli esempi più raffinati di colofone con evidenti ambizioni letterarie (Bausi, 2016a, p. 247). Composta da un non meglio identificabile Yoḥannəs nel luglio 1453, la lunga nota delinea in prosa rimata la genealogia spirituale dal fondatore Ewostatewos al settimo abate di Däbrä Maryam Gäbrä Krəstos, detto trovarsi in carica già da sette anni al tempo della stesura dell'operetta. Il testo è tradotto in Bausi, 1996, pp. 47ss. L'abate Gäbrä Krəstos è menzionato anche nel *Gädlä Yonas zä-Bur* (Tedros Abraha, 2015, pp. 350-351, §§ 46-47, e 360-361, § 59).

approssimativo, sebbene la sua ricchezza sia celebrata dalle fonti letterarie e l'intensa attività di produzione dei codici resa manifesta da evidenze filologiche e codicologiche.⁸ Le informazioni in nostro possesso non certificano considerevoli oscillazioni quantitative rispetto alla situazione nel XV sec.: agli ottanta e più titoli enumerati nell'inventario in cui figura anche il *Pastore* si contrappongono i novantacinque della lista in possesso dello *ʿaqqabe mäsaḥäfti* all'inizio degli anni Novanta.⁹ Il fondo librario di Däbrä Maryam Qoḥayn resta perciò uno dei più ricchi e promettenti dell'intera Eritrea.

3. – *Ṭana Qirqos*

Allude certamente al testimone C lo **ኸርማ** ፣ «*Ḥerma*» scritto con insolito *ḥarm* iniziale, registrato in un inventario di libri e beni sacri posseduti dal monastero di *Ṭana Qirqos* negli anni centrali del XVIII secolo. L'inventario è contenuto, insieme ad altre *additiones* non coeve, nei fogli conclusivi del ms. Paris, BnF Éth. Abb. 68 (= CR 210), ff. 107^{vb-c}, propriamente un esemplare della «Storia universale» di Giyorgis Wäldä ʿAmid.¹⁰ L'inventario, vergato al

⁸ Il *Gädlä Fiqtor* («Vita di Fiqtor», composta nel XV sec.) magnifica Däbrä Maryam appellandola **ፈፈለ ፡ መጻሕፍት ፡ ምቅዳሕ ፡ ሐዲስ ፡ ወብሉይ** ፣ «sorgente di libri, [luogo] in cui si copiano l'Antico e il Nuovo [Testamento]» (Tedros Abraha, 2009a, pp. 176-177, § 25). Nel medesimo testo *abba* Fiqtor (quinto abate del monastero, morto nel 1446), è rammentato come **ኃሣቢ ፡ መጻሕፍት ፣** «cercatore di libri», ed è detto esser giunto fino a Däbrä Ḥayq e nello Šäwa per procurarsi una copia del libro di «Baruc» (*Gädlä Fiqtor*, Tedros Abraha, 2009a, pp. 188-189, § 38). Il ruolo editoriale dello *scriptorium* eustaziano è palesato anche dal non comune prestigio di cui godevano i copisti di Däbrä Maryam, come emerge dalla frequente menzione dei loro nomi nei codici da essi vergati, secondo una pratica non comune nei manoscritti gəʿəz (cfr. Lusini, 2005, p. 236): Yoşinos autore del celebre Ottateuco del 1408-1409, Tātämqä Mädhän autore di un codice agiografico contenente i *gädlät* di Ewostatewos e Absadi (ms. MIE 3), Tənsa'e Krəstos autore del ms. Paris, BnF Éth. Abb. 105 (= CR 19; raccolta di cantici e preghiere riccamente illustrata e datata al 1476-1477), e lo stesso Amlak Mähari autore del predetto ms. MIE 1. Infine, Däbrä Maryam esercitò con ogni probabilità un ruolo significativo nella storia testuale del *Gädlä ḥawaryat* («Atti apocrifi degli apostoli»), poiché la recensione del testo che l'autore del *Gädlä Absadi* utilizzò alla fine del XIV sec. era già provvista del «Discorso di Pietro», apocrifo assente nelle più antiche recensioni etiopiche del *Gädlä ḥawaryat* (Lusini, 2005, pp. 232ss.).

⁹ Bausi-Lusini, 1994, pp. 21-22. Il più recente soggiorno nel cenobio eustaziano è a opera di Tedros Abraha, il quale scrive: «la collezione di codici del monastero è impressionante per il valore delle opere ivi conservate ma anche per la qualità fine della grafia. Sorprende il numero delle copie dell'*Arganonä Dəngəl* e la bellezza della loro grafia» (Tedros Abraha, 2009a, 90 n. 24).

¹⁰ Descrizione del manoscritto in d'Abbadie, 1859, p. 82; Chaîne, 1912, p. 46; Conti Rossini, 1914, pp. 208-209.

tempo dello *ase* Iyasu II (in carica dal 1730 al 1755), del *māmhər* Wäldä Iyäsus e del *qesä gäbäz* Agnatyos,¹¹ è in gəʿəz e amarico. Il *Pastore* appare nella sezione conclusiva della lista, riportata qui di seguito:

፩ድርሳነ ማርያም ፡ ያዓመቱ ፡ ፩የኪዳነ ፡ ምሕረት ፡ ድርሳን ፡ ፩ኔ
ርማ ፡ ፩የፍልሰታ ፡ ድርሳን ፡ ፩ድርሳነ ፡ በዓላት ፡ የዓመት ፡ ፩ዜና ፡ ነቢ
ያት ፡ የሚነግር ፡ ፪መጽሐፈ ፡ ግጻዌ ።

Traduzione: «un omeliario [in onore] di Maria per l’anno, un [libro della] omelia del patto di misericordia, un [libro di] Erma, un omeliario per il transito di Maria, un omeliario per le festività dell’anno, un [libro] che riferisce la storia dei profeti, un lezionario». La posizione del *Pastore* all’interno dell’inventario è in qualche modo indicativa della percezione che del nostro testo doveva avere l’autore dell’inventario stesso: il *Pastore* sembrerebbe infatti da costui assimilato al materiale omiletico elencato immediatamente prima e dopo.¹² A queste considerazioni sembra opportuno aggiungere un’altra. Se, come è stato proposto non senza fondamento, è corretto identificare l’omeliario per le festività di tutto l’anno con il ms. EMMML 8509,¹³ l’ordine in cui i libri sono inventariati potrebbe essere correlato con l’età dei manufatti. Sia lo *Herma* che l’omeliario sono infatti rappresentanti preziosi dello strato più antico del fondo isolano. Sopravvissuti per secoli in condizioni non ottimali, e sempre meno frequentati dai membri della comunità, i codici più antichi potrebbero essere stati accantonati, in forma più o meno deliberata, in una posizione marginale della biblioteca e destinati a un progressivo e naturale disfacimento. Non è una coincidenza se negli anni Ottanta i due manufatti furono microfilmati l’uno di seguito all’altro, quasi a suggerire emblematicamente una contiguità spaziale che dall’età di Iyasu II ha persistito fino ai giorni nostri.

4. – *Kəbran Gäbrəʿel*

Dall’area del lago Ṭana proviene anche la più antica scrittura in cui sia registrata la presenza del *Pastore*, e precisamente dal monastero insulare di

¹¹ L’inventario, noto già a Carlo Conti Rossini (Conti Rossini, 1910b, pp. 585-586) e Claire Bosc-Tiessé (Bosc-Tiessé, 2008, p. 403), è ora pubblicato in Erho, 2015, pp. 114-115. Tra le altre note addizionali del medesimo manoscritto si cita una scrittura datata all’anno di misericordia 1621 (= anno 1768) relativa al restauro del santuario di Qirqos e pubblicata in Conti Rossini, 1910b, p. 586, n. 2.

¹² Erho, 2015, p. 116.

¹³ *Ibid.*, p. 115, n. 54.

Kəbran Gäbrəʼel.¹⁴ Il manoscritto che ospita la nota d’inventario è uno splendido Tetraevangelo trecentesco (ms. Ṭānāsee 1 = EMMML 8308).¹⁵ La nota, collocata ai ff. 234^v-235^r, fu verosimilmente stilata nei decenni centrali del secolo poiché menziona lo *ase* Säyfä Ar^cad, al trono tra il 1344 e il 1371, e il metropolitano *abba* Sälama II, in carica dal 1348 al 1388. La duplice menzione restringe quindi l’arco temporale di stesura agli anni tra il 1348 e il 1371. La nota esordisce come segue:¹⁶

**ወንጌል ፡ ፪ ፡ ወትርጓሜ ፡ ወንጌል ፡ ፪ ፡ ወጳውሎስ ፡ ፬ ፡ ወሐዋርያ ፡
፩ ፡ ወግጻዊ ፡ ፩ ፡ ሲኖዶስ ፡ ፩ ፡ ቀኖኖ ፡ ፩ ፡ ቀሌመንጦስ ፡ ፩ ፡ ወድር
ሳን ፡ ተግሣጽ ፡ ፪ ፡ ወድርሳን ፡ ፩ ፡ ወቄርሎስ ፡ ፩ ፡ ወአፈወርቅ ፡ ፪ ፡
ወኢሳይያስ ፡ ፩ ፡ ወሄርማ ፡ ፩ ፡ ወበርሶማ ፡ ፩ ፡ ወጳውሊ ፡ ቀዳሚ ፡ ፩ ፡
ወእንበቆም ፡ [...]**

Traduzione: «due [libri dei] vangeli, due commentari dei vangeli, quattro [libri delle] lettere paoline, un [libro delle] lettere apostoliche, un lezionario, un *Senodos*, un [libro dei] canoni, un [libro della rivelazione di Pietro a] Clemente, due omeliari per l’istruzione, un omeliario, un *Qerellos*, due [libri di omelie di Giovanni] Crisostomo, un [libro di] Isaia, un [libro di] Erma, un [libro della Vita di] Bārsoma, un [libro di] *Ṗawli Qādami* [...]». Il *Pastore* di Erma è annoverato tra il libro di «Isaia» e alcuni testi agiografici, la «Vita» di Barsoma e quella di *Ṗawli qādami*, lett. «Paolo il primo», da identificarsi probabilmente con Paolo di Tebe, il primo eremita.¹⁷

È verosimile che il *Pastore* avesse fatto parte del fondo librario di Kəbran Gäbrəʼel sin dalla fondazione del monastero, che secondo la tradizione avven-

¹⁴ Per una panoramica sull’importante sito monastico si veda “Kəbran” in EAe, vol. III (2007), pp. 368b-370a (a c. di C. Bosc-Tiessé).

¹⁵ Il codice, che ospita un ciclo di pregevoli miniature a tutta pagina finemente decorate, fu microfilmato da Ernst Hammerschmidt alla fine degli anni Sessanta e descritto dallo stesso in Hammerschmidt, 1973, pp. 84-85. Intorno alla metà degli anni Ottanta il manufatto è stato nuovamente microfilmato dalla EMMML con la segnatura 8308.

¹⁶ L’inventario è pubblicato integralmente in Erho, 2015, pp. 108-109.

¹⁷ La «Vita di Paolo di Tebe» è pubblicata da Pereira, 1903 (testo etiopico), 1904 (traduzione portoghese) sulla base del ms. Paris, BnF Éth. Abb. 60 (= CR 172). Qui però il testo è intitolato **ዜናሁ ፡ ለቅዱስ ፡ አባ ፡ ጳውሊ ፡ ፈላሲ ፡**, «Storia del santo *abba* Ṗawli asceta», mentre nella *recensio secunda*, veicolata da almeno tre testimoni (EMML 1840, 1844, 7505, cfr. cap. II. 1, n. 42), il titolo è **ገድል ፡ ዘቅዱስ ፡ አባ ፡ ጳውሊ ፡ ቀዳሚሆሙ ፡ ለባሕታዊያን ፡**, «Vita del santo *abba* Ṗawli primo degli eremiti». Si noti ancora che l’opera è censita, se la proposta di identificazione di August Dillmann è corretta, nell’inventario di libri del ms. London, BL Add. 16,197 (f. 248) con il nome **አረጋዊ ፡ ጳውሎስ ፡** i.e. *Paulus senex*, cfr. Dillmann, 1847, pp. 9a-10a, ma non è ovviamente chiaro a quale recensione testuale la nota d’inventario si riferisca.

ne nella prima metà del Trecento per mano del monaco Zäyohännəs.¹⁸ Non è noto se una copia del *Pastore* si trovi ancora a Kəbran Gäbrəʾel. L'impresa di microfilmatura guidata da Ernst Hammerschmidt non ha registrato alcun risultato positivo in questa direzione. Ma il ricco fondo insulare non è stato finora esplorato in modo esaustivo: delle duecento unità stimate, 58 sono state microfilmate da Hammerschmidt e 124 dalla Ethiopian Manuscript Microfilm Library, con sicure sovrapposizioni tra le due iniziative.¹⁹ La nota inventariale conserva a ogni modo un valore significativo, non solo per la sua antichità. Essa comprova infatti la penetrazione del *Pastore* nell'area del lago Ṭana in pieno XIV secolo, un dato che conferma l'evidenza diretta del coevo, ancorché non datato, ms. C di Ṭana Qirqos. Entrambe le testimonianze indicano che il testo, giunto in un'età imprecisata sulle rive del lago, conobbe nel Trecento una discreta diffusione nella costellazione di siti ecclesiastici sorti sulle sue isole.

5. – Betä Golgota (Lalibäla)

Il Tetraevangelo di Betä Golgota (Lalibäla, Lasta, Wällo) è un codice del tardo XV sec. microfilmato dalla Ethiopian Manuscript Microfilm Library con segnatura EMMML 6934.²⁰ Il manoscritto, non catalogato né ancora adeguatamente studiato, contiene al f. 3^{va} un inventario di libri in possesso della chiesa. La nota si apre con il preambolo ተጽሐፈ ፡ ንዋዩ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ዘመካነ ፡ ጎል ጎታ ፡ (f. 3^{va} ll. 2-3), «sono registrati i beni della chiesa di Golgota» e si chiude, prima di passare all'elenco di oggetti liturgici, con il computo ከሉ ፡ የመጻሕፍት ፡ (f. 3^{va} l. 27), «in tutto cento libri».²¹ Il totale delle singole voci elencate ammonta in realtà, tenuto conto di alcune incertezze di lettura, a poco più di

¹⁸ Zäyohännəs parrebbe essere stato contemporaneo di ʿAmdä Şəyon (r. 1314-1344), che secondo le fonti scritte ne avrebbe disposto la liberazione dalla prigionia del capo agaw Ğan Čuhay, cfr. l'introduzione di Enrico Cerulli all'edizione degli «Atti di Zäyohännəs», in Schneider, 1972 (trad.), p. vii. Sul monaco Zäyohännəs si veda anche la voce dedicata nella EAe, vol. V (2014), pp. 168b-169b (a c. di F. LeCadre).

¹⁹ Come nella fattispecie il Tetravangelo in questione.

²⁰ Per un'introduzione al celebre complesso rupestre di Lalibäla si veda la voce “Churches of Lalibäla” in EAe, vol. III (2007), pp. 484a-489a (a c. di M. Heldman). L'area è stata recentemente oggetto di indagini a opera di un team multidisciplinare diretto da Claire Bosc-Tiessé e Marie-Laure Derat sotto l'egida del Centre Française des Études Éthiopiennes (CFEE), della Authority for Research and Conservation of Cultural Heritage etiopica (ARCCCH, Addis Abeba), e in cooperazione con altri enti come il Centre National de la Recherche Scientifique francese (CNRS). Per una panoramica si veda la sezione monografica «Dossier – Lälibalā : textes, objects, vestiges» nel volume *Annales d'Éthiopie*, n. 25, 2010, con report e articoli di Claire Bosc-Tiessé, Marie-Laure Derat, Emmanuel Fritsch e Wadi Awad Abullif.

²¹ L'inventario è riprodotto in Erho, 2015, pp. 111-112.

settanta unità, una cifra che documenta un fondo quantitativamente non modesto. Dal punto di vista qualitativo la collezione si caratterizza, nella seconda parte dell'elenco, per la presenza di alcuni titoli di identificazione incerta, come il **ገድለ ፡ ቴዎድሮስ ፡**, «Vita di Teyodros» (ovvero Tewodros), e il **ገድለ ፡ እንድርዳስ ፡**, «Vita di Ἐνδρῆyas». Dopo aver elencato un numero di testi vetero- e neotestamentari e altre opere canoniche, la nota prosegue nel seguente modo:

[...] **ገድለ ፡ ሐዋርያት ፡ ፫ ፡ ገድለ ፡ ሰማዕት ፡ ፩ ፡ ግብረ ፡ ሕማማት ፡ ፪ ፡ አፈ ፡ ወርቅ ፡ ፩ ፡ ድርሳነ ፡ ሰንበት ፡ ፩ ፡ ግዛዌ ፡ ፫ ፡ አንከረጦስ ፡ ፩ ፡ ሄርማ ፡ ፩ ፡ ቀሌምንጦስ ፡ ፩ ፡ ትርጓሜ ፡ ወንጌል ፡ ፩ ፡ ገድለ ፡ ላሊ በላ ፡ ፪ ፡ [...]**

Traduzione: «tre [libri degli] atti apocrifi degli apostoli, un [libro degli] atti dei martiri, due [libri degli] atti della passione, un [libro di omelie di Giovanni] Crisostomo, un [libro della] omelia del sabato, tre lezionari, un [libro dello] *Ancoratus*, un [libro di] Erma, un [libro della rivelazione di Pietro a] Clemente, un commentario del vangelo, due [libri della] Vita di Lalibäla [...]». Il *Pastore* di Erma è menzionato tra lo *Ancoratus* di Epifanio di Salamina e il *Qälemänṯos*. All'elenco di libri e di beni sacri segue un'altra scrittura, vergata nella stessa mano dell'inventario (f. 3^{vb}, ll. 7-19):

ወተጽሐፊ ፡ በመዋዕል ፡ ንጉሥ ፡ እስክንድር ፡ ዘተሰመየ ፡ ለጸጋ ፡ እግዚ አብሔር ፡ ኢዮሲያስ ፡ እንዘ ፡ ሀለዉ ፡ በምድረ ፡ ዘ[ን]ከር ፡ እምአመ ፡ ነግሠ ፡ በ፩ዓመት ፡ ወ፩ወርህ ፡ ወበ፪ሰንበት ፡ በሰርቀ ፡ ጦቢ ፡ ዘውእቲ ፡ ጥር ፡ ወሊቀ ፡ ካሕናት ፡ ዘርአ ፡ ልዑል ፡ [...]

Traduzione: «[l'inventario] è stato scritto al tempo di re Ἐσκəndər, chiamato per grazia di Dio Iyosyas, essendo trascorsi da quando regnava un anno, un mese e due settimane, nel mese di *tobi*, cioè *tərr*, ed essendo *liqä kahənat Zär*^a Lə^cul [...]». La nota è un vero e proprio colofone dell'inventario. Poiché Ἐσκəndər (1471-1494) fu incoronato *aše* nel 1478, a soli sei anni, la nota addizionale sembrerebbe risalire agli ultimi giorni di dicembre 1479 o ai primi del gennaio 1480.²²

²² Si veda “Ἐσκəndər” in EAe, vol. II (2005), p. 383ab (a c. di S. Chernetsov), con riferimento alla bibliografia antecedente. Se si ammette come data di intronizzazione l'8 novembre 1478 (Taddesse Tamrat, 1974, p. 527, n. 102), la *additio* risulterebbe scritta alla fine di dicembre dell'anno 1479. Il mese di *tərr* nell'anno in questione iniziò il 29 dicembre e terminò il 26 gennaio (Chaîne, 1925): sembra perciò più prudente limitarsi ad assegnare la composizione della nota ai giorni intorno al passaggio d'anno tra il 1479 e il 1480.

Non è noto se l'esemplare del *Pastore* sia sopravvissuto o meno fino a oggi: manca allo stato attuale uno studio complessivo sul patrimonio di codici manoscritti conservati nel complesso rupestre di Lalibäla.²³

6. – Qəfrəya ʿUra Mäsqäl

Il Tetraevangelo del monastero di Qəfrəya ʿUra Mäsqäl (Gulo Mäkäda, Təgray), oggi conservato nella vicina chiesa di ʿUra Qirqos,²⁴ è stato digitalizzato nel 2010 dalla missione Ethio-SPaRe e ha ricevuto segnatura UM-027. È un «vangelo d'oro» del XIV-XV sec.²⁵ ospitante numerose *additiones* di età diversa. La nota addizionale n. 5 (ff. 127^{ra-b}) è un inventario di libri e arredi sacri non datato ma risalente probabilmente al XV secolo. Essa inizia nel seguente modo:

²³ Sono quindici i codici provenienti da Betä Golgota microfilmati dalla Ethiopian Manuscript Microfilm Library (mss. EMMML 6930-6934, 6936-6938, 7497-7499, 7501-7504). Nessuno di essi è stato finora adeguatamente catalogato.

²⁴ Il complesso monastico, situato sui contrafforti che fronteggiano il confine con l'Eritrea, è noto per aver recentemente portato alla luce una collezione libraria di estremo interesse, in particolare grazie al progetto di digitalizzazione sistematica operato da Ethio-SPaRe (Nosnitsin, 2013a, pp. 3ss.). La storia medievale del sito è nota in modo insufficiente ma è probabile che il monastero, che per buona parte della sua storia fu noto come Qəfrəya o Betä Mäsqäl zä-Qəfrəya, esistesse già in epoca Zag^we. Lo suggerirebbe un'iscrizione su una croce processionale (Chojnacki, 2006, pp. 105-106) e una carta contenente benefici terrieri, il ms. UM-035 (copia settecentesca di un cartulario ben più anteriore; testo edito e tradotto in Derat, 2010, pp. 162-163, con osservazioni supplementari in Fiaccadori, 2015, p. 22); si veda anche la voce "Zag^we", in EAe, vol. V (2014), p. 111a (a cura di G. Fiaccadori). Sia la croce che il cartulario sono correlati all'elusivo *ḥadäy* Ṭäntäwəddəm (XII sec.?), precoce sovrano Zag^we che Marie-Laure Derat suggerisce essere il fondatore della chiesa (Derat, 2010, p. 162). La tradizione ascrive invece la fondazione del sito al re Gäbrä Mäsqäl (VI sec., così nel *Gädlä Libanos*, Bausi, 2003, p. 61 [testo] e p. 39 [traduzione], § 154). Il fondo di ʿUra Qirqos include un numero di pezzi precedentemente conservati nella vecchia chiesa di ʿUra Mäsqäl, oggi abbandonata. Alcuni dei beni librari di maggiore rilevanza, già digitalizzati da Ethio-SPaRe, sono stati interessati da operazioni conservative: si tratta del manoscritto contenente la nota «Collezione aksumita» canonico-liturgica (ms. UM-039, su cui almeno Bausi, 2006c, 2015a; cfr. cap. II, 1), e di un monumentale *Gädlä sämaʿtat* del XV-XVI sec. (ms. UM-018), il cui ordine testuale è stato ripristinato grazie agli sforzi di Antonella Brita (cfr. Brita, 2015). Tra gli altri pezzi che meriterebbero l'applicazione di interventi volti ad arginarne la dissoluzione vale la pena citare un ottateuco del XIII-XIV sec. (ms. UM-040) e numerosi frammenti di notevole antichità veicolanti materiale omiletico e agiografico.

²⁵ Datazione su base paleografica. *Terminus post quem* potrebbe considerarsi la menzione del re Säyfa Arʿad (sul trono dal 1344 al 1371) nella *additio* n. 2 (f. 82^{va}), contenente una lista di oggetti donati dal sovrano al monastero, ma non va esclusa la possibilità che la nota sia più recente.

ወንጌል ፡ ፬ ፡ ኦሪት ፡ ነገሥት ፡ ኢሳይያስ ፡ ኤርምያስ ፡ ሄኖክ ፡ ሕዝ
 ቅኤል ፡ ዕዝራ ፡ ምሳልያተ ፡ ሰሎሞን ፡ ሄርማ ፡ ድርሳን ፡ ፭ ፡ አፈ ፡
 ወርቅ ፡ ፪ ፡ ገድለ ፡ ሐዋርያት ፡ ገድለ ፡ ሰማዕት ፡ ፪ ፡ [...]

Traduzione: «tetraevangelo, ottateuco, [libro dei] Re, Isaia, Geremia, Enoch, Ezechiele, Esdra, proverbi di Salomone, Erma, cinque omeliari, due [libri di omelie di Giovanni] Crisostomo, atti apocrifi degli apostoli, due [libri degli] atti dei martiri [...]». La collocazione del *Pastore* di Erma non è irrilevante: significativamente, esso chiude la sequenza di testi veterotestamentari e profetici ed è seguito da titoli di sillogi omiletiche e martirologiche.²⁶

Il recente censimento della collezione di ^cUra Qirqos e ^cUra Mäsqäl non ha portato alla luce nessun esemplare dello *Herma*, né in forma completa né frammentaria. D'altronde, la scomparsa dell'esemplare non sembrerebbe un fatto recente. Lo stesso Tetraevangelo contiene al f. 263^{ra-b} un secondo inventario di libri e altri oggetti (*additio* n. 12), vergato nella stessa mano di una ulteriore scrittura avventizia (*additio* n. 7) esplicitamente datata all'anno 1654.²⁷ Il secondo inventario è più ridotto del primo: il numero complessivo dei libri è dichiarato essere 34, a fronte dei quasi novanta elencati nel primo inventario, e tra i titoli non figura il *Pastore* di Erma. Sembra lecito inferire che l'esemplare andò perduto tra il XV sec., età della prima nota d'inventario, e il XVII sec., età del secondo inventario, o quantomeno che in quel torno di tempo esso fosse venuto a trovarsi in condizioni tali da non ricevere più diritto di cittadinanza nel successivo censimento bibliotecario.

7. – *Gundä Gunde*

Il ms. GG-34 è uno *Haymanotä abäw* («Fede dei padri») del XVIII sec., preservato a Gundä Gunde e digitalizzato nel 2006 dalla Hill Museum & Ma-

²⁶ Non è chiaro se nelle intenzioni del compilatore *Herma* fosse associato al gruppo di titoli precedenti o alle raccolte che seguono (omeliari, «Giovanni Crisostomo»). Ted Erho ritiene più probabile un legame con queste ultime in virtù del tenore didattico del testo (Erho, 2015, p. 111), ma all'avviso di chi scrive non sembra inappropriata una connessione con le altre rivelazioni profetiche, con cui d'altronde il *Pastore* etiopico condivide un elemento del titolo tradizionale, **ሄርማ ፡ ነቢይ ፡** (cfr. cfr. cap. II, 2, n. 49).

²⁷ La *additio* n. 7 (f. 127^{vb}) è una nota cronologica riferentesi all'anno di misericordia 306, anno di Marco. Si noti che la *additio* n. 12 contenente l'inventario termina documentando la ricostruzione della chiesa per volere del *qäsis* Täwäldä Mädhən nell'anno di misericordia 264, cioè il 1612, in seguito a un evento sismico.

nuscript Library.²⁸ Il manoscritto ospita ai ff. 193^{r-v} un lungo inventario dei libri in possesso del monastero.²⁹ L’inventario, finora inedito, è datato al 1891/92 (anno di grazia 1884), al tempo dell’abate Ananya e del principe *ras* Səbhāt.³⁰ Elenca 208 libri, tra cui una copia del nostro testo. Ne è riportato di seguito un breve estratto:

ንጽሕፍ ፡ ጉልቄ ፡ መጻሕፍት ፡ ዘጉንድጉንዴ ፡ ወኩሉ ፡ ንዋያቲሃ ፡
 [...] ፫ሕዝቅኤል ፡ ፫ኢዮብ ፡ ፩ዘቡቱ ፡ መቃቢስ ፡ ወ፩ዘቡቱ ፡ ምሳሌ
 ያተ ፡ ሰሎሞን ፡ ፩ሄርማ ፡ ፩ደቂቀ ፡ ነቢያት ፡ [...]

Traduzione: «scriviamo il novero dei libri di G^wəndəg^wənde e di tutti i suoi beni. [...] tre [libri di] Ezechiele, tre [libri di] Giobbe di cui uno con i Maccabei e uno con i proverbi di Salomone, un [libro] di Erma, quattro [libri dei] profeti minori [...]». Il *Pastore* di Erma è annoverato all’interno dei libri veterotestamentari, tra il libro di «Giobbe» (che figura ora insieme con i «Maccabei», ora con i «Proverbi di Salomone») e il *Dodekapropheton*.

L’aspetto più significativo della scritta avventizia è che essa censisce un solo esemplare del testo. Ciò non è privo di conseguenze. Noi sappiamo che fino agli anni Quaranta del XX sec. il fondo librario ospitava sicuramente almeno una copia del testo: quella che Antonio Mordini poté ispezionare e portare con sé a Barga (ms. B). Se, come è ragionevole supporre, tale manoscritto non lasciò mai il cenobio dacché fu eseguito secoli addietro fino alla spedizione del Mordini, si è autorizzati a identificarlo con l’esemplare registrato nella nota d’inventario. Meno certa è la sorte dell’altro esemplare del *Pastore* che per secoli fece parte della collezione manoscritta di Gundä Gunde, ovvero il cinquecentesco ms. A₀, da cui nel 1847 il d’Abbadie fece trarre la propria copia: tacciono in questo senso sia la relazione del Mordini, sia la più recente ricognizione del 2006 culminata con la digitalizzazione del patrimonio librario. Sulla medesima silente lunghezza d’onda si innesta anche il predetto inventario. Se, dunque, la menzione di un’unica copia non è imputabile a disattenzione del compilatore,³¹ essa indica che nel 1884 soltanto il ms. B era anco-

²⁸ Il manoscritto è consultabile online al seguente indirizzo:

<<https://gundagunde.digitalscholarship.utoronto.ca/islandora/object/gundagunde%3A6420#page/1/mode/2up>> (ultimo accesso: 15 novembre 2018).

²⁹ Notizia in Erho, 2017, p. 299, n. 10.

³⁰ *Ras* Səbhāt Arägawi fu governatore dello °Agamä dal 1888 fino alla sua morte, nel 1914. Su di lui si veda la voce “Səbhāt Arägawi” in EAe, vol. IV (2010), pp. 587b-589a (a c. di Tsegay Berhe).

³¹ Non sembra questo il caso: l’estensione della nota d’inventario, l’indicazione precisa dei testi compresenti con quello principale e la non infrequente riscrittura delle cifre su numerali in

ra presente nella biblioteca, e che A₀ fu smarrito proprio nell'intervallo di tempo tra il 1847 e il 1884.³²

8. – *Erma nei repertori letterari etiopici*

Il nostro testo è incluso in almeno due repertori locali di età recente. Il primo è un elenco di libri biblici e non biblici, stilato nel XIX sec. e veicolato dai ff. 82-83 del ms. London, BL Orient. 829.³³ La lista, intitolata ጥላቁ፡ መጻሕፍት፡ ዘቤተ፡ ክርስቲያን፡ ብሉይ፡ ወሐዲስ፡, «novero dei libri ecclesiastici dell'Antico e del Nuovo [Testamento]», incorpora anche le più prominenti opere non canoniche della letteratura etiopica, indicando in cifre il numero di sezioni o di libri che costituiscono l'opera stessa:

[...] ሲኖዶስ፡ ፰፡ # አረጋዊ፡ መንፈሳዊ፡ ፩፡ ማር፡ ይስሐቅ፡ ፊልኪስ ዩስ፡ ፩፡ ፍትሐ፡ ነገሥት፡ ፩፡ አፈ፡ ወርቅ፡ ፩፡ ቁርሎስ፡ ፩፡ ሓዊ፡ ፩፡ መጽሐፈ፡ ምስጢር፡ ፩፡ መጽሐፈ፡ ጸዳል፡ ፩፡ ሄርማ፡ አንድ፡ # ዜና፡ አበው፡ ፩፡ ገድለ፡ ሐዋርያት፡ ፲፪፡ አቡ፡ ሳክር፡ ፩፡ ስንክ ሳር፡ ዘዓመት፡ ፩፡ ድርሳነ፡ ኤፍሬም፡ ፩፡ ነገረ፡ ማርያም፡ ፩፡ ባሮክ፡ ፩፡ ባርቶስ፡ ቆጵርያኖስ፡ ፩፡ # ስስገዮስ፡ ፩፡ ምዕዳን፡ ፩፡ ራዕዩ፡ ቶማስ፡ ፩፡ #

Traduzione: «*Sinodos*, 8 [sezioni]; saggio spirituale, 1; Mar Yəṣḥaq; Filkisyus, 1; giustizia dei re, 1; Giovanni Crisostomo, 1; Qerəllōs, 1; Ḥawi, 1; libro del mistero, 1; libro dello splendore, 1; Erma, 1; storia dei padri, 1; atti apocrifi degli apostoli, 12; Abūṣakər, 1; sinassario per tutto l'anno; omeliario di Efrem, 1; storia di Maria, 1; Baruch, 1; Bartos; Cipriano, 1; Sisinnio, 1; [libro della] esortazione; visione di Tommaso».

Un secondo repertorio, con ben maggiori pretese di completezza, è incluso nel ms. cartaceo EMMML 1601. La raccolta fu vergata negli anni centrali del Novecento da un erudito dotato di acribia e profonda conoscenza della letteratura etiopica, da identificarsi, secondo Getatchew Haile e William Francis Macomber, con il *liqä täbbäbt* Aklilä Bərhan Wäldä Qirqos.³⁴ I titoli, ben 652 (ma

precedenza erasi depongono a favore di un elevato scrupolo archivistico da parte del compilatore.

³² Non è da escludere, all'avviso di chi scrive, che A₀ non abbia mai fatto ritorno a Gundä Gunde dopo esser stato prelevato per eseguire la copia per Antoine d'Abbadie.

³³ Il manufatto è un codice composito che raccoglie lacerti di diversa origine, tutti provenienti dalla collezione di Mäqdäla (si veda l'indice del catalogo dei codici etiopici della British Library, Wright, 1877, p. 334). La nota è riportata per esteso da William Wright (*Ibid.*, p. 325); cfr. anche Erho, 2015, p. 116.

³⁴ Getatchew Haile–Macomber, 1981, p. 81.

non senza alcune ripetizioni), sono raggruppati secondo il genere di appartenenza. Il *Pastore* di Erma figura al nr. 151 (f. 4^r), all'interno della categoria ደግሞ ፡ በየጊዜው ፡ የተነሡ ፡ ሊቃውንት ፡, «autori sorti in diversi periodi», al pari di opere come il *Mäṣḥafä Sawiros* («Libro di Severo», nr. 147), il *Mäṣḥafä sabela* («Libro della sibilla», nr. 154), il *Fisalgos* («Fisiologo», nr. 157), il *Mäṣḥafä fälasfa* («Libro dei filosofi», nr. 162) e il *Mäṣḥafä məṣtir* («Libro del mistero», nr. 164). L'opera è indicata e concisamente sunteggiata in amarico come segue: መጽሐፈ ፡ ሔርማ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያንን ፡ በአምሳለ ፡ ብእሲት ፡ በውሃ ፡ ላይ ፡ ስትሠራ ፡ ያየ ፡, «libro di Erma, che vide la chiesa in forma di donna mentre si affacciava sull'acqua». Dal brevissimo compendio, che si rifà all'incipit del testo, si apprende che l'autore della compilazione poté esaminarne direttamente una copia.

9. – Conclusione

Uno spoglio delle scritture avventizie con funzione di registrazione dei beni librari ha consentito di ampliare di una certa misura il repertorio di località ecclesiastiche e monastiche in cui il nostro testo era noto. L'orizzonte geografico che attesta direttamente o indirettamente esemplari del *Pastore* di Erma nel XIV-XV secolo sono dunque Kəbran Gäbrə'el (tra il 1348 e il 1371), Ṭana Qirqos (testimone diretto già nel XIV sec.), Qəfrəya 'Ura Mäsqäl (XV sec.), Däbrä Maryam Qoḥayn (metà del XV sec.), Gundä Gunde (uno o due testimoni nel XV sec.), e Betä Golgota (1479-1480).³⁵ Non è escluso che altre copie e altre testimonianze emergano nei prossimi anni, ma una ridefinizione del problema della rarità del *Pastore* in Etiopia può essere sin da oggi imposta su basi nuove, come si vedrà nel prossimo capitolo.

Dagli inventari, inoltre, è possibile ricavare altre informazioni oltre al mero censimento delle collezioni librarie. L'ordine in cui sono disposti i titoli dei testi all'interno dell'inventario non è infatti necessariamente casuale. Si nota ad esempio che i vangeli e i libri veterotestamentari di solito occupano le prime posizioni. Spesso, ma non sempre, i testi liturgici come antifonari o libri di preghiere sono elencati per ultimi.³⁶ La posizione di una determinata opera è

³⁵ Aggiungo in nota, per completezza, che al repertorio di località individuato non può aggiungersi la chiesa di Məṣḥalä Maryam nel Manz, Šäwa. Tra le donazioni librarie effettuate dallo *aṣe* Bä'əḍä Maryam, in carica negli anni dal 1468 al 1478, rammentate nell'evangelario locale (ms. 2850 della collezione Schøyen, f. 5^{ra}) occorre leggere ኤርምያስ ፡, ossia «Geremia» e non il *Pastore* (Derat–Deresse Ayenachew, 2012, p. 33, fig. 3.2, pp. 34, 36-37; sull'equivoco già Erho, 2015, p. 116, n. 56).

³⁶ A differenza dei libri veterotestamentari, quelli del Nuovo Testamento non sono sempre raggruppati insieme.

rivelatrice dello status che essa aveva per l'autore dell'inventario e per la comunità, e per testi problematici come il *Pastore* di Erma ciò può fornirci indizi sulla canonicità percepita del testo in Etiopia e sulla tipologia di testi ai quali esso era assimilato. Questo aspetto della storia della ricezione del testo è stato messo in luce in un recente contributo da Ted Erho.³⁷ Lo studioso ha esaminato le liste che registrano *Herma* e la posizione di quest'ultimo all'interno delle stesse. Il quadro che affiora ha fornito spunti stimolanti ma non ha permesso di pervenire a conclusioni definitive: nelle diverse liste il libro è infatti collocato in contiguità con testi di volta in volta di genere diverso. Un dato emergerebbe, secondo Erho, con sufficiente chiarezza: almeno dal XIV sec. in poi il *Pastore* di Erma in Etiopia non aveva uno status canonico, mentre per il periodo anteriore la mancanza di dati a disposizione non autorizza la formulazione di ipotesi.³⁸

Nel complesso, pur tenendo conto dell'esiguità della documentazione (sono soltanto sei gli inventari storici che menzionano *Herma*), sembrano ravvisarsi, soprattutto nelle liste seriori, due distinte tendenze. La prima è contraddistinta dall'assimilazione dell'opera ermiana al materiale omiletico; la seconda a alcuni dei libri veterotestamentari. Entrambe le categorizzazioni hanno a ben vedere una ragione di essere, e verosimilmente affondano le loro radici nel carattere ibrido dell'opera stessa, al tempo stesso scritto etico ed escatologico. La prima tendenza è rappresentata distintamente dall'inventario settecentesco di Ṭana Qirqos, in cui il *Pastore* è inserito dopo un omeliario mariano e un *Dərsanä kidanä məhrat* e prima di altri due omeliari, rispettivamente per il transito di Maria e per diverse festività annuali (cfr. par. 3). Alla seconda tendenza, che considera il *Pastore* alla stregua di testi sapienziali e profetici dell'Antico Testamento, rimanda l'ancor più recente inventario di Gundä Gunde, in cui il *Pastore* è elencato dopo «Giobbe», i «Maccabei» e i «Proverbi di Salomone» e prima dei «Profeti minori» (cfr. par. 7). Una posizione intermedia tra le due categorizzazioni è occupata dalla nota d'inventario di Qəfrəya ʿUra Mäsqäl, in cui *Herma* è collocato dopo alcuni dei profeti maggiori, «Enoch», «Esdra» e i «Proverbi di Salomone» e prima di diversi esemplari di raccolte omiletiche, tra cui lo *Afä wärq* (cfr. par. 6). Altre liste più antiche (XV sec.) non consentono generalizzazioni sicure: in Betä Golgota il *Pastore* trova collocazione tra il *Mäṣṣafä Ankäriṭos* e il *Qälemənṭos* (cfr. par. 5), e in Däbrä Maryam Qohayn tra la *Didəsqəlyä* e lo *Zena abäw* (cfr. par. 2), in entrambi i casi ben lontani dai testi canonici neo- e veterotestamentari con

³⁷ Erho, 2015.

³⁸ *Ibid.*, p. 117.

cui solitamente esordiscono le liste. Di certo non si può dimenticare che, in linea generale, nella redazione di queste ultime possono essere intervenuti anche altri fattori come, ad esempio, le condizioni materiali del manufatto, per cui codici in stato di disfacimento più o meno avanzato difficilmente saranno stati registrati per primi.

La tradizione indiretta: citazioni e allusioni

Nel precedente capitolo sono state esaminate le attestazioni del *Pastore* negli inventari storici etiopici dal XIV sec. in poi. Ugualmente importanti per ricostruire la storia della ricezione del testo sono le citazioni e le allusioni disseminate in opere originali scritte in gəʼəz. È superfluo affermare che la identificazione, non sempre agevole, e lo studio di queste testimonianze è di rilevanza fondamentale: tali attestazioni certificano infatti che il testo non veniva soltanto copiato e inventariato nei centri monastici dell’altopiano, ma che esercitava anche una certa influenza letteraria. In particolare, sono state finora individuate le seguenti citazioni e allusioni: 1) una vera e propria citazione, tratta dall’incipit del *Pastore*, e incorporata all’interno dell’antifonario per la quaresima, il *Ṣomä dægḡ^wa*; 2) riferimenti di varia estensione in almeno due omelie tradizionalmente ascritte a un reputato dotto noto come Rətuʼa Haymanot («l’Ortodosso»), vissuto probabilmente nel XIV secolo; 3) diversi riferimenti più o meno espliciti a Erma e ad alcuni elementi narrativi ermiani in diverse produzioni agiografiche del XIV-XV sec., di cui almeno quattro vergate nel centro scrittoria di Däbrä Maryam Qohayn.

1. – *Il Ṣoma dægḡ^wa*

L’esistenza di una citazione del *Pastore* di Erma nel *Ṣomä dægḡ^wa*, l’antifonario quaresimale ascritto al leggendario poeta e cantore Yared (VI sec.),¹ era nota agli studiosi occidentali sin dalla metà dell’Ottocento,² benché

¹ Sul *Ṣomä dægḡ^wa*, collezione di inni dell’Ufficio Divino per il periodo di quaresima, si veda la recente sintesi in EAe, vol. IV (2010), pp. 691b-692b (a cura di Habtemichael Kidane), alla cui bibliografia va aggiunto il contributo di Tedros Abraha, 2009b, che mette in luce le numerose citazioni non bibliche dei testi attribuiti a Yared. Non esiste a oggi un’edizione critica completa del *Ṣomä dægḡ^wa*: l’edizione di Bernard Velat (Velat, 1966-1969) copre infatti solo la prima metà del testo.

² Anger, 1858, p. 2, n. 1; d’Abbadie, 1860, p. vi. Significativo il commento del d’Abbadie in margine alla descrizione del testimone A: «tous les māmḥīran d’Éthiopie parlent de Herma d’après la citation qu’en a faite Yared dans le Diggua (voyez n° 87); bien peu d’entre eux en

solo in tempi molto recenti essa sia stata identificata con precisione.³ Il brano appartiene al canto (‘əzl) da effettuarsi il quarto giovedì (n° 1072) e venerdì (n° 1104) di quaresima durante l’ufficio mattutino (*səbhatä nägh*). La citazione corrisponde piuttosto fedelmente all’incipit dell’opera (*Vis. I, 1*) ma non ne segue l’andamento in modo pedestre, essendo stata con ogni verosimiglianza eseguita, come di consueto, a memoria. Nella sinossi seguente il testo sorgente del *Pastore* è confrontato con l’estratto del *Ṣomä dəggʷa* secondo l’edizione corrente di Bernard Velat. Di quest’ultimo è riportato anche l’apparato critico della predetta edizione:⁴

Pastore di Erma (Vis. I, 1)

Ṣomä dəggʷa (nr. 1072 = 1104)⁵

ዘሐፀኒ ፡ ሤጢ ፡ ለሮዴ ፡ ብሔረ ፡
 ሮሜ ። ወረከብክዋ ፡ ወአፍቀርክዋ ፡
 ከመ ፡ እኅትዩ ፡ እምድኅረ ፡ ጉን
 ዱይ ፡ ዓመት ፡ ወእምዛ ፡ እምድ
 ኅረ ፡ ሕዳጥ ፡ መዋዕል ፡ ካዕበ ፡ ርኢ
 ክዋ ፡ ትትሐፀብ ፡ በፈለገ ፡ ጢብ
 ሮን ።

ወረድዮ ፡ ብሔረ ፡ ሮሜ ፡ ለቤተ ፡
 ክርስቲያን ፡ ርኢክዋ ፡ አእመርክዋ ፡
 አፍቀርክዋ ፡ ከመ ፡ እኅትዩ ፡ ሠናዩ ፡
 ኅለፍኩ ፡ እምድኅረ ፡ ጉንዱይ ፡ መ
 ዋዕል ፡ ወእምዛ ፡ እምድኅረ ፡ ኅዳ
 ጥ ፡ ዓመታት ፡ ካዕበ ፡ ርኢክዋ ፡
 ወወትትኅፀብ ፡ በፈለገ ፡ ጢግሮስ ።

Apparatus criticus: 1. 5 መዋዕል ፣
 ዓመታት ፣ V₁ P₃ P₅ | 1. 6 ዓመታት ፣
 መዋዕል ፣ V₁ P₃ P₅.

[1.1] Coei che mi nutrì mi affidò a Rode del paese di Roma. La ritrovai, la riconobbi e la amai come [se fosse] mia sorella, dopo molti anni. [1.2] In seguito, dopo pochi giorni la vidi di nuovo [mentre] si lavava nel fiume Tevere.

Essendo sceso nel paese di Roma vidi la Chiesa, feci la sua conoscenza e la amai teneramente come [se fosse] mia sorella. Ripartii dopo molto tempo, e dopo qualche anno la vidi di nuovo [mentre] si lavava nel fiume Tigrì.

ont vu le seul manuscrit connu, qui existe au couvent de Guindaguinde» (d’Abbadie, 1859, p. 180).

³ Tedros Abraha, 2009b, pp. 398ss.

⁴ I sigla V₁, P₃ e P₅ sono gli stessi adottati da Velat e indicano rispettivamente i mss. Città del Vaticano, BAV et. 87; Paris, BnF Éth. 192; e Paris, BnF Éth. 371.

⁵ Velat, 1966-1969, vol. 152, p. 244 (testo), e vol. 154, p. 473 (traduzione). Lo studioso francese non identificò la fonte della citazione.

La discrepanza più evidente tra i due testi è il nome del fiume nel quale la Chiesa personificata si bagna: ጢብሮን ፣, «Tevere» nel *Pastore*; ጢግሮስ ፣, «Tigri» nell’antifonario. Quest’ultima lezione è evidente banalizzazione (non è dato sapere se d’autore o d’archetipo) per il nome del fiume capitolino, naturalmente *difficilior* in ambiente orientale.

In secondo luogo, il confronto con la fonte testuale permette di emendare il testo edito da Velat in due punti complementari. Bernard Velat aveva accolto a testo le lezioni መዋዕል ፣, «giorni» e ዓመታት ፣, «anni» (rispettivamente ll. 5 e 6 della sinossi), maggioritarie perché attestate in cinque testimoni, e relegato in apparato le varianti speculari ዓመታት ፣ e መዋዕል ፣ esibite da V₁, P₃ e P₅. Di converso, il testo sorgente del *Pastore* legittima piuttosto le varianti di questi ultimi tre testimoni, che pertanto, da un punto di vista ecdotico, andrebbero privilegiate e messe a testo.⁶ La traduzione rivista del canto è la seguente: «essendo sceso nella regione di Roma vidi la Chiesa, feci la sua conoscenza e la amai teneramente come [se fosse] mia sorella. Ripartii dopo molti anni, e dopo qualche giorno la vidi ancora [mentre] si lavava nel fiume Tigri».

La presenza di una citazione del *Pastore* all’interno di un testo liturgico come il *Ṣomä dægᵂa* pone problemi storici che è prematuro affrontare in questa sede. Autorità, data e luogo di composizione dell’innario quaresimale e degli altri testi attribuiti a Yared sono infatti solo alcune delle questioni irrisolte intorno alla cosiddetta «letteratura yarediana».⁷ Allo stato attuale si può solo dire che elementi interni lasciano trapelare un’autorità multipla e una gestazione complessa e ancora inesplorata delle sezioni costituenti il *corpus* yarediano.⁸

2. – Rätu^ca Haymanot

Nel panorama della letteratura originale di tenore omiletico esiste un numero di testi la cui paternità è ascritta a un certo Rätu^ca Haymanot (lett. «l’Ortodosso»). La tradizione attribuisce a questo prolifico letterato etiopico

⁶ Ritengo improbabili spiegazioni alternative, ovvero che le varianti di V₁, P₃ e P₅ siano l’esito di un processo secondario di normalizzazione da parte di qualcuno che aveva familiarità con il testo ermiano.

⁷ Il *corpus* yarediano si identifica con le cosiddette «cinque parti del canto» (ኅዳሴቲ፣ ጸዋትወ፣ ዜግ፣). Ne fanno parte, oltre al *Ṣomä dægᵂa*, altri quattro testi liturgici: *Dægᵂa*, *Mä^craf*, *Zəmmare* e *Mäwašə^t*.

⁸ Tra gli indizi probanti basti menzionare l’eulogia contenuta nella litania (*məlṭan*) per l’11 gənbət in onore di Yared stesso («mon vi è cantore pari a lui, né prima né dopo di lui...», cfr. Tedros Abraha, 2009b, p. 351, n. 15) e la presenza di inni in onore di santi molto più recenti come la secentesca Wälättä Pētros.

un numero imprecisato di omelie da leggersi durante diverse celebrazioni annuali. Non vi è tuttavia difficoltà da parte degli studiosi ad ammettere che lo pseudonimo venne utilizzato in tempi diversi da diversi autori, con l'intento di ribadire fermamente l'adesione alla dottrina etiopica in continuità con i 318 padri del Concilio di Nicea, apostrofati per l'appunto *Rətu'ānā Haymanot*.⁹ Non è nota l'età in cui vissero i distinti Rətu'ā Haymanot. Un autore che fece proprio questo epiteto era indubbiamente in attività prima degli anni Trenta del XIV sec., poiché sedici testi a lui attribuiti sono contenuti nel ms. EMMML 1763, la nota raccolta di omelie di Däbrä Ḥayq ʾEṣṭifanos.¹⁰ A un'età di poco seriore (seconda metà del XIV sec.) risalirebbe la composizione di una silloge di omelie indicata tradizionalmente, secondo l'eponimo autore, *Rətu'ā Haymanot*. I diciassette testi che compongono quest'ultimo spicilegio sono tutti diversi da quelli della precedente collezione, eccetto uno.¹¹ Ben pochi di questi testi sono stati pubblicati e studiati: si può affermare senza tema di esagerazione che la letteratura associata al nome di Rətu'ā Haymanot resta a oggi in sostanza inesplorata.¹² Una adeguata investigazione di questi testi presupporrà in futuro la valutazione approfondita dei tratti stilistici propri dell'autore, o degli autori, e l'accertamento delle fonti letterarie conosciute. Determinare tali elementi potrebbe gettare uno squarcio di luce nuova sulle identità multiple di questo elusivo espositore etiopico. In questa sede mi limiterò a illustrare due

⁹ Su Retu'ā Haymanot si veda la voce dedicata nella EAe, vol. IV (2010), pp. 382b-383b (a c. di Getatchew Haile).

¹⁰ Resta da valutare con cautela la proposta di proiettare in età aksumita la composizione di queste omelie, come proposto nella EAe («As quite a few of the texts in EMMML 1763 belong to Aksumite literature, it seems fair to assume that this Rətu'ā Haymanot, who chose not to give his real name for reasons of modesty, flourished during Aksumite period», cfr. nota precedente). Un fatto su cui pochi dubbi persistono è che l'Ortodosso aveva familiarità con i testi della «Collezione aksumita», da cui sono tratte tre citazioni nell'omelia «Sui sabati» (Bausi, 2006c, p. 49). Soggiungo in proposito che nella seconda omelia «Sulla pentecoste» (EMML 1763, ff. 253^{vb}-258^{tb}) è menzionato un መጽሐፈ ፡ ቀኖና ፡ ዘሐዋያት ፡, «libro dei canoni apostolici», da cui l'autore trae la seguente citazione: አልዐ ፡ ዘአምነ ፡ በክርስቶስ ፡ ወዘኢነሥአ ፡ ጸጋዑ ፡ ለመንፈስ ፡ ቅዱስ ፡, «non vi è alcuno che abbia creduto in Cristo e che non abbia ricevuto la grazia dello Spirito Santo» (f. 256^{tb}). La frase potrebbe forse essere reminiscenza consapevole del passo della *Traditio apostolica*, anch'esso illustre rappresentante della «Collezione aksumita», che dichiara: እንዘ ፡ ይዑብ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ ፍጹምተ ፡ ጸጋ ፡ ለዕለ ፡ ርቲዐ ፡ ይአምኑ ፡, «concedendo lo Spirito Santo perfetta grazia a coloro che credono rettamente» (Bausi, 2011, p. 28, § 1.5).

¹¹ Ovvero l'omelia «Sull'ascensione di Nostro Signore».

¹² L'unico testo ad aver ricevuto l'attenzione degli studiosi l'omelia «Sui sabati», edita da Gianfrancesco Lusini sulla base dell'EMML 1763 e di altri due testimoni (Lusini, 1988; *Id.*, 1993, pp. 16ss. e 129ss. [testo e traduzione]).

riferimenti al *Pastore* di Erma rintracciati in altrettanti testi della raccolta nota come *Rətu^ca Haymanot*.

2. a. – L’omelia per la vigilia del digiuno quaresimale

Il primo e più esteso riferimento si trova nella omelia «Per la vigilia del digiuno quaresimale».¹³ Il titolo completo del testo è il seguente: **ድርሳን ፡ ዘደረሰ ፡ ርቱዓ ፡ ሃይማኖት ፡ ዘይትነብብ ፡ በቀበላ ፡ ጾም ፡ በቀላጫት ፡ ለእለ ፡ ያጸምዑ ፡ ወረባሕ ፡ ለእለ ፡ ይገቡሩ ፡ ወሕይወት ፡ ለእለ ፡ የዐቅቡ ፡ ወጥብብ ፡ ለእለ ፡ ይፈርሁ ፡ [...]**, «sermone composto dall’Ortodosso, da leggersi nella vigilia del digiuno, giovamento per quanti prestano ascolto, beneficio di quanti agiscono [rettamente], salvezza per gli osservanti e sapienza dei timorati [...]». Il brano pubblicato qui di seguito è tratto dal ms. EMMML 2375, f. 34^{vb}-35^{ra}, con minime correzioni giustificate dalla collazione parziale della restante traduzione, e in ogni caso commentate in nota. La traduzione italiana è dello scrivente.

ስማዕኬ ፡ ዘይቤ ፡ ሄርማ ፡ እንዘ ፡ ይጸውም ፡¹⁴ በውእቱ ፡ መዋዕል ፡ መጽእ ፡ ኅቤየ ፡ መልእክ ፡ ዘይናዝዘኒ ፡ ወትረ ፡ ወይቤለኒ ፡ ሄርማ ፡ ተአምርኑ ፡ ግዕዛ ፡ ለጾም ፡ ወእቤሎ ፡ ኢየአምር ፡ ወይቤለኒ ፡ እርኬ ፡ ትጸውም ፡ ዘኢተአምር ፡ ግዕዛ ፡ ለጾም ፡ ወእቤሎ ፡ ምንት ፡ ወእቱ ፡ ግዕዛ ፡ ወይቤለኒ ፡ ቦጾም ፡¹⁵ ዘይበቀሓ ፡ ወቦጾም ፡ ዘኢይበቀሓ ፡ ወእቤሎ ፡ መሐረኒኬ ፡ ጾም ፡¹⁶ ዘይበቀሓ ፡ ወይቤለኒ ፡ አምጣኝ ፡ ትጸውም ፡ አስተዋዕእ ፡ ኩሎ ፡ ምስሐክ ፡ ወሁብ ፡ ለነዳይ ፡ ወለርሁብ ፡ ለለዕለቱ ፡ ወእ

Ascolta dunque ciò che dice Erma mentre digiuna: «in quel giorno venne presso di me l’angelo che mi consolava sempre. Mi disse: ‘Erma, conosci la natura del digiuno?’ Gli dissi: ‘non la conosco’. Mi disse: ‘come digiuni, tu che non conosci la natura del digiuno?’ Gli dissi: ‘qual è la sua natura?’ Mi disse: ‘vi è il digiuno utile e quello inutile’. Gli dissi: ‘insegnami dunque il digiuno utile’. Mi disse: ‘fintanto che digiuni distribuisce tutto il tuo cibo e

¹³ *Recensio* parziale: mss. Paris, BnF Éth. Abb. 80 (= CR 133), ff. 25^r-27^v (XV-XVI sec.; Conti Rossini, 1914, pp. 154-155); London, BL Orient. 786 (= Wright no. 343), ff. 40^r-47^r (primo XIX sec.; Wright, 1877, pp. 231b-232b); EMMML 1194, pp. 73a-82a (XX sec., Getatchew Haile, 1979a, pp. 150-151); EMMML 2375, ff. 31^{va}-36^{vb} (XVIII sec., Getatchew Haile-Macomber, 1982, pp. 451ss); EMMML 8382 (non catalogato, probabilmente del XV sec.; l’estratto su Erma è ai ff. 132^{vb}-133^{ra}). Sul frammento contenuto nel ms. San Pietroburgo, IOM RAS Ef 28 si veda *infra*.

¹⁴ Il ms. San Pietroburgo, IOM RAS Ef 28 ha **እንዘ ፡ እጸውም ፤**, «mentre digiunavo».

¹⁵ Il ms. EMMML 2375 ha erroneamente **ቦጾም ፤**, sia qui sia poco oltre.

¹⁶ Da notare il mancato accusativo prima del pronome relativo. Altri testimoni, come i mss. EMMML 1194 e 8382, hanno **ጾም ፡ ዘይበቀሓ ፤**.

ንተ ሰርከ፡ ተደረር ፡ ዛቲኪ ፡ ጾም ፡ ትብቀኅከ ። ወእመሰኪ ፡ አንበርከ ፡ ምስሐከ ፡ ለድራር ፡¹⁷ እንዘ ፡ ሀሎ ፡ ርሀብ ፡ በቅድሚከ ፡ ከንቶ ፡ ጾምከ ፡ በከመ ፡ ይቤ ፡ እግዚእ ፡ ኩሉ ፡ ባዕል ፡ ዘይጸውም ፡ አኮ ፡ በእንተ ፡ እንተ ፡ እግዚአብሔር ፡ አላ ፡ ከመ ፡ ይትዓቀብ ፡ ንዋዮ ። ወሶበ ፡ ሰማ ዕኩ ፡ እምኔሁ ፡ ዘንተ ፡ እቤሎ ፡ በቋ ዕኪ ፡ እግዚእዩ ፡ እስመ ፡ መሐር ከኒ ፡¹⁸ ጾም ፡ ዘያሐዩ ።¹⁹

dallo ogni giorno al povero e all'affamato. Quanto a te, consuma la cena al vespro e questo digiuno ti sarà invero utile. Ma se avrai messo del cibo per cena pur essendoci un affamato al tuo cospetto, il tuo digiuno sarà vano, come dice il Signore: 'ogni ricco che digiuni non [lo faccia] a beneficio di Dio ma affinché sia custodito quanto possiede'. E quando udii ciò da lui gli dissi: 'mi hai giovato, mio signore, perché mi ha insegnato il digiuno che dà la vita eterna».

L'estratto è una rielaborazione del dialogo tra Erma e l'angelo della penitenza a proposito del digiuno utile, contenuto in corrispondenza di *Sim.* V 1.1-4, 3.7. Il lacerto non cita pedestremente il testo del *Pastore*, come si evince dal raffronto con quest'ultimo, ricostruito secondo i testimoni A e C.²⁰

Sim. V 1.1. ወሶበ ፡ ጾምኩ ፡ እንዘ ፡ እነብር ፡ ውሰተ ፡ አሐዱ ፡ ደብር ፡ ወእ አኩቶ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በእንተ ፡ ኩሉ ፡ ዘንብረ ፡ ሊተ ፡ ወርእኸም ፡ ለ ዝኩ ፡ ኖላዊ ፡ ይነብር ፡ ንቤየ ፡ ወይቤለኒ ፡ ምንተ ፡ አንጋህከ ፡ ገዩሰ ፡ ዝዩ ። ወእቤሎ ፡ እስመ ፡ አውዕል ፡ እፈቅድ ። 1.2. ወይቤለኒ ፡ ምንት ፡ ውእቲ ፡ አውዕሎ ። ወእቤሎ ፡ እጸውም ፡ እግዚእ ። ወይቤለኒ ፡ ምንተ ፡ ውእቲ ፡ ጾም ፡ ዘትጸውም ። ወእቤሎ ፡ ዘከመ ፡ አለምድ ፡ እግዚእ ፡ ከማሁ ፡ እጸ ውም ። 1.3. ወይቤለኒ ፡ ኢታአምሩ ፡ ጸዊመ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወኢኮነ ፡ ከመዝ ፡ ጾም ፡ ዘትጸውም ፡ ሎቲ ፡ ከንቲ ፡ ኢይብቀኅዕከ ። ወእቤሎ ፡ ኢት በል ፡ ከመዝ ፡ እግዚእ ። ወይቤለኒ ፡ ኢኮነ ፡ ከመዝ ፡ ጾም ፡ ዘትጸውም ፡ ኅሩየ ፡ ወባሕቲ ፡ አነ ፡ እሜህረከ ፡ ጾመ ፡ ኅሩየ ። ወእቤሎ ፡ እግዚእ ፡ ብጹዕ ፡ ረሰይከኒ ፡ ለእመ ፡ አለበውከኒ ፡ ውእቲ ፡ ጾም ፡ ኅሩይ ። ወይቤለኒ ፡ ሰማዕ ፡ 1.4. እግዚአብሔርሰ ፡ ኢይፈቅድ ፡ ዘከመዝ ፡ ጾም ፡ ዘኢይብ ቀኅዕ ፡ እስመ ፡ ኢትገብር ፡ ጽድቀ ፡ ሶበኪ ፡ ትጸውም ።

¹⁷ Dei testimoni ispezionati solo l'EMML 2375 ha ለድራርከ ፡.

¹⁸ Il ms. EMML 2375 ha la forma erronea ምኅርከኒ ፡.

¹⁹ Altri testimoni hanno varianti differenti, come ጾመ ፡ ዘተሐዩ ። o ጾመ ፡ ዘታሐዩ ።, in ogni caso con la marca dell'accusativo e il verbo al femminile.

²⁰ Il testimonio B è lacunoso per perdita di un intero fascicolo (si veda il cap. IV, 4).

Traduzione: «1.1. Allorché digiunavo seduto su un monte, ringraziando Dio per tutto ciò che mi aveva fatto, vidi quel pastore sedersi presso di me e dirmi: ‘come mai sei venuto qui alle prime luci dell’alba?’ Gli dissi: ‘perché ho desiderio di trascorrere il giorno’. 1.2. Mi disse: ‘per cosa trascorrere il giorno?’ Gli dissi: ‘digiuno, signore’. Mi disse: ‘cos’è questo digiuno che compì?’. Gli dissi: ‘secondo il modo in cui sono stato abituato, signore, così digiuno’. 1.3. Mi disse: ‘non sapete digiunare per Dio e questo digiuno che compì non è che vano per lui: non ti è utile’. Gli dissi: ‘non dire così, signore’. Mi disse: ‘questo digiuno che compì non è accetto, ma io ti insegnerò il digiuno ben accetto’. Gli dissi: ‘signore, mi renderai beato se mi farai comprendere il digiuno ben accetto’. Mi disse: ‘ascolta: 1.4. Dio non desidera un digiuno del genere, che non è utile perché non agisci rettamente mentre lo compì’».

Sim. V 3.7: ወአመሂ ፡ ትጸውም ፡ አልቦ ፡ ዘትብልዕ ፡ ዘእንበለ ፡ ኅብስት ፡ ወማይ ፡ ወሐሲበክ ፡ ፃእፃአ ፡ ሲሳይክ ፡ ዘይእቲ ፡ ዕለት ፡ ዘአመ ፡ ትወፅእ ፡ ለጸዊም ፡ ኪያሁ ፡ ሀብ ፡ ለኅዳይ ፡ ወአትሕት ፡ ርእሰክ ፡ ከመ ፡ ይጽገብ ፡ ምስኪን ፡ እምጸማክ ፡ ወይጸሊ ፡ ለክ ።

Traduzione: «Quando digiunerai non mangerai nulla se non pane e acqua, e dopo aver calcolato quanto avresti speso di cibo per quel giorno in cui hai digiunato, lo darai al povero; e rendi te stesso umile affinché il povero sia saziato con il tuo digiuno e preghi per te».

A questo testo appartiene anche un lacerto contenuto nel ms. San Pietroburgo, IOM RAS Ef 28 (*olim* n° 1 della Collezione N.P. Likhachev) e iniziante con ስማዕኬ ፡ ዘይቤ ፡ ሄርማ ፡ እንዘ ፡ እጸውም ፡ [...], «ascolta dunque ciò che dice Erma: ‘mentre digiunavo [...]’». Il manufatto fu catalogato più di un secolo or sono da Boris Turaiev, il quale tuttavia non riconobbe l’estratto in questione.²¹ Il manoscritto, oggi preservato allo Institute of Oriental Manuscript, Russian Academy of Science (RAS) di San Pietroburgo, misura secondo la descrizione di Turaiev 178 x 170 mm ed è composto di 208 fogli appartenenti a diverse unità codicologiche.²² Esso risalirebbe al XVII secolo.²³ La

²¹ Turaiev, 1906b, pp. 121ss. in cui il brano è indicato come un testo di carattere omiletico sul digiuno basato sugli insegnamenti di Erma. L’estratto, recentemente «riscoperto» da Ted Erho (Erho, 2015, p. 105), è sfuggito fino a oggi a ogni tentativo di identificazione. Le descrizioni eseguite da Turaiev, non molto frequentate al di fuori della comunità russofona, sono ora incorporate nel portale sviluppato dal progetto «Beta maṣāḥaft: Manuscripts of Ethiopia and Eritrea» (<<https://www.aai.uni-hamburg.de/en/ethiostudies/research/betamasahaft.html>>, ultimo accesso: 15 novembre 2018).

²² Il codice composito è costituito dai seguenti testi: *Mäṣḥafä sä‘atat* («Libro delle ore», ff. 4^f-83^v, 200^f-206^v); *Ägzi ‘abher nägśä* (ff. 84^f-89^v); estratti veterotestamentari (ff. 90^f-118^v); commentari a Giovanni Crisostomo e a san Paolo (ff. 119^f-134^v); estratti dal *Mäṣḥafä bərhan*

sua provenienza e le modalità con cui esso pervenne allo storico e paleografo russo Nikolaï Petrovich Likhachev (1862-1936) sono ignote.²⁴

2. b. – L'omelia sui quattro viventi

Allo stesso Rətu^a Haymanot è attribuita tradizionalmente la composizione dell'omelia «Sui quattro viventi». Il titolo completo del testo è: **ድርሳን ፡ ዘእርባዕቱ ፡ እንስሳ ፡ ክቡራን ፡ ዘደረሰ ፡ ርቱዓ ፡ ሃይማኖት ፡ በእንተ ፡ ኩሎሙ ፡ ነገደ ፡ መላእክት ፡ ሕያዋን ፡ ሕይወት ፡** «sermone sulle quattro nobili creature, composto dall'Ortodosso a proposito di tutte le loro stirpi di angeli viventi». Il testo è attestato in doppia circolazione, sia come parte della collezione *Rətu^a Haymanot*, sia come testo indipendente.²⁵ In un passo dell'omelia l'autore magnifica le numerose manifestazioni della divinità mediante una dotta e appassionata sequenza di riferimenti a episodi tratti da libri biblici e non biblici, tra i

(«Libro della luce», ff. 135^r-138^v, 143^r-149^v, 161^r-163^v, 172^v-186^v), cui sono inframmezzati altri testi e frammenti come una epistola di Macario (ff. 152^v-159^v), *Apophtegmatā patrum* (ff. 159^r-160^v), l'omelia di Rətu^a Haymanot «Per la vigilia del digiuno quaresimale», (non riconosciuta dal catalogatore, ff. 164^r-165^r); la «Apocalisse di Maria» (nota in etiopico col titolo «Omelia di Giovanni di Zebedeo sulla gloria della Vergine», ff. 167^r-172^v); infine, una collezione di *Tä'āmrä Maryam* («Miracoli di Maria» in numero di quindici, ff. 186^v-199^v).

²³ Non è chiaro dalla descrizione di Turaiev se tutte le unità codicologiche siano contemporanee. Almeno per quanto concerne il lacerto omiletico, lo scrutinio dei tratti paleografici rende plausibile la datazione al XVII sec.: gli anelli di **መ** sono completamente separati, il tratto superiore di forma curvilinea; in **ዓ** il tratto indicante il quarto ordine parte dal margine inferiore del corpo di lettera; in **ጥ** il tratto centrale con tremolio è più lungo delle gambe laterali; le opposizioni tra primo e quarto ordine sono ben marcate, per es. in **በባ**, **ከካ** ecc.; **ሎ** è sempre scritto col tratto di legamento tra il corpo di lettera e l'anello; l'interpunzione è limitata ai due e quattro punti. Il testo è scritto su due colonne di 16 linee ciascuna.

²⁴ La collezione privata di manoscritti orientali di N.P. Likhachev costituì il Museo di Paleografia (MUP) di San Pietroburgo. In seguito alla soppressione dell'istituzione nel 1938, dopo la sua morte, il fondo fu trasferito allo Institute of Oriental Studies (IOS), denominato dal 2007 Institute of Oriental Manuscripts (IOM), cfr. Mescherskaya, 2002.

²⁵ È per esempio trasmessa come parte della silloge patristica nei mss. Paris, BnF Éth. Abb. 80 (= CR 133), ff. 133^r-138^r (XV-XVI sec.; Conti Rossini, 1914, pp. 154-155); London, BL Orient. 786 (= Wright no. 343), ff. 160^v-167^v (primo XIX sec.; Wright, 1877, pp. 231b-232b); EMMML 1194, pp. 1a-19a (XX sec., Getatchew Haile, 1979a, pp. 150-151); EMMML 2375, ff. 122^{ab}-127^{vb} (XVIII sec., Getatchew Haile-Macomber, 1982, pp. 451ss); EMMML 8382 (non catalogato, probabilmente del XV sec.; la menzione di Erma è al f. 121^{ra} ll. 2-3); EMMML 8913, ff. 46^{va}-53^{vb} (non catalogato, probabilmente del XV sec.). L'omelia è attestata come testo indipendente in diversi mss., tra cui i mss. Ethio-SPaRe KAE-001, ff. 5^{ra}-20^{ra} (Kunale Arba^ttu Ānsəssa, in Däg^a Tämben, Təgray, tardo XIX sec.); MKL-015, ff. 5^{ra}-14^{ra} (Läqay Kidanä Məhrät, in Ganta Afäšum, Təgray, XVIII sec.) e MKL-016 ff. 99^{ra}-126^{va} (Läqay Kidanä Məhrät, XVIII sec.), questi ultimi due vergati dal medesimo scriba Zäwäldä Maryam.

quali figura il *Pastore* di Erma. Del brano è fornita di seguito una edizione, da considerarsi naturalmente preliminare e atta unicamente a presentarne il contenuto, approntata ecletticamente sulla base di uno spoglio parziale dei testimoni disponibili.

እሳተኒ ፡ ኮነ ፡ በቅድመ ፡ ሙሴ ፡ [L'essenza divina] si fece fuoco
 ወመብረቅኒ ፡ በዕዝራ ፡ ወብእሴ ፡ al cospetto di Mosè e fulmine per
 አረጋዊ ፡ በሄኖክ ፡ ወበዳንኤል ፡ Esdra. E l'Antico per Enoch, e
 ወሬዛ ፡ [...] ንህብ ፡ በአሰኔት ፡ መል per Daniele fanciullo. [...] [Si
 አክ ፡ ወነበልባል ፡ በዕፀ ፡ ጳጦስ ፡ fece] sciame d'api per Aseneth,
 ሐሊብ ፡ ወመዓረ ፡ በምድረ ፡ ርስት ፡ angelo e fiamma nel rovelto, latte
 ዕፀ ፡ ኢጣያ ፡ በሄሮማ ፡ ወነገደ ፡ በአ e miele per la Terra Promessa,
 ብርሃም ፡ ወበግዓ ፡ ዕሡረ ፡ በይስ albero di salice per Erma e stirpe
 ሐቅ ፡ ወተጋዳሌ ፡ በያዕቆብ ፡ ወፋጸ per Abramo. Montone impigliato
 ቀጢን ፡ በኤልያስ ፡ ወልሳነ ፡ እሳት ፡ per Isacco, combattente per Gia-
 በሐዋርያት ፡ [...] እንላ ፡ አንበሳ ፡ cobbe, un sussurro leggero per
 በሄኔሊጦስ ፡ ጠለ ፡ በጌዴዎን ፡ ወሐ Elià, lingue di fuoco per gli apo-
 መረ ፡ በእንድርያስ ፡ ወባሕርኒ ፡ stoli, [...] leoncello per Ippolito,
 ወዝናምኒ ፡ ተመሰለ ፡ በብዝኃ ፡ ምሕ rugiada per Gedeone, nave per
 ረቱ ፡ ወርኃ ፡ በጽዮን ፡ በደብረ ፡ መ Andrea, e ha assunto l'aspetto di
 ቅደሱ ፡ ዘንተ ፡ ኩሎ ፡ ኮነ ፡ እንዝ ፡ mare e pioggia per la sua molta
 ኢይትዌለጥ ፡ እምብሐተ ፡ ህላዊ misericordia, luna per Sion, per il
 ሁ ፡ እግዚአብሔራዊት ፡ suo monte santo. Si fece tutto ciò,
 pur senza mutare dalla propria
 unica essenza divina.

Il cenno all'albero *ifoya*, ovvero il salice (greco ἰτέα), è reminiscenza patente e consapevole della elaborata allegoria che domina la *Similitudine* VIII. Dunque, più che di mera citazione, nel nostro caso è preferibile ricorrere al termine «allusione» di pasqualiana memoria, ovvero una reminiscenza che riecheggia in modo intenzionale un episodio o un tema appartenente a una altra opera.²⁶ Nella visione che il *Pastore* mostra a Erma tutti i chiamati nel nome di Dio, raccoltisi all'ombra di un maestoso salice che campeggia sulle pianure e le montagne, ricevono dall'angelo glorioso un ramoscello tagliato dall'albero, che resta sempre integro. L'angelo stesso separa poi i fedeli in gruppi conformemente a come costoro hanno reso il proprio ramo: alcuni infatti lo riconsegnano secco e roso, o con fessure, altri verde o germogliante, o

²⁶ Nelle allusioni temi e motivi di un testo sono inseriti in una nuova composizione letteraria allo scopo di suscitare nel lettore la «agnizione», ovvero il riconoscimento del testo sorgente: esse «non producono l'effetto voluto se non su un lettore che si ricordi chiaramente del testo cui si riferiscono», cfr. Pasquali, 1942, p. 11.

persino con frutti. Il Pastore spiega a Erma che il salice è la legge di Dio, consegnata a tutti i popoli del mondo, e che questi ultimi verranno ordinati e giudicati secondo la propria osservanza della legge.

Il riferimento al salice è indipendente dalla citazione sul digiuno nella omelia vista in precedenza e pertanto può farsi risalire, in mancanza di ulteriori elementi, alla lettura diretta dell'opera ermiana. Per quanto riguarda la forma del nome dell'albero, è da notare che nel testo del *Pastore* esso ricorre due volte, in *Sim.* VIII 1.1 e 2.7. In entrambi i luoghi AB leggono **ኢ.ጥያ ፣** *iṭaya*, mentre C ha **ኢ.ጣያ ፣** *eṭoya* nel primo caso e **ኢ.ጣያ ፣** *iṭäya* nel secondo.²⁷ Il testo dell'omelia ha in quasi tutti i testimoni **ኢ.ጣያ ፣** *iṭoya*,²⁸ con cui è da individuare non solo la lezione genuina dell'omelia, ma anche, con verosimiglianza, la forma tramandata nel perduto esemplare del *Pastore* letto da Rətu^ca Haymanot. La presenza di citazioni o allusioni a un testo relativamente poco frequentato come *Herma* in due omelie che appartengono tradizionalmente alla medesima collezione e sono ascritte al medesimo «Ortodosso» induce a credere, almeno come ipotesi più economica, che i due testi siano stati effettivamente composti dalla stessa mano.²⁹ Non sappiamo in quale ambiente ecclesiastico costui si sia formato e abbia esercitato la propria attività letteraria. Vissuto probabilmente nel Trecento, fu certamente una personalità dotata di profonda erudizione e conoscitrice, oltre che degli scritti biblici, anche di autori meno diffusi come Ippolito di Roma e per l'appunto Erma.³⁰

²⁷ Prima occorrenza in A p. 49a (in d'Abbadie, 1860, p. 61b); B, f. 56^r; C, f. 45^v. Seconda occorrenza in A p. 51a (in d'Abbadie, 1860, p. 64b); B, f. 59^r; C, f. 47^v.

²⁸ Ma **ጣያ ፣** nel ms. KAE-001, f. 11^{vb} ll. 12-13, del tardo XIX secolo.

²⁹ Da questo non si evince naturalmente che *tutti* i testi dichiaratamente attribuiti all'Ortodosso e inclusi nella collezione *Rətu^ca Haymanot* siano stati composti dalla medesima persona. Ciò andrà piuttosto valutato e dimostrato caso per caso. Infatti, per quanto riguarda almeno un'omelia, «Sull'ascensione di Nostro Signore», l'inclusione sia in questa silloge che nella più antica collezione dell'EMML 1763 apre la strada a una rappresentazione stratificata di tali complessi *corpora* testuali, verosimilmente caratterizzati dal recupero di materiale composto in precedenza.

³⁰ Se è lecito, ma la questione richiede certamente uno studio più approfondito, attribuire al medesimo Rətu^ca Haymanot la paternità di un ulteriore testo stabilmente attestato nell'omonima collezione, l'inedita omelia «Sul battesimo di Nostro Signore Gesù Cristo», si può affermare che costui aveva dimestichezza con ampia parte della letteratura patristica circolante negli ambienti monastici dell'epoca, penetrata sia in età aksumita che in tempi più recenti. È rappresentativo il passo, vergato nel medesimo stile erudito dell'estratto pubblicato innanzi, in cui l'anonimo Ortodosso evoca i più preminenti autori della letteratura cristiana: በከመ ፣ መሐሩነ ፣ አዕማደ ፣ ኒቅያ ፣ ፫፻፲፱፻፸፫፡፳፻፶፯ ፣ ሃይማኖት ፣ ወቅዱሳን ፣ አበዊን ፣ እለ ፣ አባ ፣ ቂርሎስ ፣ ወአንክሪጦስ ፣ ወአባ ፣ ዮሐንስ ፣ ልሳነ ፣ ወርቅ ፣ ዘሰመዩቶ ፣ ማርያም ። ወአባ ፣ ብንያሚ ፣ ወሳዊሮስ ፣ ሐዋርያ ፣ ወኤፍሬም ፣ መበይን ፣ ወኩሎሙ ፣ አበዊን ፣ ክርስቶሳዊያን ፣ ለባ

3. – Il Gädlä Filmona

Filmona non è un santo etiopico molto conosciuto. Di lui sappiamo che operò in Tämben (Təgray) nella seconda metà del XIV sec. e che, dopo essere stato a Däbrä Maryam e Däbrä Tä'amina, località ecclesiastiche del Tämben, fondò nella stessa regione il monastero di Däbrä 'Aysäma. Il suo culto non dovette oltrepassare l'area in questione. Le poche notizie che abbiamo di lui provengono dall'agiografia del santo, pubblicata nel 1958 da Maurice Allotte de la Fuÿe, con introduzione di Enrico Cerulli,³¹ a partire da un testimonio unico conservato a Parigi.³² L'opera, che si dichiara propriamente un «sermone composto da uno degli uomini che risiedono nei luoghi di Şəyon»,³³ è scritta in uno stile elaborato e ricco di evocazioni letterarie. Vi si rintracciano citazioni, oltre che da diversi libri biblici (in particolare dalla «Apocalisse»), dal *Kəbrä nägäšt*, «Gloria dei re», dal *Mäşhafä məştirä sämay wä-mədr*, «Libro dei misteri del cielo e della terra» e dal *Pastore* di Erma. Di quest'ultimo è riproposta, come già per l'omelia «Sui quattro viventi» di Rətu'a Haymanot, l'allegoria del grande salice e della consegna dei ramoscelli alle genti che vi si riparano. Il brano è inserito come excursus letterario all'interno della narrazione del viaggio di Filmona verso Tä'amina, il convento dello zio Tadewos, ed è il seguente (traduzione italiana dello scrivente):

ወሐረ ፡ በሰላም ፡ ውስተ ፡ ፍኖቱ ፡	[Filmona] procedeva in pace per
ተመርገውዘ ፡ ዕፀ ፡ መስቀሎ ፡ ለክርስ	il suo cammino. Si appoggiava al
ቶስ ። ወጸዊሮ ፡ አስካለ ፡ ፍሬሁ ፡	legno della croce di Cristo, por-
ገዘጉጎ ፡ ከመ ፡ ሐረገ ፡ ወደን ፡	tando i grappoli dei suoi numero-
ስሙር ። ውእቱ ፡ ዘይፈሪ ፡ ሕንባ	si frutti, come un sarmento di vite
ባተ ፡ በበጅወጂ ፡ ወእመእኮ ፡ ከመ ፡	fertile che dà acini, ciascuno ses-
ዕፀ ፡ ኢጦያ ፡ ርጡብ ፡ ዘሐመል	santa o cento, oppure come il ri-

ስያ ፡ መስቀል ፡ «come ci hanno edotto i pilastri di Nicea, i 318 Ortodossi, e i santi padri quali *abba* Qerellos, Ankeriṯos, *abba* Yoḥannəs che Maria chiamò 'lingua d'oro', *abba* Bənyami, Sawiros l'apostolo, Efreṡ il giudice, e tutti i nostri padri cristiani che si sono rivestiti della croce» (testo dal ms. EMMML 1194, pp. 56b-57a, con minime correzioni).

³¹ Allotte de la Fuÿe, 1958.

³² Ms. pergamenaceo Paris, BnF Éth. Abb. 177 (= CR 187), datato al XVIII sec. (Abbadie, 1859, p. 182; Chaîne, 1912, p. 106; Conti Rossini, 1914, p. 193). Il testo inizia al f. 67^{ra} e segue gli «Atti di Tadewos di Bärtärwa», zio e padre spirituale di Filmona. Kinefe-Rigb Zelleke riferisce l'esistenza di almeno altri due manoscritti dell'opera, rispettivamente in Ṣnda Filmona, nei pressi di 'Adwa, e in 'Addi Qabäy in Šire (Kinefe-Rigb Zelleke, 1975, p. 72, nr. 55).

³³ **ድርሳን ፡ ዘደረሰ ፡ ጅብእሲ ፡ እምእለ ፡ ይኑብሩ ፡ ውስተ ፡ መራጎብርቲሃ ፡ ለጽዮን ፡** Allotte de la Fuÿe, 1958, vol. 181, p. 1 (testo).

መለ : በማእከለ : ገነት : ተሰቂዮ : በ፬
 አፍላገ : ማየት ። በከመ : ይቤ :
 ሄርማ : ወአርአየኒ : ዕፀ : ኢጣያ :
 ዘይባጽሕ : እስከ : ሰማይ : ወይከ
 ድን : ስፍሐ : ዓለም ። ወታሕተ :
 አዕፁቂሁ : ለውእቱ : ዕፅ : ይቀ
 ውሙ : አሕዛብ : ወሕዝብ ፤ ወቦ :
 ህየ : መልአክ : ውስተ : እዴሁ :
 እኒዞ : ማእፀድ : ወይመትር : በው
 እቱ : ማዕፀድ : እምውእቱ : ዕፀ :
 ኢጣያ : ወይሁቦሙ : ለኩሎሙ :
 በበእመት ። ወኢይነትግ : ዕፀቂሁ :
 እንዘ : ከመዝ : ይትዝም ። ወይትካ
 ፈልዎ : ኩሎሙ : አሕዛብ : ወነሢ
 አሙ : እሙንቱ : ሕዝብ : ወአሕ
 ዛብ : ወሐሩ : በብሔርሙ ። ወእም
 ድኅረ : ኅዳጥ : መዋዕል : ያመ
 ጽኡ : ዕፀቂሆሙ ። ወመጽኡ :
 ኩሎሙ : እንዘ : ይጸውሩ : ዕፀቂ
 ሆሙ : ኅብ : ውእቱ : መልአክ : ወወ
 ሁብዎ : ለውእቱ : መልአክ ፤ ቦዘየ
 ብሰ : እምኔሆሙ : አዕፁቂሆሙ ፤
 ወቦ : ዘቦ : አዕፁቀ : ውስተ : ኩሎ
 ሆሙ ፤ ወቦዘኩሎንታሆሙ : አዕ
 ፁቀ ፤ ወቦእምኔሆሙ : ዘምሰለ : አዕ
 ፁቂሆሙ : ምሉአን : ፍሬ : ፍጹም :
 እምሥረቂሆሙ : እስከ : ኩሎ
 ሆሙ ። ወተፈሥሐ : ውእቱ : ኖላ
 ቂሆሙ : በእንተ : እለ : ከመዝ : ዘአ
 ምጽኡ : እንዘ : ይጸውሩ : ፍሬ
 ሆሙ : ምሰለ : አዕፁቂሆሙ ። ወአ
 ዘዘ : ውእቱ : ኖላቂ : ከመ : የሁብ
 ዎሙ : አልባሰ : ብሩጋ : አስበ : ስብ
 ሐቶሙ : ወአክሊላተ : ዲቦ : ርእ
 ሶሙ ። ወአእረግሆሙ : ውስተ :
 ማኅፈዱ : ዘሕኑጽ : በወርቅ : ጽሩ
 ይ : ወጽፋር : በብርሃነ : ሰማይ :
 ኩሎንታሁ ። እሉኬ : እለ : ይጸው
 ሩ : ፍሬ : ዘምሰለ : አዕፁቂሁ :
 ወፍሬሆሙኒ : ዝፋን : ወምሉአን :
 እሙንቱ : ወአስካሎሙኒ : ይጥ

goglioso albero di salice che verdeggiava al centro del Paradiso, irrorato dai quattro corsi d'acqua. Come dice Erma: «mi mostrò un albero di salice, che giungeva fino in cielo e copriva la vastità del mondo. Sotto i rami di quell'albero stavano i popoli e la gente. E vi era un angelo che teneva in mano una roncola e con quella roncola recideva il legno del salice. Ne dava a ciascuno un cubito, e i suoi rami, tagliati in questo modo, non diminuivano. Tutti i popoli si dividevano tra di loro e, dopo aver ricevuto [i ramoscelli], la gente e i popoli se ne andavano al proprio paese. Dopo un po' di tempo riportavano i propri ramoscelli: giungevano tutti portando i propri ramoscelli all'angelo e li davano a quell'angelo. Alcuni di loro avevano i ramoscelli secchi, chi alle estremità, chi del tutto; altri di loro [arrivavano] con ramoscelli interamente ricolmi di frutti dalle radici alle estremità, e il loro pastore si rallegrava di coloro che in tal modo erano giunti portando frutti con i propri ramoscelli. Quel pastore ordinava che fossero date loro vesti luminose come ricompensa della loro gloria e corone sulle loro teste. Essi furono fatti ascendere alla torre, che era eretta in oro puro e interamente intessuta di luce celeste. Essi sono dunque coloro che portano frutti insieme con i propri ramoscelli, e i loro frutti sono turgidi e ricolmi e i loro grappoli sono più dolci del miele e dello zucchero. Coloro i cui frutti sono

ዕም ፡ ፈድፋድ ፡ እመዓር ፡ ወሦከር ።
 እለ ፡ ከመዝኪ ፡ ፍሬሆሙ ፡ እሉ ፡
 እሙንቱ ፡ ጸድቃን ፡ ወሰማዕት ፡
 ወመነኮሳት ፡ መስተጋድላን ። በአማ
 ንኪ ፡ መስተጋድለ ፡ ከዊኖ ፡ አቡነ ፡
 ፊልሞና ፡ ብፁዓዊ ። ሖረ ፡ ውስተ ፡
 ፍኖቱ ፡ እንዘ ፡ ይጸውር ፡ አክሊለ ፡
 ፍሬሁ ፡ ብዙኅ ፡ ወእንዘ ፡ ያጸልል ፡
 ታሕተ ፡ አዕፁቂሁ ፡ ሐመልሚል ።³⁴

così sono i giusti, i martiri e i monaci asceti». In verità, divenuto asceta, il beato *abunä* Filmona procedeva per il suo cammino portando la corona dei suoi numerosi frutti e riparandosi alla ombra dei suoi rami verdi.

Come già riconosceva Enrico Cerulli,³⁵ più che di una vera e propria citazione si dovrebbe parlare di una parafrasi della rivelazione ermiana, in particolare di *Sim.* VIII 1.1-2.3. Essa presuppone ugualmente, e la ricchezza di dettagli non lascia dubbi in proposito,³⁶ la conoscenza diretta del testo del *Pastore*.

Vi è almeno un altro luogo del testo in cui potrebbe ravvisarsi un influsso letterario del *Pastore*. Nel celebrare la reputata probità di Filmona, l'autore gli attribuisce un «buon operato», «temperanza» e «mitezza»:

ወይንእድዎ ፡ ኩሎሙ ፡ ሰብ
 አ ፡ መካን ፡ በእንተ ፡ ሠናይ ፡
 ምግባሩ ፡ ወበእንተ ፡ ትዕግሥ
 ቱ ፡ ወበእንተ ፡ ትሕትናሁ ፡ ወበ
 እንተ ፡ የውሃቱ ፡ ወበእንተ ፡
 ፍጹቱ ፡ ውስተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲ
 ያን ።³⁷

Tutti gli uomini del luogo lo lodavano per il suo buon operare, per la sua temperanza, per la sua umiltà, per la sua mitezza e per il suo corso nella chiesa.

Si tratta naturalmente di uno stilema agiografico ben comune, ma poiché sappiamo che l'autore doveva conoscere il *Pastore*, non può escludersi che in questo breve elenco di qualità cristiane si sia riverberata una eco delle virtù descritte nella *Visione* III e nella *Similitudine* IX.

Tutto ciò porta a interrogarsi su età e luogo di composizione degli «Atti di Filmona». Le parole dell'autore, che dichiara di aver impugnato il calamo al tempo del secondo successore di Filmona alla guida di Däbrä °Aysäma, hanno persuaso Cerulli a identificare costui con un monaco del medesimo convento,

³⁴ *Ibid.*, vol. 181, pp. 28-29 (testo).

³⁵ *Ibid.*, vol. 182, p. 26, n. 4 (traduzione).

³⁶ Come ad esempio l'indicazione che i ramoscelli consegnati dall'angelo misuravano un cubito di lunghezza, cfr. *Sim.* VIII 1.2. Altri elementi, come l'oro puro di cui è fatta la torre, sono innovazioni dell'autore.

³⁷ Allotte de la Fuÿe, 1958, vol. 181, p. 23 (testo), e vol. 182, p. 21 (traduzione).

attivo agli inizi del XV secolo, circa cinquanta anni dopo la morte del santo.³⁸ Di Däbrä ʿAysäma il testo fa intendere che facesse parte di una costellazione monastica insieme con Däbrä Maryam, che l'autore degli «Atti di Filmona» elogia con parole appassionate,³⁹ e Däbrä Bärtärwa, da identificarsi probabilmente con Däbrä Täʿamina.⁴⁰ La trama di reminiscenze letterarie di cui sono intessuti gli «Atti di Filmona» fanno scorgere nell'autore un monaco scaltrito e avido di letture e nella sua comunità un ambiente culturale fervido e munito di libri rari. Queste considerazioni incoraggiano future indagini filologiche nella regione del Tämben. Tale area, localizzata a occidente della rotta che dal Mar Rosso, attraverso Mäqälä, conduce nel Təgray meridionale, è nota per la vitalità che ancora contraddistingue localmente la tradizione monastica e la prassi scrittoria. Sui suoi pendii rocciosi, che guardano alle montagne del Gärʿalta da un lato e ad Aksum dall'altro, sono aggrappati conventi e chiese rupestri di antica tradizione e non sempre agevoli da raggiungere, come ʿĪnda Abba Yoḥanni a Däbrä ʿAśa e ʿĪnda Abba Säläma. Malgrado ciò, il patrimonio manoscritto delle chiese e dei cenobi situati nell'area è stato finora esplorato solo in parte.⁴¹

³⁸ *Ibid.*, vol. 182, pp. iii-iv (traduzione). La medesima opinione è mantenuta nell'articolo "Filmona", in EAe, vol. II (2005), p. 542a-b (a cura di S. Kaplan). La datazione proposta non è però priva di difficoltà e richiede, a uno scrutinio più dettagliato, un supplemento di riflessione. L'agiografia fa chiaro riferimento, infatti, all'episodio dell'asina parlante di Bärälam, tratto dal romanzo *Bärälam wä-Yəwasəf*. Quest'ultimo si ritiene generalmente tradotto dall'arabo nel 1553 per ordine dello *aṣe* Gälawdewos, cfr. Conti Rossini, 1899, p. 274; Guidi, 1932, p. 82; la voce "Bärälam wäyəwasəf", in EAe, vol. I (2003), pp. 472a-473a (a cura di S. Weninger). Se l'eco letteraria è autentica, occorrerà proporre per la composizione degli «Atti di Filmona» una datazione più bassa di oltre un secolo rispetto all'ipotesi corrente.

³⁹ Della chiesa rupestre di Däbrä Maryam l'autore riferisce che «i monaci che vi dimorano sono gioiosi come le stelle luminose che vegliano su di loro, giorno e notte, senza sosta. Sono assidui nel digiuno e nella preghiera, abbondante (è la loro) dottrina circa il Signore loro Dio, e non cessano mai di ricevere il corpo e il sangue di Cristo», Allotte de la Fuÿe, 1958, vol. 181, p. 17 (testo), e vol. 182, p. 16 (traduzione).

⁴⁰ Così suggerisce Enrico Cerulli in Allotte de la Fuÿe, 1958, vol. 182, p. v (traduzione). Di converso, Kinefe-Rigb Zelleke distingue il Tadewos di Däbrä Bärtärwa, i cui «Atti» precedono quelli di Filmona nel ms. Paris, BnF Éth. Abb. 177, dal Tadewos di Däbrä Täʿamina, fondatore del sito in questione (Kinefe-Rigb Zelleke, 1975, p. 91, nr. 145 e 147 rispettivamente).

⁴¹ Dieci siti del Dägʿa Tämben, la provincia orientale del Tämben avente per capoluogo Hagärä Säläm, sono stati investigati recentemente da Ethio-SPaRe (Nosnitsin, 2013, pp. 339ss.).

4. – Il ciclo agiografico di Däbrä Maryam Qoḥayn

È un dato acquisito dagli studiosi che sin dalla sua fondazione nel 1374 Däbrä Maryam Qoḥayn nel Sära³e (Eritrea) si configurò come un centro culturale di spiccato rilievo,⁴² e che il suo *scriptorium* esercitò un ruolo significativo, tra la fine del Trecento e la metà del Quattrocento, nella formazione di un *corpus* di tradizioni agiografiche eustaziane,⁴³ nel cui pregevole valore letterario è necessario cogliere un riflesso del fervore culturale e spirituale che animava il cenobio del Sära³e in quegli anni.

I documenti agiografici che risultarono dall'intensa attività letteraria ed editoriale all'interno di Däbrä Maryam furono il *Gädlä Absadi*, che solidi elementi filologici inducono a ritenere la più antica opera del ciclo eustaziano, il *Gädlä Ewoṣatewos*, oggi sopravvissuto in tre distinte recensioni, il *Gädlä Täwäldä Mädḥan* e il *Gädlä Fiḳtor*, in onore rispettivamente del quarto e del quinto abate del convento e da collocarsi cronologicamente alla metà del XV secolo. Un vaglio dei quattro *gädlat* ha reso possibile rintracciare diversi riferimenti al testo del *Pastore* di Erma. Anche in questo caso, trattandosi di reminiscenze letterarie più che di vere e proprie citazioni, è più opportuno parlare di «allusioni». La presenza di queste evocazioni, fino a oggi in gran parte ignote agli studiosi, non può d'altronde ingenerare stupore: come visto in precedenza (cap. V, 2), l'esistenza di un esemplare del *Pastore* all'interno della ricca biblioteca del cenobio eustaziano è positivamente certificata da scritture documentarie risalenti alla metà del XV secolo.

4. a. – Il *Gädlä Absadi*

Il *Gädlä Absadi* (in breve GA), a oggi noto tramite cinque manoscritti di cui due utilizzati nell'edizione critica a opera di Gianfrancesco Lusini,⁴⁴ è considerato la più antica delle *Vitae* eustaziane gravitanti intorno a Däbrä Maryam. Elementi intrinseci come il generale tenore della composizione inducono a identificare l'autore con un discepolo diretto testimone degli eventi narra-

⁴² Lusini, 2005. Il *Gädlä Filäppos*, ovvero del fondatore del monastero di Däbrä Bizän, è allusivo di un sentimento di competizione esistente tra le due comunità eustaziane nel dominio dell'attività letteraria (cfr. Tadesse Tamrat, 1972, p. 210, n. 2).

⁴³ Lusini, 1993, pp. 52 e 69.

⁴⁴ Lusini, 1996a. I testimoni utilizzati sono il ms. Roma, ANL Conti Rossini 8 (ff. 1^r-49^v, XX sec.) e il ms. Addis Ababa, IES 194 (ff. 1-128). A essi vanno aggiunti tre manoscritti di proprietà di Däbrä Maryam ispezionati in modo cursorio nel giugno 1993 nel corso della seconda missione del MIE (= Missione Italiana in Eritrea, A. Bausi, G. Lusini e I. Taddia), di cui due sono i codici MIE 3 e MIE 4 (datati rispettivamente al XV e al XIX sec.) in Bausi, 1996, pp. 66ss. Sul *Gädlä Absadi* si veda anche Lusini, 1993, pp. 69ss.

ti e molto vicino al santo fondatore del monastero.⁴⁵ Il *gädl* sarebbe stato dunque composto tra la fine del XIV e l'inizio del XV sec., ovvero poco dopo la morte di Absadi, evento che la «Operetta» di Yostinos colloca indirettamente al 1380/81 circa.⁴⁶

A conclusione di un episodio dell'infanzia di Absadi (GA I, 28), chiamato col nome di nascita Hallo Krəstos, il suo agiografo ne magnifica la bontà e la mitezza con allusioni alla veste delle dodici vergini, alle dodici virtù e alla costruzione della torre, temi che richiamano in modo inequivocabile la *Similitudine* III. Il brano è il seguente (la traduzione è leggermente modificata rispetto all'edizione corrente):

ወዘ ፡ ፲ወ፪ ፡ ደናግል ፡ ለብሰ ።
 ቀዳሚ ፡ ኩሉ ፡ ሃይማኖት ፡ አጥ
 ረዩ ፡ ወበጽንዕ ፡ ቆመ ፡ ወበጎ
 ይል ፡ ተልዕለ ፡ ወበትዕግሥት ፡
 መንሱታተ ፡ ሞአ ፡ ወይኔጽር ፡
 ስፋሕ ፡ ኩሎ ፡ በምሕረት ፡ እን
 ዘ ፡ አይፈልጥ ፡ ወአይሌሊ ፡
 የዋሃተ ፡ ለብሰ ፡ ኩሎ ፡ መዋዕለ ፡
 ሕይወቱ ፡ ከመ ፡ ሕፃናት ፡
 ርእሶ ፡ ረሰየ ፡ ንጽሕተ ፡ ልብ ፡
 ወሥጋ ፡ አጥረየ ፡ ወጥብብ ፡
 ውሳጥያቲሁ ፡ መልአ ፡ ወበአእ
 ምሮ ፡ ተሞጥሐ ፡ ወበትሕትና ፡
 ኅይለ ፡ ጸላኢ ፡ ኪዳ ፡ ወበዓርዮ ፡
 ውስተ ፡ ሕንጻ ፡ ማኅፈድ ፡ ማዕ
 ዘነ ፡ ወበፍቅር ፡ ፍጹመ ፡ ኮነ ፡
 ወበዝ ፡ ሠናየ ፡ ወበዝ ፡ ሞገሰ ፡
 ትእዛዘ ፡ እግዚአ ፡ አጽንዐ ፡ እን
 በለ ፡ ርኩስ ፡ ድንግልናሁ ፡ ዐቀ
 በ ።⁴⁷

[Hallo Krəstos] indossò la veste delle dodici vergini. Prima di tutto conquistò interamente la Fede, restò saldo nella Costanza, crebbe nella Forza, vinse le tentazioni con la Continenza, guardava sincero ogni cosa con misericordia, senza divisioni né distinzioni, vestì di Mitezza ogni giorno della sua vita, rese se stesso come i bambini, conquistò la Purezza dell'anima e del corpo, la Sapienza riempì il suo interno, si cinse di conoscenza, atterrò la forza del nemico con l'Umiltà, facendosi simile agli angoli di una torre e fu perfetto nella Carità. In questo modo esemplare e pieno di grazia osservò i precetti del suo Signore e custodì la verginità

⁴⁵ Lusini, 1993, pp. 71-72

⁴⁶ La «Operetta» di Yostinos è propriamente il colofone, di notevole lunghezza e non scevro di valore letterario, del noto Ottateuco di Däbrä Maryam (datato 1408-1409), cfr. Lusini, 1993, p. 11. Nella «Operetta», edita e tradotta in Lusini, 1996a, vol. 557, pp. 79-92 (testo), e vol. 558, pp. 56-67 (traduzione), Yostinos ricostruisce la genealogia degli abati di Däbrä Maryam attribuendo cinque anni e undici mesi di priorato a Zäkaryas (immediato successore di Absadi) e quattro anni e un numero non decifrabile di mesi al terzo abate Romanos. Dopo costui, nel 1390-1391, assunse la carica Täwäldä Mädhən.

⁴⁷ Lusini, 1996a, vol. 557, pp. 14-15 (testo).

senza impurità.⁴⁸

Il motivo della «veste delle dodici vergini» fa qui la sua prima comparsa. Esso conoscerà una discreta fortuna anche nelle opere più tarde del ciclo agiografico. Per quanto concerne l'elenco di virtù, esso si rifà ai nomi delle dodici vergini esposti in *Sim.* IX 15.2, il cui testo è ricostruito qui di seguito secondo la testimonianza di ABC:

**ቀዳሚት ፡ ሃይማኖት ፡ ወካልእታ ፡ ጽንዕት ፡ ሣልስታ ፡ ጎይል ፡ ራብ
ዕታ ፡ ትዕግሥት ፡ ወእልክቲኒ ፡ ካልኣቲሆን ፡ እለ ፡ ይቀውማ ፡ ማእከ
ሎን ፡ ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡ አሰማቲሆን ፡ ሰፍሕት ፡ የውሀት ፡ ንጽሕት ፡
ፍሥሕት ፡ ጽድቅ ፡ ጥበብ ፡ ዐርዮ ፡ ፍቅር ።**

Apparatus criticus: 1. ቀዳሚት ፡] ቃዳማዊት ፡ A, ቀዳማይቲ ፡ B, ቀዳሚት ፡ C
| ሃይማኖት ፡] ሃይማኖተ ፡ C | ወካልእታ ፡] ሰማ ። ወካልእታ ፡ A, ወካልእታ ፡ B,
ከመልእታ ፡ C | ጽንዕት ፡] ጽንዓተ ፡ C | ሣልስታ ፡] ወሣልስታ ፡ AB | 1-2.
ራብዕታ ፡] ወራብዕታ ፡ AB | 2. ወእልክቲኒ ፡] ወእልክቲኒ ፡ C | ይቀውማ ፡] ይቃውማ ፡ A | 3. ዝንቱ ፡ ውእቱ ፡] ከመዝ ፡ AB 4. ፍሥሕት ፡] ፍሥሐት ፡ C
| ዐርዮ ፡ ፍቅር ።] ፍቅር ፡ ዐርዮ ፡ AB | ፍቅር ፡] ተፋቅሮ ፡ C.

Sorprensamente, l'ordine delle virtù nel brano del *Gädlä Absadi* è esattamente lo stesso dei nomi delle vergini che l'angelo della penitenza illustra a Erma («la prima è la Fede, la seconda la Costanza, la terza la Forza, la quarta la Continenza. E delle altre che stanno tra loro questi sono i nomi: Semplicità, Mitezza, Castità, Letizia, Giustizia, Sapienza, Equità e Carità»), con l'eccezione della Letizia (**ፍሥሕት ፡**) e della Giustizia (**ጽድቅ ፡**), che dovrebbero essere inserite tra la Castità e (**ንጽሕት ፡**) e la Sapienza (**ጥበብ ፡**) ma mancano del tutto. L'omissione non invalida l'ipotesi di una diretta dipendenza del passo agiografico dal versetto del *Pastore*.

Altre possibili allusioni che potrebbero dubitativamente riferirsi al *Pastore* di Erma sono le seguenti:

1) La visione del fanciullo che consegna ad Absadi un libro (GA II, 26-34): le modalità con cui il fanciullo, luminoso e gioioso, si manifesta ad Absadi intento a pregare presso la sua dimora, in un luogo disabitato, e gli porge il suo saluto⁴⁹ paiono ricordare molto di presso alcuni analoghi elementi che contraddistinguono le apparizioni dell'anziana signora e dell'angelo della pe-

⁴⁸ Lusini, 1996a, vol. 558, p. 10 (traduzione).

⁴⁹ «Quattro settimane dopo, mentre stava pregando nella sua dimora, in luogo disabitato, a mezzogiorno, apparve un fanciullo bello, luminoso e gioioso, vestito di un abito talare immacolato. Con grande gioia gli disse: 'Salute a te, o mio diletto *abbā* Absādi'», Lusini, 1996a, vol. 557, pp. 36 (testo), e vol. 558, p. 25 (traduzione).

nitenza: in particolare il saluto della donna in *Vis.* I, 1.4), il luogo incolto (ገጽጽ ፣ in entrambi i testi) presso cui si svolge la rivelazione di *Vis.* III 1.3-4, l'aspetto bello, giovanile e gioioso della Chiesa nella medesima visione (*Vis.* III 13.13), l'apparizione del pastore nella casa di Erma dopo che questi ha terminato di pregare in *Vis.* V 1. Al termine della visione il fanciullo consegna ad Absadi un vangelo luminoso esortandolo ad aprirlo e leggerlo a vantaggio dei fedeli, dopo di che sale sul suo seggio (መንበር ፣).⁵⁰ L'episodio, rammentato anche in una lista commemorativa vergata da un certo Arkaledes,⁵¹ esibisce decise affinità con il passo di *Vis.* II 1.3-4, in cui l'anziana signora consegna il libercolo a Erma affinché egli lo trascriva per annunziarne il contenuto agli eletti di Dio. Il debito con il *Pastore* non è tuttavia privo di incertezze, poiché il brano appare chiaramente dipendente anche dal passo della «Apocalisse» giovannea in cui all'autore si manifesta un rotolo scritto sia internamente che esternamente e i cui sigilli sono impossibili da sciogliere.⁵²

2) Il simbolismo della vigna spirituale (GA III, 16-17): nell'esteso panegirico in onore di Absadi, l'agiografo afferma che il santo «piantò la bella vigna, costruì la sua bella recinzione, scavò la sua base, abbellì il suo luogo ed essa produsse molto e aumentò i suoi rami [...] La spiegazione di ciò voi per primi la conoscete perché siete spirituali». ⁵³ Il passo evoca la parabola del servo fedele reso coerede del figlio dal padrone della vigna (*Sim.* V 2.3-5): in assenza del suo padrone, il servo rizzò una recinzione, estirpò le erbacce e scavò sotto la vigna, che divenne feconda e fruttificò. Non è inverosimile ritenere che nella stesura del passo encomiastico abbia agito una reminiscenza della lettura della similitudine di Erma.

⁵⁰ «Avendo detto ciò, mi dette un Vangelo luminoso che sembrava una folgore, il cui colore era meraviglioso e che era stato scritto, fuori e dentro, con inchiostro d'oro. E mi disse: 'prendi questo libro e aprilo per tutti quelli che avranno fede in me, poiché sono molti quelli che non possono aprire questo mio libro'. Io lo ricevetti dalle mani di quel luminoso e gioioso fanciullo, lo aprii e lo lessi. Dopo che mi ebbe narrato ciò, salì e si sedette sul suo seggio», Lusini, 1996a, vol. 557, p. 39 (testo), e vol. 558, p. 28 (traduzione).

⁵¹ Arkaledes, o Arkä Šällus, è l'autore di una lista commemorativa di personalità eustaziane, composta intorno al 1450 e acclusa come scrittura avventizia nel ms. Città del Vaticano, BAV et. 46 (*Gädlä Ewostatewos*). In essa Absadi è ricordato così: አመጧአባ ፡ አብሳዲ ፡ ዘተሙ ጠው ፡ ቊርባን ፡ ወወንጌል ፡ ዘወርቅ ፡ እምእደ ፡ አምላክ ፡ «il 30 [mäskäräm] abba Absadi, che ricevette l'Eucarestia e il Vangelo d'oro dalla mano di Dio» (Conti Rossini, 1927, p. 514; cfr. anche Lusini, 1993, p. 72).

⁵² Ap 5.1-4.

⁵³ Testo: ተከለ ፡ ዐጸደ ፡ ወይን ፡ ሠናይ ፡ ወጸቱን ፡ ጸቁኖሂ ፡ ሠናየ ፡ ወከረየ ፡ ምክያዶሂ ፡ ወአሠ ነየ ፡ መንበርኖሂ ፡ ወፈረየ ፡ ፈድፋድ ፡ ወበዝነ ፡ አዕፁቂሁ ፡ [...] ወትርንሚሁሰ ፡ ለሊክሙ ፡ ታአምሩ ፡ እስሙ ፡ እለ ፡ መንፈስ ፡ አንትሙ ፡, Lusini, 1996a, pp. 52-53 (testo), e p. 37 (traduzione).

Il *Pastore* di Erma si aggiunge così all'unica fonte non biblica del *Gädlä Absadi* finora segnalata, l'apocrifo «Discorso di Pietro», un testo le cui citazioni nell'agiografia eustaziana illuminano un nodo nevralgico per la storia testuale della raccolta degli «Atti apocrifi degli apostoli» (*Gädlä ḥawaryat*).⁵⁴ L'accoglimento del *Pastore* di Erma tra le fonti della *Vita* del santo fondatore non è del tutto privo di conseguenze. In primo luogo risulta evidente la correlazione tra il testo del *Pastore* noto all'autore del *Gädlä Absadi* e l'esemplare di *Herma* registrato nell'inventario risalente ai tempi dell'abate Gäbrä Krəstos (cap. V, 2). In secondo luogo si evince che lo *Herma* di Däbrä Maryam era già parte delle proprietà librerie di quel fondo monastico alla fine del Trecento, durante i primissimi decenni di vita del cenobio stesso, quando il *Gädlä Absadi* fu composto. Si è tentati di ipotizzare che l'esemplare sia pervenuto alla biblioteca per iniziativa dello stesso fondatore. *Absadi* è infatti rammentato dal suo agiografo come accanito bibliofilo: egli avrebbe trascorso un anno nelle regioni meridionali del paese percorrendo le chiese antiche in cerca di libri da interpretare e «scrivere», ovvero copiare (GA II, 12-14).⁵⁵ Benché il τόπος del santo bibliofilo non sia affatto infrequente nella tradizione agiografica di

⁵⁴ Gli «Atti di *Absadi*» includono due citazioni dall'apocrifo «Martirio di Pietro», la seconda delle quali estrapolata dal «Discorso sulla Croce» di Pietro, brano ricco di implicazioni gnostiche. Poiché l'episodio manca nei più antichi testimoni del *Gädlä ḥawaryat* (per esempio il ms. Paris, BnF Éth. 52, che il colofone permette di datare all'anno 1379) e compare solo in manoscritti dal XV sec. in poi (la cosiddetta «quarta recensione» del testo), la sua inclusione nel tardo-trecentesco *Gädlä Absadi* non solo consente di retrodatare di quasi un secolo la comparsa della nuova recensione inclusiva del discorso petrino, ma assegna a Däbrä Maryam un ruolo cruciale nella revisione testuale del *Gädlä Ḥawaryat*. Per la questione si veda Lusini, 1993, pp. 72ss.; *Id.*, 2005, pp. 231ss.

⁵⁵ «[12] Avendo detto ciò, si alzò per andare presso i luoghi santi che erano stati costruiti anticamente, le chiese nelle quali c'erano i libri vecchi e nuovi dei profeti e degli apostoli. Si recò laggiù e vi trovò ciò che bramava. [...] Entrava in una chiesa, cercava i libri, li leggeva, li interpretava, li chiariva e commemorava tutta la forza del Dio del cielo e della terra, indagava l'Antico Testamento con ordine e spiegava il Nuovo per gradi. [13] [...] Leggeva sempre, notte e giorno, e quando leggeva non lo faceva senza scopo, bensì leggeva, interpretava, spiegava, indagava e mandava a mente per operare e parlare a chi operava. Stette così un anno, cercando libri presso i luoghi santi ov'erano i tesori dei libri antichi. Ne scrisse molti, riordinò i volumi vecchi e i nuovi, gli scritti dei Dodici e le Regole di coloro che vennero dopo gli apostoli, che descrivevano come essi avessero fondato la legge e avessero consolidato la fede. Tutto questo egli imparò, vi rifletté e ne fece tesoro. [14] Passò nel sud del paese e di nuovo tornò nel posto del suo maestro [ovvero Ewoštatewos], Lusini 1996a, vol. 557, pp. 29-30 (testo), e vol. 558, pp. 20-21 (traduzione).

Däbrä Maryam,⁵⁶ la precisazione temporale e geografica dell'itinerario di Absadi rende la narrazione irriducibile alla tendenza alla tipizzazione ben nota in ambito agiografico.⁵⁷

4. b. – Il *Gädlä Ewoṣtatewos*

Il *Gädlä Ewoṣtatewos*, edito più di un secolo or sono da Boris Turaiev,⁵⁸ è oggi noto da un crescente numero di manoscritti. Uno studio della tradizione testuale ha permesso di isolare tre redazioni α , β e γ del testo, scaturite non da un unico archetipo ma per gemmazione l'una dall'altra,⁵⁹ nonché di stabilire che esso è dipendente dal *Gädlä Absadi*.⁶⁰ Il *Gädlä Ewoṣtatewos*, benché si riferisca a eventi della generazione precedente quella di Absadi, fu in realtà

⁵⁶ Così per esempio di Täwäldä Mädhən è rammentata l'enfasi accordata allo studio delle Scritture (Tedros Abraha, 2009a, pp. 138ss. [GTM §§ 38-40]), di Fiqtor la ricerca della parola dei libri sacri (*Ibid.*, pp. 188-189 [GF § 38]).

⁵⁷ Il principale contributo che ha aperto la strada a uno studio «tipologico» dei documenti agiografici nel contesto etiopico è Marrassini, 1981. Nella sua introduzione all'edizione del *Gädlä Yoḥannäs Məsraqawi* («Vita di Yoḥannäs l'Oriente») lo studioso fiorentino riconosceva che la distribuzione dei motivi letterari nei *gädlät* segue un «modello scritturale», ovvero estrapolato dalla Bibbia, variamente declinato all'interno di ogni singola composizione. Il τόπος del santo che visita numerosi luoghi mosso dal desiderio di esplorarne i tesori librari è certamente presente anche in altre tradizioni, ad esempio quella di Bäṣälötä Mika'el, santo scioano del XIV secolo. Il *gädl* di quest'ultimo ci dà notizia dei monasteri raggiunti da costui, tra i quali figurano Däbrä Dammo, Betä abba Mätta^c (ovvero Däbrä Libanos di Šəmāzana), Qəfrəya (ovvero ^cUra Mäsqäl), Mäqälle, cfr. Conti Rossini 1905, pp. 19-20 (testo) e pp. 17-28 (traduzione); Bausi, 2009, p. 185b.

⁵⁸ Turaiev, 1905a (testo etiopico); *Id.*, 1906a (traduzione latina). Lo studioso russo ripropose il testo del ms. London, BL Orient. 705, accogliendo in apparato le varianti ritenute più rilevanti di altri tre testimoni, i mss. London, BL Orient. 702, 703, 704. È stata recentemente pubblicata a cura di Gérard Colin una traduzione francese della «Vita di Ewoṣtatewos» e del ciclo di miracoli (Colin, 2017, pp. 75-215). L'ampliamento della base documentaria e la identificazione di tre redazioni testuali rendono a oggi la riedizione del *gädl* un urgente *desideratum*.

⁵⁹ Contributi fondamentali per lo studio della tradizione manoscritta del *Gädlä Ewoṣtatewos* sono a oggi Lusini, 1993, pp. 35ss; *Id.*, 1996b. I nove testimoni presi in considerazione all'epoca devono oggi essere integrati con nuove acquisizioni, tra cui almeno il ms. Ethio-SPaRe DMD-001 (ff. 116^{ra}-140^{vb}, seconda metà del XVII sec.) conservato a Dəblä Yoḥannäs Mätməq (Ganta Afäṣum), cfr. Nonsnitsin, 2013a, p. 173, e il ms. GG-12 conservato a Gundä Gunde (ff. 1^{ra}-92^{vb}, XVIII sec.). Da segnalare anche un codice di miracoli, il ms. Ethio-SPaRe AGKM-025, XVIII-XIX sec., proveniente dal monastero di Agula^c Getesemani Kidānā Məhrat (Kəlattä Awla^{lo}, Taḡray) e contenente sia i *Tä'amrä Ewoṣtatewos* sia i rarissimi *Tä'amrä Märqorewos* («Miracoli di Märqorewos» di Däbrä Dəmaḥ) cfr. Nonsnitsin, 2013a, p. 285.

⁶⁰ Sulla relazione tra il *Gädlä Absadi* e il *Gädlä Ewoṣtatewos* si veda Lusini, 1993, pp. 49ss.; *Id.*, 1996b, pp. 360-361; *Id.*, 2005, p. 231.

composto mezzo secolo dopo la morte del fondatore del movimento che da lui prese il nome. Dopo Ewostatewos, che morì nel 1352 circa,⁶¹ il *gädl* nella sua forma redazionale più antica nomina infatti i suoi discendenti spirituali fino all'abate Täwäldä Mädhən, che la suddetta «Operetta» di Yostinos indica essere asceso alla carica nell'anno 1390/91.⁶² Ciò indica che il nucleo originario del *gädl* venne elaborato quando Täwäldä Mädhən era ancora in vita. Poiché nel 1408/09, anno di stesura dell'Ottateuco di Däbrä Maryam e della contemporanea nota finale a opera di Yostinos, Täwäldä Mädhən è detto essere ancora in carica, la «Vita di Ewostatewos» deve essere fatta risalire agli ultimi anni del XIV sec. o più probabilmente ai primi del XV secolo.

Nell'episodio del monaco morto in mare durante la traversata tra l'Egitto e Cipro, Ewostatewos incoraggia i discepoli a non piangere per lui, poiché il monaco aveva abbandonato le vesti delle vergini sapienti, ovvero la Fede, la Mitezza, la Purezza di cuore e l'oblio del male. Così nel testo a cura di Boris Turaiev.⁶³

<p>ወይቤሉሙ ፡ ቅዱስ ፡ ለምንት ፡ ትብክይዎ ፡ ለዝንቱ ፡ ማዘገበ ፡ ዐመፃ ፡ ግበቡ ፡ ለአርዌ ፡ ዝው እቲ ፡ ሰይጣን ፡ ፡፡ ወምሉእ ፡ ው ስተ ፡ ልቡ ፡ ቂም ፡ ወበቀል ፡ ወቅንአት ፡ ወጽልሑት ፡ ፡፡ ወጎ ደጎ ፡ አልባሰ ፡ ደናግል ፡ ጠባ ባት ፡ ዘውእቲ ፡ ሃይማኖት ፡ የ ውሃት ፡ ወንጹሐ ፡ ልብ ፡ ወኢተ ዘክሮ ፡ እከይ ፡፡</p>	<p>Il santo disse loro: «perché rimpiangete questo ricettacolo di ingiustizia, covo del serpente che è Satana? Il suo cuore era colmo di risentimento, vendetta, invidia, malizia, e ha abbandonato le vesti delle vergini sagge, ovvero la Fede, la Mitezza, la Purezza di cuore e la Dimenticanza del male».</p>
--	--

Congetturare che questa evocazione del tema ermiano delle vergini sapienti derivi da una lettura diretta del *Pastore* etiopico, così come l'evidenza impone per il *Gädlä Absadi*, è un'ipotesi percorribile ma sostanzialmente non necessaria. Una volta acquisito dalla critica testuale il debito letterario che il *Gädlä Ewostatewos* ha nei confronti dei più antichi «Atti» del fondatore di Däbrä Maryam, l'allusione alla «veste delle dodici vergini» può spiegarsi in

⁶¹ La bibliografia su Ewostatewos è sterminata. Per una rassegna biografica su si veda EAe, vol. II (2005), pp. 469a-472b (a cura di G. Fiaccadori), con esaustivo repertorio bibliografico.

⁶² Propriamente otto anni prima dell'arrivo del metropolita *abba* Bätärä Lomeyos, che avvenne nell'anno di grazia 51, ovvero il 1389/90, cfr. Lusini, 1996a, vol. 557, pp. 90-91 (testo), e vol. 558, pp. 65-66 (traduzione).

⁶³ Turaiev, 1905a, p. ፻፯ (= 106), ll. 6-10 (testo); *Id.*, 1906a, p. 56 (traduzione latina). Traduzione francese in Colin, 2017, p. 151.

modo pacifico mediante il passo encomiastico del *Gädlä Absadi* (I, 28), già riportato al precedente par. 3. Si tratterebbe dunque di un τόπος letterario, uno stilema ormai penetrato nella produzione agiografica del cenobio eritreo.

Altre reminiscenze delle virtù descritte da Erma si ravvisano in due passi del *gädl*. Entrambi, benché non particolarmente probanti, sono rievocativi del già citato brano del *Gädlä Absadi* (I, 28), dal quale non è inverosimile ritenere che l'agiografo di Ewostatewos avesse tratto ispirazione:

1) L'elenco delle qualità con cui è magnificato il nascituro Ewostatewos: «la sapienza e la conoscenza abbonderanno in lui, sarà saldo nella fede, perfetto nella misericordia, cinto di perseveranza, rilucente d'amore e rivestito di fede». ⁶⁴

2) La descrizione delle qualità dell'infante, chiamato col nome di nascita Ma'qäbä ʿEgzi': «puro nella verginità e osservante dell'umiltà, perfetto nella perseveranza, incoronato di mitezza, misurato nell'eloquio, lui che non recava sofferenza agli uomini come lui». ⁶⁵

4. c. – Il *Gädlä Tawäldä Mädhən*

Non vi sono dati certi per circostanziare cronologicamente la composizione del *Gädlä Tawäldä Mädhən* (in breve GTM). Del quarto abate del convento, ascenso nel 1390/91, non è infatti nota con sicurezza la data di morte. Essa è da collocarsi senza dubbio dopo il 1434, anno in cui Zär'a Ya'qob ascese al trono, perché dal racconto agiografico dell'abate eustaziano emergerebbe un rapporto di contemporaneità tra i due. ⁶⁶ Poiché, secondo la «Vita di Tawäldä Mädhən» la morte di quest'ultimo avvenne il 18 yäkkatit, di domenica, Tedros Abraha ha isolato come candidati possibili il 1441, 1447, 1452 e il

⁶⁴ Il testo è: ወይመልዕ ፡ ጥበብ ፡ ወአእምር ፡ ላዕሌሁ ፡ ወይከውን ፡ ጽኑዓ ፡ በሃይማኖት ፡ ወፍጹም ፡ በምሕረት ፡ ወቅኑት ፡ በትዕግሥት ፡ ወብሩህ ፡ በፍቅር ፡ ወልቡስ ፡ በሃይማኖት ፣ Turaiev, 1905a, p. ፭ (= 5), ll. 10-12; traduzione latina in Turaiev, 1906a, p. 5, ll. 27-29; traduzione francese in Colin, 2017, p. 79.

⁶⁵ Il testo è: ንጹሕ ፡ በድንግልና ፡ ወዕቁብ ፡ በትሕትና ፡ ፍጹም ፡ በትዕግሥት ፡ ወክለል ፡ በየውሃት ፡ ዕቁም ፡ በከናፍሪሁ ፡ ዘኢይሌሚ ፡ ሰብአ ፡ ዘከማሁ ።, Turaiev, 1905a, p. ፲፮ (= 16), ll. 3-4; traduzione latina in Turaiev, 1906a, p. 9, ll. 14-16; traduzione francese in Colin, 2017, p. 84.

⁶⁶ Lo *aše* Zär'a Ya'qob è menzionato nel *Gädlä Tawäldä Mädhən* come beneficiario delle preghiere di Tawäldä Mädhən nell'ultima fase della vita del santo, cfr. Tedros Abraha, 2009a, pp. 142-143 (GTM § 41). Inoltre, il *Gädlä Fiqtor* riferisce che tre mesi dopo la sua ascesa al trono Zär'a Ya'qob avesse invitato a corte dei saggi dalle comunità al fine di interpretare correttamente le Scritture e Tawäldä Mädhən avesse incaricato a sua volta proprio Fiqtor, cfr. *Ibid.*, pp. 198-199 (GTM § 49). Sulle due *Vitae* si veda anche la recensione di Bausi, 2010c.

1458.⁶⁷ È ovviamente solo la prima data, il 1441, l'unica accettabile poiché sappiamo dalla «Operetta» di Yoħannəs che nell'anno 1446 Gäbrä Krəstos su- bentrò al quinto abate Fiqtor, a sua volta successore di Täwäldä Mädhən. La data ricostruita determinerebbe in verità un magistero cronologicamente lunghissimo, di ben cinquanta anni. Nondimeno, una riprova della veneranda età del santo trapelerebbe anche, non senza iperbole, dalle parole dello stesso Täwäldä Mädhən riportate dal suo agiografo.⁶⁸ Se si accetta il 1441 come *terminus ante quem* per la datazione dell'opera, il *terminus post quem* è il pieno XV sec., età del *codex unicus* di Däbrä Maryam contenente le *Vitae* di Täwäldä Mädhən e del suo successore Fiqtor.⁶⁹ A complicare la questione interviene la ripetuta menzione di un *abunä Mär'awe Krəstos*,⁷⁰ personaggio non altrimenti noto, che potrebbe essere stato un successore di Gäbrä Krəstos. In sintesi, la metà o la seconda metà del XV sec. sembra una proposta di datazione ragionevole per la stesura del *Gädlä Täwäldä Mädhən*.

Nel *Gädlä Täwäldä Mädhən* si legge un ulteriore accenno alla «veste delle dodici vergini» e alle virtù:⁷¹

ዘ፲ወ፪ ፡ ደናግል ፡ አልባሰ ፡ መን
 ፈሰ ፡ ለብሰ ፡ በሃይማኖት ፡ ቆመ ።
 ወበጽንዕ ፡ ተከለለ ። ወበጎይል ፡
 ተለዐለ ። ወበትዕግስት ፡ ቤቶ ፡ ሣረ
 ረ ፤ ወበስፍሐት ፡ ጸደለ ፡ ወበጥ
 ቡብ ፡ ውሳጢያቲሁ ፡ መልአ ። ወበ
 ጽድቅ ፡ ተከለለ ። ወዐርዮ ፡ አባ
 ላቲሁ ፡ ሐነጸ ። ወበፍቅር ፡ በርሀ ።
 ወበፍሥሐ ፡ ተሞገሰ ፡ ወበየውሀት ፡
 ሐዳሳተ ፡ ሰማያተ ፡ [...]

[Täwäldä Mädhən] indossò le vesti dello spirito delle dodici vergini e fu fermo nella Fede. Fu incoronato con la Fortezza e fu innalzato con la Potenza. Edificò la sua dimora con la Continenza, brillò nella Semplicità e il suo interno fu ricolmato con la Sapienza. Fu incoronato con la Giustizia. Edificò le sue membra con Equità. Rifulse nella Carità. Ebbe grazia nella Letizia. Nella Mitezza ereditò i nuovi cieli [...]

⁶⁷ Tedros Abraha, 2009a, p. 86.

⁶⁸ L'autore del *gädl* riferisce che «egli stesso [= Täwäldä Mädhən] ci ha detto che tutti i giorni della sua vita erano centotrenta anni da quando era nato», Tedros Abraha, 2009a, p. 143 (GTM § 42).

⁶⁹ *Ibid.*, p. 90.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 154, l. 16 (GTM § 57); *Ibid.*, p. 156, l. 11 (GTM § 59); *Ibid.*, p. 158, ll. 12-13 (GTM § 62).

⁷¹ *Ibid.*, pp. 110ss. (GTM § 5).

Il brano rievoca sia il passo del *Pastore* in cui l'angelo della penitenza espone i nomi delle dodici vergini, ovvero le virtù (*Sim.* IX 15.2), sia il panegirico del *Gädlä Absadi* (I, 28) da esso dipendente (si veda par. 3). Stabilire da quale delle due fonti dipenda il brano del *Gädlä Täwäldä Mädhən* non è privo di qualche difficoltà. La tabella seguente illustra l'elenco delle virtù nel *Pastore* etiopico e nelle due agiografie a confronto. La numerazione delle virtù segue il testo del *Pastore* di Erma.

<i>Herma</i> (<i>Sim.</i> IX 15.2)	GA (I, 28)	GTM (§ 5)
1. ሃይማኖት ፡	1. ሃይማኖት ፡	1. ሃይማኖት ፡
2. ጽንዕት ፡	2. ጽንዕት ፡	2. ጽንዕት ፡
3. ኅይል ፡	3. ኅይል ፡	3. ኅይል ፡
4. ትዕግሥት ፡	4. ትዕግሥት ፡	4. ትዕግሥት ፡
5. ስፍሕት ፡	5. ስፍሕ ፡	5. ስፍሕት ፡
6. የውሀት ፡	6. የዋሃት ፡	9. ጽድቅ ፡
7. ንጽሕት ፡	7. ንጽሕተ ፡ ልብ ፡	11. ዐርዮ ፡
8. ፍሥሕት ፡	10. ጥበብ ፡	12. ፍቅር ፡
9. ጽድቅ ፡	- አእምሮ ፡	8. ፍሥሕ ፡
10. ጥበብ ፡	- ትሕትና ፡	6. የዋሃት ፡
11. ዐርዮ ፡	11. ዓርዮ ፡	
12. ፍቅር ፡	12. ፍቅር ፡	

Dal momento che il *Gädlä Täwäldä Mädhən* include due virtù ermiane assenti nel *Gädlä Absadi* (la Letizia e la Giustizia, rispettivamente nn. 8 e 9) si può ipotizzare, benché una convergenza indipendente non sia a rigore impossibile, che il suo autore le abbia mutate direttamente dal *Pastore* di Erma. Alcune affinità testuali lasciano tuttavia ben pochi dubbi che il brano del *Gädlä Täwäldä Mädhən* sia in realtà un rifacimento dell'omologo panegirico del *Gädlä Absadi*. Entrambi infatti condividono le seguenti espressioni letterarie, assenti nel *Pastore*:⁷² በኅይል ፡ ተልዕለ ፡ (ma ተለዕለ ፡ nel *Gädlä Täwäldä Mädhən* e nel ms. Roma, ANL Conti Rossini 8 del *Gädlä Absadi*), «fu innalzato con la Forza»; GA ወጥበብ ፡ ውሳጥያቲሁ ፡ መልእ ፣, «la Sapienza colmò il suo interno» rievocata nel GTM ወበጥበብ ፡ ውሳጢያቲሁ ፡ መልእ ፣, «colmò il suo interno di Sapienza»; GA ወበዓርዮ ፡ ውስተ ፡ ሕንጻ ፡ ማኅፈድ ፡ ማዕዘነ ፣, «e

⁷² Per le espressioni che seguono tratte dal *Gädlä Absadi* si veda Lusini, 1996a, vol. 557, pp. 14-15 (testo), e vol. 558, p. 10 (traduzione), per quelle tratte dal *Gädlä Täwäldä Mädhən* Tedros Abraha, 2009a, pp. 110-111 (GTM § 5).

con Equità gli angoli nella costruzione della torre» surrogato nel GTM **ወዐርዮ ፡ አባላቲሁ ፡ ሐነጸ ፣**, «l'Equità edificò le sue membra», espressione che perde il riferimento cruciale alla torre della *Visione III*. Infine un'ultima espressione merita una nota di commento: GA **ወበዝ ፡ ሠናዩ ፡ ወበዝ ፡ ሞገሰ ፣**, resa dal suo editore «in questo modo esemplare e pieno di grazia», corrisponde in modo quasi identico a GTM **በዝ ፡ ሠዩ ፡ ወበዝ ፡ ሞገሰ ፣**, tradotta «da una parte il dolore, dall'altra la gioia». È evidente che la seconda lezione, in verità piuttosto oscura,⁷³ scaturisce da corruzione della prima.

In conclusione, la ricostruzione che spiega nel modo più convincente la compresenza nel *Gädlä Tāwäldä Mādḥan* di elementi propri del *Pastore* di Erma ma assenti nel *Gädlä Absadi* e viceversa è che il suo autore trasse ispirazione dalla lettura di quest'ultimo, divenuto evidentemente un vero e proprio modello letterario presso lo *scriptorium* di Däbrä Maryam, come si è visto anche per il *Gädlä Ewostatēwos* (par. 4). Non si può escludere al tempo stesso che l'autore del *Gädlä Tāwäldä Mādḥan* avesse in mente anche il testo dello *Herma* presente in quegli anni nella medesima biblioteca. Impostata la questione in questi termini, l'allusione del *Gädlä Absadi* non avrebbe in fondo fatto altro che assolvere la propria precipua funzione, ovvero suscitare nel lettore l'agnizione del testo sorgente.⁷⁴

4. d. – Il *Gädlä Fiḳtor*

Anche gli «Atti di *Fiḳtor*» sono da collocarsi, come l'agiografia precedente, negli anni centrali del XV sec.: il committente del testo è infatti esplicitamente dichiarato essere il diretto successore alla guida del cenobio, Gäbrä Krəstos,⁷⁵ che la cosiddetta «Operetta» di Yoḥannəs riferisce in carica dal 1446.⁷⁶ In secondo luogo, il tenore del brano encomiastico in onore di Zär'a Ya'qob presuppone che lo *aṣe* fosse ancora vivo al tempo della stesura del testo e stabilisce indirettamente il 1468 come *terminus ante quem* della composizione dell'opera.⁷⁷ Il *Gädlä Fiḳtor*, che in più di un passaggio si fa testimone

⁷³ Sulla forzatura dell'interpretazione («the saint is not a *bohémien* who alternates joy and pain») ha posto l'accento Bausi, 2010c, p. 251.

⁷⁴ Pasquali, 1942.

⁷⁵ L'epilogo del *Gädlä Fiḳtor* afferma: **ወበአጽ ሐፍክዋ ፡ እነ ፡ ገብረ ፡ ክርስቶስ ፣**, «a me, Gäbrä Krəstos, che ho fatto scriverla», cfr. Tedros Abraha, 2009a, pp. 244-245 (GF § 113).

⁷⁶ Yoḥannəs afferma di aver vergato la propria «Operetta» nel settimo anno di magistero di Gäbrä Krəstos, altrove specificato come 6945 anno di grazia (dalla creazione del mondo) e diciannovesimo di regno di Zär'a Ya'qob, *aṣe* dal 1434, cfr. Bausi, 1996, pp. 48-49.

⁷⁷ Il panegirico si conclude con le parole «rafforzi il suo trono per i secoli dei secoli e accresca la sua gloria e soprattutto dal potere della morte lo protegga e come cocchio frantumi il suo nemico, amen!», cfr. Tedros Abraha, 2009a, pp. 224-225 (GF § 84).

del fervente clima culturale e spirituale di Däbrä Maryam durante gli anni di Zär'a Ya'qob, menziona esplicitamente Erma in un verso dell'elogio rimato a Fiqtor:⁷⁸

ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ዙተደረ ፡ [Fiqtor] che con la parola di Dio
ከመ ፡ ሄርማ ፡ cenò come Erma

Il verso allude, come ha correttamente rilevato l'editore del *gädl*, al passo del *Pastore* in cui Erma afferma di essersi saziato con le parole di Dio per tutta la notte: **ወይቤለኒ ፡ ምንተ ፡ ተደረርከ ፡ ወእቤሎ ፡ ቃለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኩሎ ፡ ሌሊተ ።**, «e mi disse: 'con che cosa hai cenato?' Gli dissi: 'con la parola di Dio, tutta la notte'» (*Sim.* IX 11.8). La natura dell'allusione rivela senza ambiguità che l'autore del *Gädlä Fiqtor* aveva letto direttamente e non senza zelo il testo del *Pastore*.⁷⁹

Non necessariamente da scartare è anche una dipendenza della frase «l'oro è provato con il fuoco, e che cosa potrebbe fare il fuoco all'oro se non purificarlo? Allo stesso modo anche l'afflizione [prova] colui che ha perseveranza»⁸⁰ da un analogo passo del *Pastore* in corrispondenza di *Vis.* IV 3.4. Fermo restando che entrambi riecheggiano Sir 2.5 («perché con il fuoco è provato l'oro, e l'uomo giusto con la sofferenza dell'indigenza»), l'esplicita menzione della funzione depuratrice del fuoco nei confronti dell'oro, nonché il parallelo tra quest'ultimo e coloro che detengono la ትዕግሥት ፣, ovvero la «perseveranza», non ha paralleli nel passo biblico, ma solo nel *Pastore*, come mostra la tabella seguente.

Sir 2.5	<i>Herma</i> (<i>Vis.</i> IV 3.4)	GF (§ 86)
[...] እስመ ፡ በእሳት ፡	በከመ ፡ ወርቅ ፡ በእሳ	ለወርቅ ፡ በእሳት ፡
ያሜክርዎ ፡ ለወርቅ ፤	ት ፡ ይገብርዎ ፡ ከ	ያሜክርዎ ፡ ወምንተ ፡
ወለብእሲ ፡ ጸድቅ ፡ በ	መ ፡ ሠናይ ፡ ይኩን ፡	ይራስዮ ፡ እሳት ፡ ለወ
ሕማመ ፡ ተጽናስ ።	ከማሁ ፡ ለከመ-ሂ ፡ ያ	ርቅ ፡ ዘእንበለ ፡ ዘያጸ
	ሜክሩ-ክሙ ፡ እለ ፡ ት	ርዮ ፡ ወከማሁ ፡ ምን
	ነብሩ ፡ ውስ ፡ ቱቱ ።	ዳቤ ፡ ለዘ ፡ ቦቱ ፡ ትዕ
	እለ ፡ ተዐ ገሡ ፡ ወትጸ	ግሰት ።
	ርዩ ፡ ቦቱ ፡ ትነጽሑ ፡	
	ከመ ፡ ወርቅ ፡ ዘይጸ	

⁷⁸ *Ibid.*, pp. 216ss. (GF § 75).

⁷⁹ Che l'agiografo di Fiqtor fosse però a conoscenza anche delle precedenti opere del ciclo di Däbrä Maryam è evidente dalle citazioni e allusioni al *Gädlä Absadi* (*Ibid.*, pp. 164ss. [GF §§ 7-8]) e al *Gädlä Ewostatewos* (*Ibid.*, pp. 200-201 [GF § 53]), cfr. anche Bausi, 2010c, p. 250.

⁸⁰ Traduzione leggermente diversa da Tedros Abraha, 2009a, pp. 226-227 (GF § 86).

ሪ ፡ እምጺአቱ ። [...]

[...] perché con il fuoco è provato l'oro, e l'uomo giusto con la sofferenza della indigenza.

Come l'oro si determina con il fuoco affinché divenga buono, così proveranno anche voi che abitate in esso. [Voi] che siete perseveranti e vi siete depurati in esso, sarete purificati: come l'oro che è depurato della sua scoria [...]

L'oro è provato con il fuoco, e che cosa potrebbe fare il fuoco all'oro se non purificarlo? Allo stesso modo anche l'afflizione [prova] colui che ha perseveranza.

5. – L'invocazione di Śārṣä Wängel

Il nome di Erma è infine ricordato in una lunga invocazione a santi etiopici e stranieri, scritta da un certo Śārṣä Wängel in appendice al *Gädlä Aron mäñkärawi*, «Vita di Aron il taumaturgo». Il testo, collocato ai ff. 45^v-47^v del ms. London, BL Orient. 693,⁸¹ è stato pubblicato da Boris Turaiev agli inizi del Novecento.⁸² Esso inizia nel seguente modo: ዶቤ ፡ ሠርጸ ፡ ወንጌል ፡ ሠርሕ ፡ እግዚአ ፡ ነፍሱን ፡ ወሥጋን ፡ ከመ ፡ ያዕርፍ ፡ ላዕሌን ፡ በረከተ ፡ እንጦንስ ፡ ወመቃርስ ፡ [...], «disse Śārṣä Wängel: 'concedi prosperità, o Signore, alla nostra anima e al nostro corpo, affinché riposi su di noi la benedizione di Antonio, Macario, [...]»», e prosegue invocando in prosa rimata oltre 170 santi, per concludersi infine con la benedizione di Aron il taumaturgo e dei suoi discepoli. Poco oltre l'esordio del testo l'autore scrive: በረከተ ፡ አባ ፡ አጋቶን ፡ ወመግድር ፡ ወበርሶማ ፡ መቃሪ ፡ ወሖር ፡ ዘምስለ ፡ በአሚን ፡ ወሄርማ ፣, «la benedizione di *abba* Agaton, Mägdär, Bärsoma, Mäqari e Ḥor, che sono con Bä'amin e Herma». Non vi è relazione tra i diversi individui menzionati nel passo, e nell'inclusione di Erma in posizione finale si scorge agevolmente la necessità di modulare ritmicamente l'invocazione, dal momento che le due successive sequenze di santi terminano rispettivamente in Därma e in Yoḥannäs Kama, con rima in *-ma*.

⁸¹ Ms. Wright no. 269; XVIII sec. (Wright, 1877, p. 179).

⁸² Testo in Turaiev, 1902, p. ፳፫-፳፬ (= 73-74) e nuovamente in *Id.*, 1905b, pp. 157-158; traduzione latina in *Id.*, 1908, pp. 141-142.

In assenza di elementi più stringenti, non è possibile stabilire quanto in profondità Šārşä Wängel conoscesse Erma e quanta familiarità avesse con il testo del *Pastore*. Molti dei santi menzionati nell'invocazione sono certamente estrapolati dal sinassario, in cui però Erma non figura. È possibile che l'autore fosse personalmente informato circa l'opera ermiana e il suo protagonista, ma non può neppure escludersi che gliene sia giunta eco in forma indiretta, non inverosimilmente attraverso fonti intermedie quali le allusioni disseminate nel corpus omiletico *Rətu'ca Haymanot*.

La parabola di Erma nel Corno d’Africa

1. – *Una nuova stagione di studi*

Acquisiti tutti i dati offerti dalla documentazione diretta e indiretta, possono tracciarsi alcune linee di riflessione sulla circolazione e sul significato della parabola ermiana in Etiopia.

Negli ultimi anni l’interesse per la versione etiopica del *Pastore* ha registrato una salutare fuga in avanti. Il progresso principale, non vi è dubbio, è stato l’individuazione di un terzo testimone diretto del testo tra il materiale fotografico raccolto a Ṭana Qirqos negli anni Ottanta e conservato al NALA (Addis Abeba).¹ L’evento, oltre alle ovvie implicazioni critico-testuali, ha avuto una conseguenza memorabile per la storia degli studi del testo, sottraendo al monastero di Gundä Gunde, nella percezione degli studiosi, il monopolio della trasmissione diretta dell’opera. Per quasi un secolo e mezzo la tradizione del *Pastore* etiopico era stata infatti legata esclusivamente al celebre *scriptorium* nord-etiopico, e queste circostanze avevano autorizzato la ricerca dei motivi di tale sopravvivenza nella cultura spirituale che il cenobio stesso aveva espresso a partire dal XV secolo (cfr. *infra*, par. 2).

Una prima sfida al carattere esclusivo di tale catena trasmissionale era venuta già negli anni Novanta dal rinvenimento del nome *Herma* in un inventario quattrocentesco di libri in possesso di Däbrä Maryam Qoḥayn (cfr. cap. V, 2).² Che il libro avesse i propri lettori anche al di fuori della cerchia stefanita è stato reso infine evidente, per quanto indirettamente, da un ulteriore manipolo di avvistamenti «extra-stefaniti» in altrettanti inventari storici di libri compilati tra il XIV e il XIX secolo.³ Tali inventari, oltre che nei tre predetti cenobi, ovvero nel Sära³e (Eritrea), nello ⁶Agamä (Təgray) e sul lago Ṭana, conducono lo studioso in regioni dell’altopiano centro-settentrionale finora ignorate, come il Gulo Mākāda (Təgray) e il Lasta (Wällo).

¹ Erho, 2012; cap. IV, 5.

² Bausi, 1996, pp. 35ss., 43.

³ Erho, 2015.

A queste evidenze viene ora ad aggiungersi il censimento di echi del *Pastore* disseminati, sotto forma di citazioni e allusioni, in produzioni letterarie originali. Si tratta certamente di un debito letterario variegato sotto più punti di vista: per genere, perché coinvolge perlopiù produzioni agiografiche, ma anche omelie, canti liturgici e invocazioni; per impatto, perché a volte lascia in eredità un intero episodio del testo ermiano, ora si riduce a una breve menzione del nome del protagonista; vario infine per contenuto, perché insiste su temi diversi: ora sulle virtù personificate dalle vergini, ora sulla dottrina del digiuno utile, ora sull'allegoria del grande salice. Tutte queste memorie letterarie possono essere analizzate sotto diversi aspetti. In questa monografia è stato privilegiato un approccio volto a reperire e valorizzare le informazioni storiche e geografiche utili per la storia della trasmissione del nostro testo. Tali informazioni sono talvolta, allo stadio attuale degli studi, sfuggenti e imprecise, per esempio nel caso del *Šomä dagg^wa* (cfr. cap. VI, 1) e delle produzioni di Rətu'a Haymanot (cfr. cap. VI, 2). In altri casi esse sono di grande utilità, perché confermano in modo vigoroso e indipendente la diffusione del messaggio ermiano in un determinato contesto monastico (a Däbrä Maryam Qoḥayn, cfr. cap. VI, 4) o perché incrementano ulteriormente, anche se in modo indiretto, lo spettro di località toccate dalla propagazione del nostro libro (Tämben, probabilmente Däbrä °Aysäma, cfr. cap. VI, 3).

Nuovi elementi verranno probabilmente alla luce man mano che il sondaggio sulla tradizione letteraria etiopica, a oggi certamente incompleto, verrà esteso a nuovi testi, e questi ultimi verranno pubblicati e adeguatamente investigati. In attesa di tali acquisizioni, che certamente arricchiranno la nostra comprensione della presenza e dell'influenza del *Pastore* in Etiopia, sarà opportuno domandarsi sin da ora se non sia necessario ripensare su basi nuove il rapporto tra il *Pastore* di Erma e la comunità stefanita di Gundä Gunde.

2. – *Erma e Ǝstifanos: una tesi ancora valida?*

Come ampiamente noto, nella prima metà del XV secolo il convento dello °Agamä ospitò una comunità monastica che riconosceva in Ǝstifanos (vissuto tra il 1397/98 e il 1444) il proprio leader spirituale. I *däqiqä Ǝstifanos*, «figli (spirituali) di Ǝstifanos» entrarono in un'aspra controversia con la autorità religiosa, e lo scontro assunse tratti cruenti in modo particolare sotto Zär'a Ya'qob, *aše* dal 1434 al 1468. Costui, con vigore sconosciuto ai sovrani precedenti, si era fatto portavoce di una chiara visione dei rapporti tra il clero e il potere centrale. Il disegno teologico-politico di Zär'a Ya'qob aveva come cor-

nice la stagione di rinnovamento teologico innescato dalla regolarizzazione dei rapporti con il Patriarcato di Alessandria e finalizzato a omologare il monofisismo etiopico a quello egiziano.⁴ La Chiesa etiopica, complice il secolare isolamento in cui era piombata con il declino di Aksum, mostrava in pieno XIV-XV sec. di essere ancora alle prese con questioni dottrinali altrove superate dall’età dei grandi concili, e la sua stessa unità rischiava di essere minacciata dalla proliferazione di correnti potenzialmente scismatiche in materia cristologica e trinitaria.⁵

La stagione si concluse con la definizione dell’identità dogmatica del cristianesimo etiopico e il raggiungimento di una sostanziale autonomia del clero nazionale dal vicario alessandrino in Etiopia, a conferma della complessità dei rapporti tra la Chiesa egiziana e quella etiopica, ma non senza l’accoglimento di elementi dottrinali arcaici o arcaizzanti come l’antropomorfismo divino, il millenarismo e l’osservanza del sabato.⁶ La consacrazione del processo era idealmente avvenuta, già prima dell’ascesa al trono di Zär’a Ya’qob, grazie a Giyorgis di Sägla, autorevole esponente del collegio sacerdotale di corte, i *kahənätä däbtära*, «clero del tabernacolo», e alfiere dell’ortodossia etiopica. Costui, come è noto, consegnò alla letteratura il proprio *Mäṣḥafä məṣṭir*, «Libro del mistero», una vera e propria *summa theologica* della Chiesa etiopica in funzione antiereticale.

I capi di imputazione formulati dall’autorità politica nei confronti di Ḥṣṭifanos e dei suoi discepoli sono noti e sono stati trattati dalla letteratura scientifica. Essi comprendono la negazione del Däbrä Ṣəyon,⁷ del culto mariano,⁸ e del culto del legno della croce, ritenuto dagli stefaniti lo strumento di soffe-

⁴ Piovaneli, 1993, p. 201.

⁵ Tra le personalità che espressero posizioni dissidenti le fonti riportano, oltre ad Ḥṣṭifanos e ai suoi seguaci, i nomi di Zämika³el, Gämalyal, ⁴Asqa e Fore Maḥbar. Che tuttavia i pericoli per l’unità dogmatica non provenissero solo dai movimenti monastici è documentato dal fatto che persino il metropolita Bartälomewos (in carica dal 1398/99 al 1438) fu coinvolto in una controversia trinitaria e costretto a sottomettersi ad un esame per fugare ogni sospetto di eterodossia.

⁶ Piovaneli, 1994b, pp. 219-220.

⁷ Ovvero il banchetto dei giusti sul Monte Sion, che avrebbe fatto seguito alla seconda parusia di Cristo alla fine dei tempi e sarebbe durato mille anni. Gli stefaniti, come i Zämika³eliti, interpretavano il millenarismo della Chiesa etiopica in senso spirituale (Beylot, 1974; Getatchew Haile, 1983, pp. 108ss.).

⁸ Accusa che costò alla comunità monastica la sprezzante definizione di *därrä Maryam*, «nemici di Maria» o *Ayhud*, «Giudei» (Conti Rossini, 1923-1925, p. 514).

renza e morte di Cristo, nonché la professione di triteismo.⁹ La moderna critica accoglie con perplessità alcune delle accuse mosse dalle fonti dell'epoca, di parte avversa ai *däqiqä İstifanos*. Sono d'altronde i documenti stessi prodotti dagli stefaniti a minare seriamente il quadro che la propaganda reale divulgò secondo gli stilemi tipici della polemica dottrinale.¹⁰ Più probabilmente, con l'intransigente rifiuto del *səgdät*, «prosternazione», davanti al sovrano, alle icone mariane e alla croce, la comunità stefanita significava la negazione di ogni forma di venerazione che non fosse verso Dio.¹¹ Essa, in aggiunta, rivendicando una sostanziale indipendenza dall'autorità di Zär'a Ya'qob, ne minava il progetto cesaropapista senza possibilità di mediazione.

La reazione del potere centrale fu pertanto duplice. Da un lato fece ricorso ad argomentazioni dottrinali per decretare l'eterodossia degli stefaniti, rendendosi attivo promotore della elaborazione di un dossier di documenti finalizzati alla lettura pubblica.¹² La devozione mariana e verso la croce fu patrocinata mediante un piano di riforme incardinate sull'introduzione di feste calendariali, di rituali specifici e sulla diffusione di icone atte allo scopo.¹³ Dall'altro lato il risoluto sovrano si rese protagonista di iniziative persecutorie a tratti feroci.¹⁴ *İstifanos*, convocato due volte alla corte reale, non poté sot-

⁹ Ossia l'idea che ciascuna delle tre Persone della Trinità avesse il proprio Verbo e il proprio Spirito, come tre distinti individui (Beylot, 1970, pp. 107ss.; *Id.*, 1981, p. 281).

¹⁰ Gli «Atti di Isayəyyas», sesto abate di Gundä Gunde, attribuiscono a costui profonda devozione verso la Vergine Maria: egli avrebbe infatti reso fertile una donna incapace di avere figli mediante un'icona mariana, cfr. Ferenc, 1976, pp. 252 (testo) e 278 (traduzione), e allontanato il demonio recitando il *Wəddase Maryam*, cfr. *Ibid.*, pp. 255 (testo) e 281 (traduzione). Si veda in proposito anche Kur, 1994, p. 360. Ancora, gli «Atti dei padri e dei fratelli di Däbrä Garzen» forniscono una definizione irreprensibile della Trinità (Piovanelli, 1994b, p. 208), e altri indizi sconfessano la presunta ostilità verso la croce. Da notare infine che il fondo ospita ben tre copie del *Məşəfä məşīr* (Erho, 2015, p. 103).

¹¹ Getatchew Haile, 1983, pp. 95ss.

¹² Tra questi, spiccano il *Məşəfä milad*, «Libro della natività», il *Məşəfä bərhan*, «Libro della luce» e il *Məşəfä šəllase*, «Libro della Trinità» (Wendt, 1960, pp. 141-142; Piovanelli, 1994b, pp. 197ss.).

¹³ Su un punto però l'energico sovrano dovette retrocedere: inizialmente favorevole alla abolizione dell'osservanza del sabato, riconsiderò in seguito la propria posizione e nel concilio di Däbrä Məṭmaq del 1450 impose l'obbligatorietà del riposo sabbatico, sancendo così il trionfo della predicazione eustaziana in materia (Lusini, 1993, pp. 15ss.).

¹⁴ Le fonti ci notiziano di supplizi corporali e distruzioni. Del taglio del naso e della lingua come conseguenza del rifiuto a prostrarsi davanti a Maria e alla croce riferisce la narrazione di un processo tenutosi nell'anno 1454 e trasmesso nel ciclo dei *Tä'amrä Maryam* (Cerulli, 1943, pp. 101ss).

trarsi alle torture e morì infine in prigione nel 1444.¹⁵ Lo stesso convento di Gundä Gunde fu incendiato nel 1452 circa e riedificato negli anni in cui Abäkäräzun, successore di ʿĪstīfanos, era alla guida del movimento.

In quel medesimo torno di anni il fondo librario di Gundä Gunde doveva ospitare almeno due esemplari del *Pastore*. All’origine di un simile riguardo vi sarebbe stata, secondo una tesi sviluppata soprattutto negli anni Novanta, una precisa consonanza tra la dottrina ermiana e la sensibilità spirituale dei *däqiqä ʿĪstīfanos*. Tale consonanza sarebbe resa manifesta da due brani del *Pastore*.

(1) In *Sim.* V 4.1-7.4, che contiene la spiegazione della similitudine della vigna e del servo reso coerede ed è alla base della visione pneumatica del pensiero ermiano (cfr. cap. I, 1. c), si ravviserebbe una concezione spirituale della crocefissione ben lontana dal culto dell’oggetto materiale che fu strumento della passione e morte di Cristo.¹⁶

(2) Secondo l’eloquente concezione ecclesiologica espressa in *Vis.* II 4.1 la Chiesa è una donna anziana «perché ella è stata creata prima di ogni cosa, e a causa di ciò è anziana, e per lei è stato creato il mondo». Il primato temporale della Chiesa corrisponderebbe, in termini di teologia politica, alla indiscutibile preminenza dell’istituzione ecclesiastica sulle forme secolari di potere.¹⁷ È evidente che tale affermazione dello status subordinato dell’organizzazione politica rispetto alla Chiesa non poteva non confliggere con il disegno cesaropapista di Zār’a Ya’qob e, se pubblicamente fatto proprio dai membri del movimento stefanita, avrebbe ingenerato l’ostilità dello *aše*.

Quali furono dunque le conseguenze per il nostro testo? Nel generale quadro di ridefinizione dell’ortodossia cristiana etiopica, il *Pastore* di Erma ne sarebbe uscito sconfitto. Sorte analoga sarebbe toccata a un altro prodotto dell’età akumita e problematico per il messaggio politico propugnato: il *De Antichristo* di Ippolito.¹⁸ Tali opere, cui si aggiunge anche la «Ascensione di Isaia»,¹⁹ cessarono di essere copiate e sopravvissero solo in forma residuale.

¹⁵ Taddesse Tamrat, 1966, pp. 109ss. La principale fonte della vita del leader, il *Gädlä ʿĪstīfanos*, è edita a cura di Getatchew Haile, 2006.

¹⁶ Bandini-Lusini, 1999, p. 635.

¹⁷ Lusini, 2001b, p. 48.

¹⁸ Sul ms. GG-180, unico testimonio del trattato ippoliteo, si è già detto al cap. II, 1. Secondo la «tesi politica», l’avversione ippolitea per l’Impero Romano, che fuori del contesto specifico si declinava in diffidenza per ogni forma di potere terreno, avrebbe trovato un sicuro ricovero solo all’interno della biblioteca di Gundä Gunde, cfr. Lusini, 2001b.

¹⁹ Ai dieci codici utilizzati nell’edizione critica a cura di Lorenzo Perrone (Perrone-Norelli, 1995) e ai due segnalati da Ted Erho (Erho, 2013, pp. 95ss.) devono oggi aggiungersi almeno

Altri apocrifi maggiori ne uscirono invece indenni se non rafforzati, evidentemente perché in linea con la dottrina teologica ufficiale e perciò funzionali al disegno politico di Zär'a Ya'qob: è il caso del libro di «Enoch» e dei «Giubilei» i quali, trasmessi da una larga messe di codici, beneficiarono di una popolarità altrimenti riservata a libri dallo status pienamente canonico.²⁰

Le evidenze emerse negli ultimi anni sollecitano, come è giusto che sia per ogni ipotesi scientifica, interrogativi legittimi sulla validità della proposta di ricostruzione storica fin qui descritta. Il presupposto principale della «tesi stefanita» è infatti la trasmissione e sopravvivenza esclusiva del testo in una sola località. Sappiamo però che tra i siti che nel Quattrocento detenevano copie del *Pastore* vi erano, tra gli altri, Däbrä Maryam Qohayn e Qəfrəya 'Ura Mäsqäl. Non solo: le fonti dell'epoca ci informano che, diversamente da Gundä Gunde, entrambi i monasteri godevano del favore del pugnace Costantino d'Etiopia.

Per quanto riguarda Däbrä Maryam, esso, in seguito al concilio di Däbrä Məṭmaq del 1450, cui partecipò l'abate Gäbrä Krəstos in rappresentanza del cenobio eritreo, beneficiò di cospicue donazioni feudali da parte dello *aṣe*. Tali diritti fondiari ci sono documentati da alcune fonti, tra cui il ms. London, BL Orient. 481,²¹ il quale trasmette al f. 208^r la copia di un decreto emanato da Zär'a Ya'qob nel ventiduesimo anno di regno, cioè nel 1456/57, concedente a Däbrä Maryam la giurisdizione di ampi territori.²² Al codice londinese si aggiunge un atto di donazione contenuto nell'Evangelionario del monastero eusta-

altri tre testimoni, tra cui il ms. Ethio-SPaRe GSQ-002, proveniente da G^wahtārat Qirqos (Kələttā Awla'lo, Təgray), non datato. Il testo, ai ff. 94^{ra}-95^{vb}, è una parafrasi dei vv. 1.1-4.16, che, in quanto tale, rende difficile identificare lo statuto genealogico del testimone. Il codice trasmette anche diversi testi veterotestamentari ed «Enoch».

²⁰ Il *Mäṣḥafä milad* apostrofa come ገረጌ ፡ መስተካከድ ፣ «uomo contestatore» colui che nega la canonicità di «Enoch». Il riferimento è agli Zāmika⁹eliti, che confutavano l'inclusione di «Enoch», «Giubilei», «Maccabei» e del *Testamentum Domini* tra le Scritture. Sulla fortuna e la sfortuna degli apocrifi in Etiopia al tempo del rinnovamento teologico del XIV-XV sec. si veda il contributo di Piovanelli, 1993.

²¹ Ms. Wright no. 2; pregevole codice della seconda metà del XVII sec. contenente l'Ottateuco, i quattro Vangeli e il *Sinodos* (Wright, 1877, pp. 1ss.).

²² Così afferma la nota, che si autodefinisce ነገር ፡ ደብዳቤ ፣ «discorso di concessione scritta»: «la parte di Däbrä Maryam fu il Särawe, Bäṣərwaget, Baḥrā Maryam, Durbeta Əḥya, Bägidda, Gäm'idda, Ḥazo, Däsāmo, Tāro'a, Assawərta, la terra dei Barya che è Dubāni e i due Marya». La nota è edita e commentata da Conti Rossini, 1921-1923, pp. 452ss. L'attribuzione cronologica non è esente da incertezze: poco oltre si equipara lo stesso anno al 6947 di misericordia («6946» nella traduzione di Carlo Conti Rossini è di certo refuso tipografico: il testo ha ፳፻፬፻፶፯፻፵፯), probabile errore per 6937, cioè l'anno 1455-1456.

ziano (1360/61),²³ lo stesso manufatto che preserva l’inventario di libri in cui è menzionato *Herma*. La nota addizionale è tardiva, risalendo a non prima del XVII sec., ma attribuisce la concessione a Zär’a Ya’qob.²⁴ Secondo la fonte la donazione avvenne sotto il magistero di Tāwäldä Mädhən, dunque (se si presta fede alla genuinità dell’atto e si accetta la cronologia proposta al cap. VI, 4. c per il quinto abate) tra il 1434 e il 1441, ossia ancor prima che l’adesione reale alla dottrina eustaziana dell’osservanza del sabato venisse suggellata a Däbrä Məṭmaq.

Un ulteriore indizio della saldatura di intenti tra la corte reale e il convento del Qohayn proverrebbe dalla vicenda del ms. EMMML 1480, spicilegio di omelie conservato a Däbrä Maryam ma vergato per volere del *qäsis* Ḥasäy Zäkkaräyas, esponente dei *kahənätä däbtära*, al tempo di Zär’a Ya’qob. La presenza del *Gädlä Yosṭinos* all’interno del codice suggerirebbe che il manufatto fu pensato appositamente per Däbrä Maryam, e la sua presenza in un luogo diverso da quello di produzione sarebbe parte di un’iniziativa di propagazione della teologia ufficiale mediante la distribuzione di copie manoscritte ai cenobi dell’altopiano eritreo.²⁵ Il dato non è privo di rilievo. L’operazione confermerebbe infatti la ricettività della biblioteca monastica verso la letteratura di corte negli stessi anni in cui, nel medesimo *scriptorium*, un esemplare del *Pastore* era preservato, letto e attivamente utilizzato nella produzione agiografica locale.²⁶

Per quanto concerne Qəfrəya ‘Urä Mäsqäl, sappiamo che il sito fu utilizzato come luogo di detenzione degli oppositori politici, tra cui gli stefaniti stessi. Ciò emergerebbe dal passo del *Gädlä Abäkäräzun* che afferma:

ወእምዝ ፡ እንዘ ፡ ሀለዉ ፡ ከመዝ ፡	Poi, mentre si trovavano così,
ወሰበ ፡ በጽሐ ፡ ዕለተ ፡ ተዝካሩ ፡	allorché giunse il giorno della
ለአቡነ ፡ ቅዱስ ፡ እስጢፋኖስ ፡ በኅ	commemorazione del nostro
በ ፡ ተጋብኡ ፡ ቅዱሳን ፡ ይግበሩ ፡	santo padre Ḥstifanos, i delegati
ተዝካረ ፡ በዓል ፡ ወመጽኡ ፡ ላእ	ti del re vennero con molti sol-

²³ Ms. MIE 1, cfr. Bausi, 1996, pp. 31ss.

²⁴ Un documento gemello, con alcune varianti di minor rilievo, è incorporato in un codice recente del *Gädlä Absadi* (XIX sec.). Sinossi del testo delle due copie in Bausi, 1996, pp. 32ss.

²⁵ Lusini, 2005, p. 236, n. 30.

²⁶ Situazione completamente opposta a quella di Gundä Gunde. L’esame dei codici digitalizzati nel sito mostra che nessuno di essi proviene da donazioni reali. La biblioteca stefanita, inoltre, in conseguenza dello scontro con il potere centrale, restò a lungo impermeabile alla più recente letteratura originale del periodo, e ciò contribuì allo sviluppo di consuetudini scritte proprie, cfr. Erho, 2015, p. 103.

ካነ ፡ ንጉሥ ፡ ምስለ ፡ ብዙኅ ፡ ሰራ-
 ቂት ። ወዓገትዋ ፡ ለትዕይንቶሙ ፡
 ለቅዱሳን ። ወአማሰኑ ፡ ከሎሙ ፡
 ሀገረ ፡ ኅበ ፡ በጽሑ ፡ ወአስተጋብእ
 ዎሙ ፡ ለቅዱሳን ። ወእምኅበሂ ፡
 ተሞቅሑ ፡ ውስተ ፡ ደብር ፡ እን
 ተ ፡ ስማ ፡ ቅፍርያ ፡ ወወሰድ
 ዎሙ ፡ ኅበረ ፡ ለከሎሙ ፡ ኅበ ፡
 ንጉሥ ፡ ወዘመሰ ፡ ረሰይዎሙ ፡
 ውስተ ፡ መጽሐፈ ፡ ገድሎሙ ፡
 ሀሎ ።²⁷

dati nel luogo ove i santi erano riuniti per effettuare la commemorazione della festa. Accerchiarono la folla di santi, devastarono tutti i campi in cui erano giunti, ammassarono i santi e da quel luogo in cui erano imprigionati, nel convento chiamato Qəfrəya, li condussero tutti insieme dal re. Quanto a ciò che fu fatto loro, si trova (scritto) nel libro del loro agone spirituale.

Anche nel caso di Qəfrəya °Urä Mäsqäl dunque, benché ricettacolo di un testo presuntamente controverso, emergerebbe in pieno XV sec. una posizione fedele all'autorità di Zär^a Ya^cqob nella sua campagna anti-stefanita.

In conclusione, la tesi che reclama l'esistenza di una correlazione speciale tra il *Pastore* in Etiopia e l'ordine stefanita non pare corroborata dalle nuove evidenze. Il nome di Erma circolava tanto negli ambienti stefaniti quanto, poco più a nord-ovest, in quelli eustaziani, e ad ogni modo connessi con il potere centrale. Non si vuole mettere in discussione che il cenobio stefanita sia stato un terreno fertile di ricezione del messaggio ermiano: lo suffragano senza incertezze le due copie quasi contemporanee dell'opera. È il rapporto *esclusivo* tra il *Pastore* di Erma e il convento di Gundä Gunde che esce indebolito dai risultati dei recenti scavi filologici. Pertanto, in presenza di un quadro più complesso, ipotesi alternative circa la parabola discendente del *Pastore* non possono essere rigettate.

3. – *I fattori di un declino irreversibile*

Nonostante le acquisizioni degli ultimi anni, ricapitolare la storia del *Pastore* in Etiopia è possibile in modo ancora necessariamente approssimativo. È presumibile che sin dall'età aksumita il testo godesse di una circolazione piuttosto limitata. Tale circolazione si sovrappose alle principali direttrici di diffusione dei manoscritti da nord a sud in contesti storici inattuabili o scarsamente attuabili dalla critica moderna. Le attestazioni settentrionali alludono a una

²⁷ Conti Rossini, 1910a, vol. 56, pp. 30-31 (testo), e vol. 57, pp. 28-29 (traduzione). Si veda anche Nosnitsin, 2013b, pp. 83ss.

presenza antichissima del testo nell’area del regno di Aksum. Ciò è vero in particolare per Qəfrəya ʿUrä Mäsqäl, che vanta nella propria collezione libraria legami con la più antica eredità letteraria, certificati dalla straordinaria trasmissione della «Collezione aksumita». Tali legami potrebbero sottintendere una presenza molto precoce del *Pastore*.

L’inventario di Betä Golgota ci informa che al tempo della dinastia Zag^we (ma anche in questo caso si tratta di speculazione poiché non conosciamo tempi e modi di diffusione) il *Pastore* seguì l’espansione del regno verso meridione. Fu forse nel corso di questo viaggio verso le aree a sud del Təgray che esso fece tappa sulle montagne del Täm̄ben.

Diretrici di propagazione sono rintracciabili con più precisione nel Trecento. In questo secolo, lo stesso in cui l’opera era letta con attenzione dall’«Ortodosso», essa è attestata nelle due aree laterali di espansione. A sud-ovest il testo era copiato negli insediamenti monastici insulari di Tana Qirqos e di Kəbran Gäbrəʿel, quest’ultimo fondato secondo la tradizione nella prima metà del secolo da Zäyohännəs. A nord Erma raggiunse Däbrä Maryam Qohayn, fondato da Absadi nel 1374. Tutti e tre i siti ospitano collezioni monastiche illustri ed estese, generalmente di svariate decine di manoscritti. Ciò indicherebbe che solo i grandi *scriptoria* potevano o erano interessati a garantire l’accesso tra i propri beni librari a un’opera minoritaria come il *Pastore*.

Nel Təgray orientale il libro giunse, in un periodo imprecisato, a Gundä Gunde. Di Gundä Gunde, la cui storia più antica non è nota, è stato messo in luce più volte il carattere fortemente conservativo: il convento, diversamente da altri siti, non riceveva i manoscritti per donazione ma provvedeva al rinnovamento del proprio fondo in modo pressoché autonomo. In assenza di interferenze esterne e in virtù di un controllo diretto sulle opere copiate, lo *scriptorium* stefanita poté garantire prolungata fortuna a testi antichi, altrove ritenuti obsoleti.²⁸ La collezione di Gundä Gunde appare, almeno per il periodo in questione, arcaizzante più che arcaica. È significativo che oggi non vi siano più copie del *Pastore* nel sito. L’estinzione del testo, avvenuta in tempi relativamente recenti, può essere imputata a fattori specifici come l’espropriazione da parte degli studiosi europei, ma non sfugge che vi abbia concorso, non è chiaro quanto consapevolmente, un procedimento di parziale «normalizzazione» della composizione libraria del fondo.

²⁸ Come il *De Antichristo* ippoliteo. Lo stesso fattore spiegherebbe anche la sovrabbondanza di copie di determinati testi come i «Giubilei» (almeno quattro esemplari) e il «Libro del mistero» (tre esemplari), cfr. Erho, 2015, p. 103.

Per quanto riguarda l'area meridionale, la presenza del testo sulle rive del lago Ṭana ne segnò probabilmente l'espansione massima. L'assenza di attestazioni in Goḡgam e Šäwa, cristianizzate dalla fine del XIV sec. in poi, indicherebbe che all'epoca il suo utilizzo limitato ne aveva pregiudicato le opportunità di circolazione.²⁹ Una volta raggiunti i centri maggiori del sapere, il testo non si propagò ulteriormente su scala locale e anzi fronteggiò una progressiva e irreversibile contrazione.

Il declino è manifesto dopo il XV sec.: da questo periodo in poi, infatti, il *Pastore* non venne più copiato in contesti tradizionali né utilizzato come fonte per la stesura di composizioni letterarie locali. A innescare questa crisi irreversibile vi fu sicuramente il concorso di diversi fattori, che determinarono serie difficoltà di fruizione del testo sotto diversi aspetti. Tali fattori esigono valutazioni di tipo linguistico, codicologico, funzionale e politico.

(a) Assenza di revisione testuale. Il primo fattore alla base della parabola discendente fu probabilmente una certa opacità linguistica ereditata dalla *Vorlage* greca, cui si aggiunse l'impossibilità di modernizzare o rivedere il testo con apporti esterni dal mondo copto-arabo. L'assenza, in quest'ultimo, di una tradizione testuale parallela del *Pastore* ostò in modo decisivo alla creazione di un meccanismo di «doppia recensione», lo stesso che fu notoriamente alla base sia della revisione dei libri biblici sia della circolazione di versioni plurime di una stessa opera (cfr. cap. II, 1). Va anche precisato, a mitigare la presunta inutilizzabilità delle vecchie traduzioni tardoantiche, che l'argomento linguistico non è generalizzabile per l'eredità aksumita *tout court*, e va verificato di volta in volta per ogni singola traduzione dal greco. A latere infatti di testi resi del tutto o in parte inintelligibili dalle asperità linguistiche, esistono testi non canonici caratterizzati da una tradizione molto vitale, benché privi di *pendant* arabo.³⁰

(b) Deterioramento testuale. Altro fattore non insignificante fu l'insorgenza di guasti e corrottele, un fenomeno affatto normale in ogni trasmissione testuale

²⁹ Erho, 2015, p. 100.

³⁰ Come i «Giubilei» ed «Enoch», ancorché quest'ultimo abbia conosciuto una revisione nella cosiddetta famiglia β del XVII-XVIII secolo. In ogni caso difficilmente si può ignorare che l'età di Zärʾa Yaʿqob rappresentò uno spartiacque per la sopravvivenza di parte dell'antica eredità aksumita. La stessa tradizione enochica è ampiamente tributaria della politica emanata dallo *aše*: si consideri che a oggi è noto solo un testimone di età anteriore al Quattrocento, il ms. EMM 8400, il che rende le due tradizioni, quella enochica e quella ermiana, meno difformi di quanto non si creda per il periodo in questione (Erho, 2015, p. 101, n. 11).

ma nel nostro testo incoraggiata dalle caratteristiche stilistiche del testo e materiali del supporto. Da un lato il peculiare stile ripetitivo generò, al pari di tradizioni in altre lingue, frequenti salti per omeoteleuto. In aggiunta, come si è visto al cap. IV, una successione di guasti materiali si abbatté sui manoscritti del *Pastore* lungo l’intera storia della trasmissione, dall’archetipo ai testimoni noti, determinando difficoltà di lettura e oscurità interpretative.³¹ Sfigurato a ogni copiatura dalla proliferazione di omeoteleuti, mutilato a più riprese dal distacco di fogli e privo, come si è detto, di nuova e salutare linfa, lo *Herma* etiopico si sarebbe condannato a un progressivo deterioramento testuale, una condizione che ne avrebbe inibito agli occhi dei copisti la riproduzione su pergamena.

(c) Trasmissione singola. Non sappiamo con certezza con quali modalità il testo fosse veicolato fino al Trecento, ma i dati a disposizione non supportano l’ipotesi che esso fosse incluso in più ampie collezioni testuali o *corpora*.³² Il testo era copiato, almeno dal tardo Trecento e presumibilmente anche prima, singolarmente.³³ Ciò dipese sia dalla sua estensione, sia dall’assenza di opere associate a esso per autore o contenuto. È probabile che, in una «cultura del codice» come quella etiopica, la sopravvivenza e la propagazione di numerosi testi di età aksumita venne agevolata o garantita dall’organizzazione del sapere in più ampie sillogi: si pensi agli scritti patristici che trovarono prolungata ospitalità nel *Qerällos*, alle *passiones* di martiri stranieri raccolte sotto la bandiera del *Gädlä säma‘tat*, o ancora ai cicli letterari incentrati sui profeti Isaia o Geremia. Una conseguenza dell’isolamento del *Pastore* fu certamente un numero più ridotto di opportunità di circolazione.

³¹ L’inversione di un foglio in uno stadio archetipico della tradizione ha perturbato ovunque l’ordine del testo della *Similitudine* II, compromettendone la comprensione. Oltre a ciò, il ms. C ha due lacune testuali (*Vis.* I 1.3-4.2 e *Mand.* XII 5.3-*Sim.* I 1) dovute a perdita di più fogli in un suo antigrafo, e il ms. B lamenta la perdita di un intero quaderno collocato al centro del codice. A causa di queste lacune il testo di *Mand.* XII 5.3-6.3 è perduto ovunque, tranne che nel ms. A.

³² Ad eccezione del ms. A, che ospita altri due testi copiati probabilmente anch’essi da codici di Gundä Gunde (cfr. cap. IV, 2). Ma l’unione dei tre scritti è dovuta a motivi specifici e non vi è ragione di proiettarla indietro nel tempo: Antoine d’Abbadie, che commissionò l’esecuzione del ms. A, era interessato al maggior numero di testi gəʾəz a lui ignoti, ed è naturale supporre che egli li avesse fatti copiare in sequenza, sullo stesso supporto, indipendentemente dalla loro origine.

³³ Parlerebbero in tal senso anche gli inventari storici, che registrano *Herma* accanto a opere di volta in volta diverse (cfr. cap. V).

(d) Una funzione esautorata. Si può guardare a ogni collezione libraria, soprattutto quelle dei principali centri monastici, come un insieme più o meno organico di elementi funzionali alle pratiche rituali chiesastiche e alla vita della comunità. Evangelitari, innari, agiografie e trattati monastici guidano i vari aspetti, pubblici e privati, della vita dei membri della comunità. La prassi scrittoria e la riproduzione dei testi sono a loro volta funzionali alla preservazione di quegli strumenti in pergamena. Qual era dunque il ruolo del *Pastore* nelle collezioni librarie di appartenenza? Per quale motivo fu selezionato e copiato attraverso i secoli? Come si è visto nel cap. I, garante della popolarità del *Pastore* nel Mediterraneo tardoantico non fu la sconcertante cristologia, ma la sensibilità morale ermiana, incardinata sulla necessità della penitenza, l'accoglimento delle virtù e gli accenti sul digiuno e la preghiera. L'opera era apertamente apprezzata come manuale per i catecumeni da fonti autorevoli come Eusebio di Cesarea, Atanasio e Didimo, e con la medesima finalità essa fu probabilmente rivelata alle prime comunità cenobitiche dell'altopiano etioeritreo. Non è un caso che il *Pastore* sia attestato solo nelle biblioteche monastiche maggiori. La decisa valenza edificante del testo ne fece oggetto di letture catechetiche private e pubbliche, in modo analogo a quanto avveniva nel mondo ellenofono orientale. Questo ruolo didascalico sarebbe confermato, almeno per quanto riguarda il XIV-XV sec., dall'indole delle allusioni e citazioni basate sul *Pastore*: esse non riguardano la teologia, ma si concentrano sul digiuno utile e sulle virtù etiche del santo cui è dedicata l'agiografia. Ma il *Pastore*, lo si è detto più volte, è un manuale dal genere sfuggente: gli insegnamenti morali, invero trasmessi in modo accorato e sincero, sono subordinati a una cornice narrativa fatta di visioni e simboli (l'anziana signora, la torre, le vergini, il pastore, il salice) presentati in modo non sempre organico. È possibile che, da un certo periodo in poi, alla persistenza del messaggio morale di Erma abbia ostato la concorrenza di altri testi focalizzati con maggior efficacia sulla prassi cristiana e monastica, come la ben più popolare triade dei *mäsahäftä mänäkosat*, i «libri dei monaci»: il *Filkäsyos*, «Filosso» di Mabbug, tradotto per iniziativa del metropolita *abba* Sälama alla metà del XIV sec.;³⁴ il *Mar Yəšhaq*, «Isacco» di Ninive, volto nel XV sec. e ben presto divenuto essenziale nell'educazione tradizionale del clero ortodosso etiopico; lo *Arägawi mänfäsawi*, il «Saggio spirituale» di Giovanni Saba, tradotto da ʿEnbaqom nel XVI secolo. È possibile che l'introduzione di nuovi testi

³⁴ Il *Filkäsyos* include sezioni consacrate alla preghiera e alla vigilanza (በእንተ ፡ ጸሎት ፡ ወትጋህ ፣), all'agone spirituale (ሥርዐተ ፡ ተጋድሎት ፣) e alla penitenza (ንሥሐ ፣), cfr. l'articolo in EAe, vol. II (2005), pp. 541a-542a (a c. di W. Witakowski).

dall’arabo tra il XIV e il XVI sec. abbia contribuito a marginalizzare ulteriormente il *Pastore* e a sancirne la obsolescenza.

(e) Nuove esigenze negli *scriptoria*. Si è già parlato dell’impatto culturale esercitato dalle politiche di Zär^a Ya^cqob. Per sua iniziativa, nuovi testi e libri vennero emanati e diffusi nelle principali istituzioni ecclesiastiche del tempo, e una selezione di opere di antica attestazione ricevette una felice spinta propulsiva. Il *Pastore* non fu incluso tra queste ultime, probabilmente a causa di alcuni dei motivi predetti e del fatto che esso non fu mai considerato pienamente canonico, neppure in Etiopia. Non sembra però emergere negli scritti del tempo alcuna aperta condanna verso la dottrina di Erma. È ammesso che tali perturbazioni di emanazione reale esercitarono negli *scriptoria* del regno cristiano un impatto profondo sulle prassi di copiatura, creando nuovi equilibri e irrigidendo la circolazione di parte della letteratura aksumita non canonica. Solo le aree tagliate fuori da queste dinamiche di propaganda culturale, come Gundä Gunde, continuarono a esemplare attivamente, a latere di produzioni locali, testi appartenenti alla letteratura arcaica.

(f) Indebolimento politico del nord. Infine, una causa aggiuntiva della crisi del *Pastore* potrebbe essere stata la crescente preminenza dei monasteri meridionali, come Däbrä Libanos nello Šäwa e Däbrä Ḥayq Ḥstifanos nel Wällo, nei quali il testo non sarebbe mai giunto.³⁵ L’assenza del *Pastore* a Däbrä Ḥayq è un dato che fa riflettere. Appare lecito domandarsi se il difetto di notizie dirette o indirette sull’opera presso il convento di Iyäsus Mo³a scaturisca dal fatto che di *Herma* non si sentì effettivamente mai parlare sulle rive del lago Ḥayq, o sia piuttosto dovuto piuttosto agli accidenti della tradizione o ancora alle insufficienti ricerche finora condotte. Non può infatti trascurarsi il ruolo di primo piano che tale monastero ebbe in qualità di «laboratorio» di una nuova cultura letteraria, sensibile alle rinnovate relazioni con Alessandria ma al tempo

³⁵ Erho, 2015, p. 101. Däbrä Ḥayq Ḥstifanos fu fondato nel 1248 da Iyäsus Mo³a. Gli 85 libri che alla sua morte passarono al monastero costituirono il nucleo primitivo della biblioteca monastica. Esso fu incrementato in misura minore dai successori di Iyäsus Mo³a, ovvero Zä³iyäsus, Zäkrəstos, Bäkimos (che fece dono dell’EMML 1763) e altri, fino a raggiungere nell’anno 1447/48 la somma di ben 202 unità. La storia del fondo è ricostruita grazie alle note aggiuntive trasmesse dal ms. EMML 1832 (Sergew Hable Selassie, 1992). In nessuno degli inventari di Däbrä Ḥayq è menzionato il *Pastore*. La EMML ha effettuato la microfilmatura di più di settanta codici nel monastero, ma i beni librari potrebbero ammontare, secondo la stima di Sergew Hable Selassie, a tre volte tanto (*Ibid.*, p. 258). Per quanto riguarda Däbrä Libanos, i codici microfilmati dal progetto EMML attendono ancora di essere catalogati.

stesso legata ai monumenti letterari di origine aksumita, come attesta la ben nota vicenda dell'EMML 1763.³⁶

³⁶ Bausi, 2006a, p. 538; *Id.*, 2006c, pp. 53-54.

Fenomeni linguistici e lessicali

1. – *Gəʿəz aksumita, gəʿəz aberrante*

Uno dei motivi di interesse della versione etiopica del *Pastore* risiede nel fatto che la combinazione di elementi storico-culturali intorno alla sua tradizione manoscritta (la relativa antichità dei codici in esame, l'assenza di revisioni condotte su una *Vorlage* araba in età post-aksumita, l'attitudine solitamente «quiescente» dei copisti nei confronti del testo) costituisce un terreno propizio alla ricerca dei fenomeni linguistici propri dello stadio più antico del *gəʿəz*, intendendo con questo termine sia le deviazioni morfologiche e sintattiche dalla norma riconosciuta, sia l'assetto ortografico di numerose forme. È allo stesso tempo ben evidente in chi scrive la scarsa opportunità di applicare *tout court* la dicitura di «*gəʿəz aksumita*» a una forma linguistica letteraria che, accanto a questi fenomeni, risulta certamente condizionata sia dalle strutture sintattiche del modello greco sia, nella forma in cui è offerta dalla tradizione sopravvissuta, dall'attività normalizzatrice e «levigatrice» dei successivi copisti.¹

Esaurita questa premessa, non sarà superfluo farne un'altra, di carattere più filologico: la mancanza di un approccio metodologico fondato e forse anche una percezione eccessivamente monolitica della lingua, saldamente rispettosa della grammatica canonica, hanno probabilmente incoraggiato gli editori di testi etiopici a considerare forme linguistiche «aberranti» come semplici sviste o guasti privi di dignità documentaria. Recenti spunti di riflessione hanno tuttavia contribuito a determinare una crescente consapevolezza nei con-

¹ L'effetto di sostrato della *Vorlage* greca è particolarmente marcato in alcune traduzioni, al punto da pregiudicare l'intelligibilità testuale e aver esercitato nella storia della tradizione un ruolo probabilmente non secondario per la sopravvivenza del testo stesso. È possibile, sul modello di altre tradizioni letterarie orientali, come quella siriana, che anche le traduzioni dal greco in etiopico abbiano progressivamente raggiunto un grado di letteralità pedestre («speculare» al testo sorgente) anche in conseguenza delle dispute cristologiche, cfr. Bausi, 2005a, p. 168; *Id.*, 2016b, p. 89. Sull'unitarietà dell'etiopico classico e l'adeguamento linguistico esercitato dai copisti si veda Lusini, 2009a, p. 11.

fronti di queste forme devianti e a delineare un quadro senz'altro più fluido.² Inattese conferme dell'estensione di questa fluidità linguistica possono venire proprio dall'esame degli apparati critici, di solito non molto frequentati: le varianti fonetiche, morfologiche, sintattiche e lessicali che per diversi motivi sono considerate da scartare, e vengono dunque esiliate in apparato, in qualche caso, purché non si tratti di manifesti errori, possono avere per la storia della lingua un valore documentario non inferiore a quelle accolte a testo. Uno scrutinio degli apparati non sarebbe forse infruttuoso nel riscattare ἄπαξ condannati alla dimenticanza, avere un quadro più chiaro (o al contrario meno semplicistico) della distribuzione di certi fenomeni, andare un po' più indietro dell'attività normalizzatrice dei copisti.

La consapevolezza di questi fenomeni linguistici di difficile valutazione è tanto più necessaria quanto più l'attività editoriale degli studiosi si concentra sui testi aksumiti, per i quali non vi è, con la sola straordinaria eccezione dei vangeli di Abba Gäräma, alcuna fonte su supporto morbido coeva del periodo in questione. Come è noto, infatti, pressoché tutta la documentazione manoscritta disponibile è di diversi secoli più tarda rispetto all'epoca in cui tali testi vennero composti (o meglio, finché non emergeranno evidenze di creazioni originali, tradotti in gəʕəz) e in cui il gəʕəz era effettivamente parlato, con tutte le implicazioni in termini di varietà diatopiche, diacroniche e diastratiche che una lingua viva potenzialmente presuppone. Come è stato evidenziato, ciò implica delle conseguenze che finora non sono state adeguatamente prese in considerazione: poiché tutta la tradizione letteraria gəʕəz (sia aksumita che post-aksumita) è trasmessa in una lingua diversa da quella degli scribi, dei lettori e in generale del contesto culturale del patrimonio manoscritto oggi a disposizione, secondo modalità di trasmissione tipiche dei testi classici greci e latini piuttosto che di quelli romanzi, la stessa distinzione tra ricostruzione «formale» e «sostanziale» viene a cadere.³ In altre parole, se per una variante di so-

² Si vedano in particolare Bausi, 2005a; e *Id.*, 2016b.

³ Bausi, 2016b, p. 85. È il bilinguismo culturale dell'Etiopia medievale che legittima la assimilazione dei testi gəʕəz alle scritture classiche. Con le parole di Gianfranco Contini: «[i]l metodo lachmanniano è di validità insomma integrale per le scritture in latino, greco, ebraico ecc., cioè in una lingua invariabile e intangibile come la *gramatica* dantesca. Vale solo per la sostanza dei testi volgari, non per la forma, cioè per la fonetica e per la morfologia, soggette a un'illimitata, e nemmeno di necessità organica, variabilità geografica e cronologica. [...] È una distinzione culturale di ambiente, comprensibile solo in un'epoca stilisticamente bilingue (un medio evo) dove una fase linguistica è addetta alla sacertà, un'altra al perenne adattamento di strumenti utili e illimitatamente appropriabili, non protetti, come si suol dire, dalla proprietà letteraria» (Contini, 1986, p. 38).

stanza possiamo sempre e comunque appellarci al verdetto degli accertamenti stemmatici, è lecito domandarsi quanto può ritenersi fededeigno per la ricostruzione formale il testimone che si vuole più prossimo all'originale (quello in cui dovrebbe riverberarsi la cosiddetta «verosimiglianza documentaria di luogo e di tempo»⁴, se non solo esso è distante svariati secoli dall'originale ma appartiene anche a un contesto scrittorio caratterizzato da bilinguismo tra idioma scritto e idioma parlato. Su questo argomento si tornerà al par. 4.

Nelle pagine seguenti è offerta una rassegna di peculiarità e deviazioni dalla norma grammaticale per le quali il testo del *Pastore* offre esempi significativi. Per ogni fenomeno sono presentate in primo luogo le attestazioni nei testi finora pubblicati o in codici ancora scarsamente esplorati (come il poco studiato omeliario di Tana Qirqos, il ms. EMMML 8509), quindi nei testimoni del *Pastore*. Di quest'ultimo sono state incluse tutte le occorrenze: sia quelle che, nell'opinione di chi scrive, sarebbero meritevoli di essere accolte a testo, quantomeno come ipotesi di lavoro a partire dalle condizioni documentarie attuali, sia quelle presumibilmente secondarie perché erronee oppure non sufficientemente corroborate dalla tradizione al punto da imporsi sulla rappresentazione tradizionale. Questo modo di procedere potrebbe generare nel lettore una impressione di caotica proteiformità, dal momento che una stessa forma anomala è reputata, a seconda del grado di convergenza dell'evidenza manoscritta, ora da accogliere ora da scartare. Modalità operative alternative non sono però esenti da rischi più seri: normalizzare infatti, in nome di un «razionalismo paleontologico», tutte le attestazioni plurime sulla base della regola canonica,⁵ o viceversa accogliere indiscriminatamente tutte le peculiarità presenti anche solo in un manoscritto, determinerebbe una falsificazione ancor meno legittima dell'evidenza testuale. È sempre bene ricordare in proposito che l'edizione critica intende restituire la fase più antica *ricostruibile* del testo a partire dai dati a disposizione. Non sarà fuori luogo riproporre in questa sede una riflessione espressa da Alberto Varvaro a proposito delle varianti di forma con fondata presunzione di antichità, ma applicabile anche alle altre anomalie dalla controversa autenticità: «poiché molto spesso si può rimanere in dubbio, in mancanza di autografi, se le forme linguistiche che accogliamo a testo in ragione dell'analisi della tradizione e alla scelta del manoscritto di base risal-

⁴ Contini, 1986, p. 39.

⁵ Non ci si riferisce qui alla ovvia normalizzazione ortografica di taluni gruppi di consonanti (laringali e sibilanti) secondo lo standard ricostruito su base etimologica da August Dillmann, ma a quei fenomeni formali, naturalmente espressi anche mediante varianti ortografiche, che presuppongono a loro volta fenomeni linguistici, come quelli descritti nelle seguenti pagine.

gano effettivamente all'autore, sarebbe meglio che, quando le usiamo come documenti linguistici, esse venissero sempre attribuite al testimone che le contiene effettivamente piuttosto che all'inattingibile originale»⁶.

2. – *Caratteristiche linguistiche devianti*

2. a. – Mancato accusativo

L'assenza della terminazione *-ä* ha come effetto la neutralizzazione tra l'accusativo e il nominativo. Il fenomeno, di per sé morfologico, si riflette ovviamente nell'ortografia, e anzi potrebbe essere illuminato, almeno per alcune coppie di grafemi, da considerazioni paleografiche. Il vocabolo **ወንጌል ፤**, «vangelo» è invariabile nel testo della *Traditio apostolica* e della «lista di apostoli e discepoli», ambedue appartenenti alla «Collezione askumita». ⁷ Nella «Storia dell'episcopato di Alessandria», anch'essa parte della medesima silloge, si leggono i seguenti costrutti: **ወከመዝ ፤ ይሠይሙ ፤ ለሙ ፤ ኢጲስቆጶስ ፤**, «e così lo nomineranno loro vescovo»; **ዘንተ ፤ ግብር ፤ ገቢር ፤**, «avendo compiuto questa azione»; ⁹ **ኢይከውን ፤ በዊእ ፤ መኑሂ ፤ ይግባር ፤** (sic) **ሂመታት ፤**, «non è possibile ad alcuno entrare ed effettuare ordinazioni»; ¹⁰ **ወዘንተ ፤ ኩሉ ፤ ኢሐለይክ ፤**, «non hai pensato a tutto ciò»; ¹¹ **ነሂኦ ፤ እንከ ፤ ዘንተ ፤ መጽሐፍ ፤**, «avendo dunque ricevuto questa lettera»; ¹² **ለእለ ፤ ርቲዕ ፤ ይሔልዩ ፤**, «per coloro che pensano rettamente»; ¹³ Mancati accusativi sono documentati anche in diversi testi presenti nel ms. EMMML 8509. ¹⁴ Nel testo degli *Acta Petri Alexandrini* ¹⁵

⁶ Varvaro, 2012, p. 92.

⁷ Nella *Traditio apostolica* con dislocazione a sinistra del complemento oggetto: **ወከመዝ ፤ ወንጌል ፤ ያስምዑ ፤**, «e così facciano udire il Vangelo» (Bausi, 2011, p. 40, § 20.2). Per la «lista di apostoli e discepoli» (§§ 2, 8, 9, 10, 11) si veda Bausi, 2012, p. 50.

⁸ Bausi–Camplani, 2016, p. 266, § 2.

⁹ *Ibid.*, p. 280, § 26.

¹⁰ *Ibid.*, p. 284, § 35.

¹¹ *Ibid.*, p. 288, § 44.

¹² *Ibid.*, p. 290, § 48.

¹³ *Ibid.*, p. 298, § 73. L'accusativo omissivo è avverbiale. Da notare la grafia **ይሔልዩ ፤** con prefisso dell'imperfetto al sesto ordine anziché al primo, cfr. *infra* al par. 2. e.

¹⁴ Il manoscritto, appartenente al fondo più antico della collezione di Ṭana Qirqos, fu reso noto per la prima volta da Sergew Hable Selassie (Sergew Hable-Selassie, 1987), il quale ne presentò le peculiarità paleografiche e fornì una lista delle omelie contenute nel codice, 57 rispetto alle 86 del ben più noto omeliario di Ḥayq ʾĪstīfanos (ms. EMMML 1763), ma in origine in numero presumibilmente maggiore dato lo stato difettivo del manoscritto. La datazione del

(ff. 21^{rb}-22^{rb}) si apprezzano le seguenti forme linguistiche: **ሢመ ፡ አንዮኛስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፣** «nominò vescovo Aniano»;¹⁶ **ወመሀሮሙ ፡ ዝንቱ ፡ ስርዓት ፣** «die-de loro questo ordinamento»;¹⁷ **ሢመ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፡ ፶ወ፭**, «nominò 55 vescovi» (da notare anche la grafia con **ጲ**, non infrequente nel testo in questione),¹⁸ e **ወእለ ፡ ሢመ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፣** «e coloro che nominò vescovi». ¹⁹ Nel

manoscritto, improbabilmente collocata nella scheda del microfilm al X sec. e da Sergew Hable Selassie tra la fine dell'XI e gli inizi del XII sec. (*Ibid.*, p. 23), è rettificata da Gianfranco Fiaccadori al XIV sec., forse entro la prima metà (Fiaccadori, 1992, p. 150), sebbene alcune delle caratteristiche paleografiche suffraghino un'età più antica, certamente anteriore al congenere EMMML 1763 (Nosnitsin, 2016, p. 98). All'atto della microfilmatura, avvenuta nel 1978 CE (ossia tra aprile e giugno 1986), il codice contava 172 fogli. Riporto per esteso una recente nota di Denis Nosnitsin, che fornisce il quadro più aggiornato sullo stato del codice: «According to the information from the Hill Monastic Microfilm Library, the microfilm was not digitised due to its extremely poor condition. Today, it can only be viewed in the National Library and Archives Agency (Addis Abäba). The quality of the pictures is, indeed, very poor and the text is hardly readable, primarily because of the obviously deprecate condition of the manuscript. Half-destroyed already by the time of microfilming (1978?), it is possibly in even worse condition or lost today (not seen in December 1997 – January 1998 by a scholar visiting the site [...]). According to the “metadata sheet”, the dimensions of the manuscript were 40.5 x 30.5 cm (?); the name of the donor is indicated, but unintelligible. As the author, “Rätu’a Haymanot” is mentioned. The manuscript remains little known; the fact that it was not used in the seminal work by Uhlig (1988) can be explained by the poor accessibility of the material» (Nosnitsin, 2012, p. 30, n. 38). Il manoscritto sembrerebbe trovarsi, almeno fino allo scorso anno, nella sua collocazione originaria. Devo questa informazione a Rafal Zarzeczny, che ringrazio per averla condivisa con me.

¹⁵ Testo pubblicato da Getatchew Haile, 1980, sulla base del ms. EMMML 1763, ff. 79^v-80^v. Il testo è ora edito, con integrazione delle varianti del ms. EMMML 8509 ed Ethio-SPaRe UM-037, in Bausi–Camplani, 2016 in apparato alla «Storia dell'episcopato di Alessandria», che degli *Acta Petri* è la fonte, cfr. cap. II, 1.

¹⁶ Bausi–Camplani, 2016, p. 266. L'EMML 1763 e l'UM-037 leggono **ሢመ ፡ አንዮኛስ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፣** con marca dell'accusativo dopo il nome del vescovo. La frase scaturisce da una ristrutturazione in cima alla tradizione degli *Acta Petri Alexandrini*, poiché nella «Storia dell'episcopato di Alessandria», trådita dal solo ms. UM-039, manca il riferimento ad Aniano (*Ibid.*, p. 266).

¹⁷ Bausi–Camplani, 2016, p. 266. L'EMML 1763 legge, con il consueto maggior grado di sorveglianza linguistica, **ወመሀሮሙ ፡ ዝንቱ ፡ ሥርዓተ ፣** con entrambi gli elementi in accusativo; l'UM-037 legge **ወመሀሮሙ ፡ ዝንቱ ፡ ሥርዓት ፣** con accusativo al solo primo elemento. La «Storia dell'episcopato di Alessandria» riporta **ወመሀሮሙ ፡ ዛቲ ፡ ሥርዓተ ፣** (*Ibid.*, p. 266).

¹⁸ Bausi–Camplani, 2016, p. 274. L'EMML 1763 e l'UM-037 leggono **ወሢመ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳት ፡ ፶ወ፭ ፣** con terminazione dell'accusativo. La «Storia dell'episcopato di Alessandria» riporta **ወሢመ ፡ ኤጲስቆጶሳት ፡ ፶፭ ፣** senza accusativo (*Ibid.*, p. 274).

¹⁹ Bausi–Camplani, 2016, p. 274. Al pari della precedente attestazione, l'EMML 1763 (f. 80^{ra}) e l'UM-037 (f. 126^{vb}) normalizzano in **ወእለ ፡ ሢመ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶሳተ ፣** (così sembra leggersi

successivo testo dell'omelia *De Frumentio*²⁰ (ff. 22^{rb}-23^{rb}) si incontrano: **ወከመ ፡ ረከበ ፡ ሞገሥ ፡ በጎበ ፡ ንጉሥ ፡**, «e di come trovò favore presso il re»,²¹ e **ከመ ፡ ይሲም ፡ ጳጳሳት ፡**, «[chiese ad Atanasio] di nominare vescovi». ²² È evidente la preferenza nel copista dell'EMML 8509, o forse la sua indole conservativa se si tiene in considerazione che gli *Acta Petri* originano in massima parte da un estratto della antichissima «Storia dell'episcopato di Alessandria», del costruito in nominativo per esprimere il complemento predicativo del soggetto dopo il verbo **ሢመ ፡**, «nominare».

Ulteriori esempi sono stati recentemente messi in luce in un foglio appartenente a un codice pergameneo molto antico preservato ad Ag^wāza Däbrä Šāhl (Gär^calta, Təgray) e contenente canti in onore di *abba* Gärīma.²³ Nel foglio, caratterizzato da numerose e peculiari deviazioni ortografiche e scambi tra gli ordini vocalici, si segnala **ሰርከ ፡ የአርር ፡ ገራሁቱ ፡**, «mietete i capi la sera» (tre volte),²⁴ e **ርእየ ፡ ሕመሙ ፡ ወተገገሠ ፡ መራቅ ፡**, «vide la sua sofferenza e sopportò lo sputo». ²⁵

Nella versione etiopica del *Pastore di Erma* si ha una larga messe di mancati accusativi. Essi, come mostra il seguente elenco, appartengono a tipologie diverse:

1) Mancati accusativi prima di un pronome suffisso. Occorrenze del genere sono relativamente frequenti ed erano già note ad August Dillmann, il quale scriveva: «even before other Suffixes than **የ**, it happens occasionally that the *a*

in entrambi i codici, non **ት ፡**, come stampano le edizioni correnti). La «Storia dell'episcopato di Alessandria» ha, come l'EMML 8509, **ወእለ ፡ ሢመ ፡ ኢኢስቆጳሳት ፡** senza accusativo (*Ibid.*, p. 274).

²⁰ Testo pubblicato da Getatchew Haile, 1979*b*, sulla base del ms. EMML 1763, ff. 84v-86r. Non è possibile stabilire quando venne composta l'omelia, ma si può ritenere su fondate basi filologiche che il materiale narrativo in essa rielaborato appartenga a un fondo aksumita, cfr. Villa, 2017.

²¹ L'EMML 1763 legge invece **ወከመ ፡ ረከበ ፡ ሞገስ ፡ በጎበ ፡ ንጉሥ ፡**, Getatchew Haile, 1979*b*, p. 315, l. 14.

²² Accusativo regolare nell'EMML 1763: **ከመ ፡ ይሢም ፡ ጳጳሳተ ፡**, Getatchew Haile, 1979*b*, p. 315, l. 16.

²³ Nosnitsin, 2016. Il materiale, in condizioni di conservazione non buone, è senz'altro pre-trecentesco. Esso contiene canti in onore di diversi individui tra cui, oltre a Gärīma, *abba* Yoḥanni (Nosnitsin, 2018).

²⁴ *Recto*, col. *a*, ll. 7-8 e *recto*, col. *b*, ll. 9 e 19 (Nosnitsin, 2016, p. 88). La lezione corretta è **ገራሁቱ ፡**.

²⁵ *Recto*, col. *a*, ll. 14-16 (*Ibid.*, p. 88). Il testo corretto dovrebbe essere **ርእየ ፡ ሕማሞ ፡ ወተገገሠ ፡ ምራቅ ፡**.

of the Accusative gives way to a binding vowel» corredando l'osservazione con una casistica di esempi.²⁶ Nel *Pastore*:

Vis. I 1.5: A አሰተዋዲክ ፡ ኅጢአትክ ፣ «per accusarti del tuo peccato».

Vis. III 8.9: ABC ከመ ፣ ተሐድሱ ፣ መንፈስከመ ፣ «affinché rinnoviate il vostro spirito».

Vis. III 9.9: ABC ኢትህጉሉ ፣ ሕይወትክመ ፣ «di non perdere la vostra vita».

Vis. III 11.3: AB ወታገብኡ ፣ ርእስክመ ፣ «riconsegnate voi stessi».

Vis. III 12.3: ABC ወርእዮ ፣ እግዚአብሔር ፣ ትዕግሥትክመ ፣ «avendo visto Dio la vostra continenza».

Vis. IV 2.5: AB ለእመ ፣ አንጻሕክመ ፣ ልብክመ ፣ «se avrete purificato il vostro cuore».

Vis. V 7: AB እንዘ ፣ ታነጽሑ ፣ ልብክመ ፣ «purificando il vostro cuore».

Vis. V 7: BC ወወሰክመ ፣ ኅጢአትክመ ፣ «avrete accumulato i vostri peccati».

Mand. IV 1.1: ABC ወእመሰ ፣ ብእሲትክ ፣ ዳእመ ፣ ኅለይክ ፣ «se avrai pensato solamente alla tua compagna».

Mand. IV 3.1: BC እደግም ፣ ትሰእሎትክ ፣ «continuerò a interrogarti».

Mand. VI 1.1: ABC እንዘ ፣ ታነጽሕ ፣ ርእስክ ፣ «mentre purifichi te stesso».

Mand. VIII 10: C መሀክ ፣ ነፍስክ ፣ «sii clemente verso la tua anima».

Mand. IX 4: AB አንጽሕ ፣ ልብክ ፣ «purifica il tuo cuore».

Mand. IX 7: A አጎንደዩ ፣ ውሂቦትክ ፣ «avrà tardato a concederti».

Mand. IX 8: B ርእስክ ፣ ሔስክ ፣ «avrà biasimato te stesso».

Mand. X 3.4: la frase አንጽሕ ፣ እንክ ፣ ርእስክ ፣ «purifica dunque te stesso» (cfr. greco καθάρτισον οὖν σεαυτὸν),²⁷ tramandata da C con il pronome riflessivo ርእስክ ፣ privo della marca dell'accusativo, corrisponde ad A አንጽሕ ፣ እንክ ፣ ልብክ ፣ e B አንጽሕ ፣ እንክ ፣ ልብክ ፣ «purifica dunque il tuo cuore». Sembra plausibile ipotizzare che ርእስክ ፣ sia stato interpolato in ልብክ ፣ nel subarchetipo di AB e che A abbia successivamente rimosso il mancato accusativo rettificandolo in ልብክ ፣.

Mand. XII 6.2, due volte: A (qui *codex unicus*) ኅጢአትክመ ፣ «il vostro peccato».

A questi si può aggiungere il mancato accusativo prima di un avverbio in posizione enclitica in *Vis.* III 12.3: AC ወባዕድኒ ፣ ይነግረክመ ፣ «altro ancora vi

²⁶ Dillmann, 1907, p. 355, § 154.b.a. Stesso fenomeno descritto anche in Dillmann, 1907, p. 323, § 143.2: «[f]inally, when Suffix Pronouns are attached to the Accusative, the Accusative-marking, in certain cases, gets lost».

²⁷ Leutzsch, 1998, p. 228.

annuncerà». Da notare che si tratta dello stesso contesto (particella **-ኒ** e dislocazione a sinistra del complemento oggetto rispetto al verbo) di un mancato accusativo registrato negli *Acta Phileae*: **ሀገርኒ ፣ ትክል ፣ ሲስዮ ፣** «puoi nutrire anche un paese».²⁸

2) Accusativo marcato solo al primo elemento di una sequenza di complementi oggetti. Così si esprimeva August Dillmann in proposito: «when the Accusative-construction is continued through several members of a sentence, it is now and then parted with in the later members, after the Accusative has been indicated in the first member of the series, or in the opening members».²⁹ Nel *Pastore* si incontra la seguente serie di attestazioni:

Vis. I 1.8: AB (C è lacunoso) **ኅለዩ ፣ ፍትወተ ፣ እኪት ፣** «ha pensato a un desiderio malvagio».

Vis. I 1.9: AB (C è lacunoso) **ወይሣህል ፣ ኩሎ ፣ ቤትከ ፣** «perdonerà tutta la tua casa».

Vis. I 2.4: AB (C è lacunoso) **ምሉእ ፣ ይውሀተ ፣ ዐቢይ ፣** «colmo di grande mitezza».

Mand. III 4: BC **ሠናዩ ፣ ወጽድቅ ፣ ትኄሊ ፣** «pensi in modo buono e giusto».

Mand. IX 11: ABC **ባቲ ፣ ኅይለ ፣ ዐቢይ ፣** «possiede una grande forza».

Mand. XII 2.2: AC **አልሶሙ ፣ ምግባረ ፣ ሠናይ ፣** «non appartiene a loro un buon operato».

Mand. XII 3.1: AB **ግበር ፣ ጽድቀ ፣ ወርትዐ ፣ [...]** **ወሃይማኖት ፣ ወየውሀት ፣** «metti in pratica la giustizia, la rettitudine, [...] la fede e la mitezza».

La frase ricostruita secondo la norma classica come **አእትት ፣ እምኔከ ፣ ኩሎ ፣ ፈትወተ ፣ እኪተ ፣** «allontana da te ogni desiderio malvagio» (*Mand.* XII 1.1, greco ἄρον ἂπὸ σεαυτοῦ πᾶσαν ἐπιθυμίαν πονηράν)³⁰ è particolarmente rappresentativa perché paradigmatica delle difficoltà ricostruttive che si incontrano in una tradizione che, oltre che disseminata da possibili deviazioni morfologiche, è anche marcatamente binaria. Dei tre accusativi qui proposti, infatti, solo il primo è pacifico, mentre il secondo è espresso solo da AB (che hanno rispettivamente **አእት ፣ ኩሎ ፣ ፍትወተ ፣ ወእኪይት ፣** «remove omnem cupiditatem et malitiam» nell'edizione d'Abbadie,³¹ e **አእትት ፣ እምኔከ ፣ ኩሎ ፣ ፍትወተ ፣ ወእኪተ ፣** «allontana da te ogni desiderio e malvagità») e il terzo

²⁸ Bausi, 2002, p. 36, § 41.

²⁹ Dillmann, 1907, p. 323, § 143.1.

³⁰ Leutsch, 1998, p. 234.

³¹ D'Abbadie, 1860, p. 141.

unicamente da C (che legge አእትት ፡ እምኔክ ፡ ኩሎ ፡ ፍትወት ፡ እኪተ ፡). Il rischio è che, non potendosi dirimere la questione secondo i criteri stemmatici, il ricorso ai criteri interni inneschi una circolarità nella prassi ecdotica.

3) Accusativo marcato solo al secondo elemento di una sequenza di complementi oggetti. Un esempio dalla «Cronaca di ፊAmdä Şəyon» እንዘ ፡ ንትአ መን ፡ አበ ፡ ረዳኤ ፡ ወወልደ ፡ ናዛዜ ፡ መንፈስ ፡ ቅዱስ ፡ መራሄ ፡, «avendo fede nel Padre che aiuta, nel Figlio che consola e nello Spirito Santo che guida» era stato ricostruito ed escusso come *lectio difficilior* dall'editore Paolo Marrassini.³² In *Mand.* V 2.3 il testo archetipico può ricostruirsi come ምስለ ፡ እለ ፡ ቦሙ ፡ ሃይማኖት ፡ ፍጽምተ ፡, «con coloro che hanno una fede perfetta»: il mancato accusativo ሃይማኖት ፡ è confermato da AC, ፍጽምተ ፡ da BC. In questo passo la forma presumibilmente originaria coinciderebbe con la testimonianza del codice più antico C. Di converso, B regolarizza entrambe le lezioni sull'accusativo ምስለ ፡ እለ ፡ ቦሙ ፡ ሃይማኖተ ፡ ፍጽምተ ፡, e il *recentior* A entrambe sul nominativo ምስለ ፡ እለ ፡ ቦሙ ፡ ሃይማኖት ፡ ፍጽምት ፡, probabilmente con l'intento di ricomporre, con espedienti o soluzioni opposte, quella che doveva apparire come una intollerabile disarmonia dell'antigrafo comune ad AB. Significativamente, la normalizzazione all'accusativo nel testimone quattrocentesco e al nominativo in quello ottocentesco è in sintonia con la presunta evoluzione storica della lingua: si nota infatti che il costruito in accusativo dopo ቦ ፡, così come dopo አልቦ ፡ e አኮ ፡, tende a scomparire nei testi e nei manoscritti dal XVII sec. in poi.³³

4) Mancato accusativo prima di ዘ-. L'opportunità di omettere la terminazione dell'accusativo, se richiesta dalla sintassi, prima di un nesso genitivale era già chiaramente contemplata da Dillmann: «when the Accusative is definitely determined by means of a word introduced by ዘ, whether this be a mark of the Genitive, or the Relative, the form of the Accusative-relation may on that account be renounced»³⁴. Esempi:

Vis. II 1.1: AC ወወሰደኒ ፡ ገዝ፡ ገብራር ፡ ዘዓም ፡, «mi condusse in quello [stesso] luogo dell'anno [precedente]».

Vis. III 1.4: A ርኢኩ ፡ መንበር ፡ ዘቃርነ ፡ ኖኔ ፡, «vidi un seggio d'avorio».

Vis. IV 1.6: C ቃል ፡ ዘሰማዕኩ ፡, «la voce che avevo udito».

³² Marrassini, 1993, pp. 21, 50 l. 6; e *Id.*, 1996, p. 377.

³³ Tedros Abraha, 2004, p. 244; e *Id.*, 2012a, p. 43.

³⁴ Dillmann, 1907, p. 323, § 143.2. Lo studioso tedesco proseguiva spiegando il fenomeno come conseguenza dell'attrazione esercitata dal pronome relativo (e per estensione dall'omografia *nota genitivi*) nei confronti del nome in accusativo.

Mand. III 2: BC ነሥኡ ፡ መንፈስ ፡ ዘይሔሱ ፡, «hanno ricevuto uno spirito che non mente».

Mand. IV 2.2: BC እኩይ ፡ ዘገብረ ፡, «il male che ha compiuto».

Mand. XI 1: C ወከርአየኒ ፡ ዕደው ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡, «mi mostrò uomini che sedevano». Da notare che il complemento oggetto è seguito da una proposizione relativa introdotta da እለ ፡, il che rende questa occorrenza assimilabile agli esempi sopradetti di mancato accusativo prima di ዘ-.

5) Mancato accusativo per dislocazione a sinistra rispetto al verbo. Il complemento oggetto è occasionalmente privo della terminazione dello accusativo allorché è anteposto al verbo.

Mand. IX 1: AC mancato accusativo avverbiale in ብዙኅ ፡ አበስኩ ፡, «ho peccato molto».

Mand. X 2.4: ABC እኩይ ፡ ይገብር ፡, «compie il male» oppure «agisce in malo modo». La dislocazione non è imputabile al sostrato della *Vorlage*.³⁵

Mand. X 2.6: ABC ሐዘን ፡ ኢይክል ፡, «non sopporta la tristezza», cfr. greco ταύτην λύπην οὐχ ὑποφέρει.³⁶

Mand. X 3.2: BC ኅጢአት ፡ ገብረ ፡, «ha compiuto un peccato», cfr. greco ἀνομίαν ἐργάζεται.³⁷

Mand. XII 1.1: ABC ወእምከመ ፡ ጽድቅ ፡ አፍቀርከ ፡, «se avrai amato la giustizia».³⁸

Mand. XII 2.3: C ሞት ፡ ይመውቱ ፡, «troveranno la morte». Il greco ha il semplice verbo ἀποθανοῦνται.³⁹

6) Altri mancati accusativi:

Vis. I 3.4: AB ፈጠረ ፡ ዓለም ፡, «ha creato il mondo».

Vis. II 2.3: ABC ወትረኩብ ፡ ሣህል ፡, «ella troverà compassione».

Vis. III 1.2: BC ሞገስ ፡ ግዳም ፡, «esci in un luogo selvatico».

Mand. IV 1.11: AC ኢይቦቦመ ፡ ምክንያት ፡, «non darò loro l'occasione».

Mand. X 2.5: ABC አእትት ፡ እምኔከ ፡ መዐት ፡ (BC) ወሐዘን ፡, «allontana da te l'ira e la tristezza».

Mand. XI 2: AC ወዘመ ፡ ይፈትወ ፡ እኪት ፡, «e nel modo in cui desiderano il male».

³⁵ Il greco legge infatti ἔπραξε τὸ πονηρόν, cfr. Leutsch, 1998, p. 226.

³⁶ *Ibid.*, p. 226.

³⁷ *Ibid.*, p. 226.

³⁸ Leggermente diverso il testo greco, che legge qui: ἐνδεδυσμένος γὰρ τὴν ἐπιθυμίαν ταύτην, «se ti sarai rivestito di questo desiderio», *Ibid.*, p. 234.

³⁹ *Ibid.*, p. 236.

Mand. XI 9: AC ውእቱ ፡ ጊዜ ፣ «in quel momento» (omesso accusativo avverbiale).

Mand. XI 12: C በአይቱ ፡ ይነሥእ ፡ ዐሥብ ፣ «come riceve una remunerazione?».

7) Sintassi del verbo ኮነ ፣. La norma classica prevede l'uso dell'accusativo per esprimere il nome del predicato introdotto da ኮነ ፣, al pari dell'arabo **وَك**.⁴⁰ Così espone Dillmann nel *Lexicon*: «plerumque ad copulandum subjectum et praedicatum, quod ubi nomen (subst. vel adj.) est, in Acc. poni solet (quamquam passim Nominativus occurrit [...])». ⁴¹ La presenza di un costrutto al nominativo è spiegata come errore del copista o diverso valore semantico della frase, in cui a ኮነ ፣ è attribuito il senso di «venire ad esistere, sorgere, presentarsi». ⁴² Nella tradizione del *Pastore* si nota che generalmente i mss. AB prediligono l'accusativo e C il nominativo. Si considerino i seguenti esempi:

Vis. III 5.5: AB ኢይረክቡ ፡ (ኢረክብ ፡ B) ኅብ ፡ ይበውኡ ፡ ወይከውኑ ፡ ውፁአነ ፣ C ኢይረክቡ ፡ ኅብ ፡ ይበውእ ፡ ወይከውኑ ፡ ውፁአን ፣, «non troveranno dove entrare e saranno respinti».

Vis. III 6.6: AB ውእተ ፡ አሚረ ፡ ይከውኑ ፡ (ይከውኑ ፡ A) ብቀላን ፡ ለእግዚአብሔር ፣, C ውእተ ፡ አሚረ ፡ ይከውኑ ፡ ብቀላን ፡ ለእግዚአብሔር ፣, «quel giorno diventeranno utili a Dio».

Vis. III 8.4: AB ወዘተለዎን ፡ ለእሎንተ ፡ ብጹዐ ፡ ይከውን ፡ በሕይወቱ ፣, C ወዘተለዎን ፡ ዝንቱ ፡ ብፁዕ ፡ ይከውን ፡ በሕይወቱ ፣, «chi le avrà seguite [le virtù] sarà beato nella propria vita».

Mand. II 2: AB አንተ ፡ (አንታ ፡ A) ለሊክ ፡ ሐማዬ ፡ ትከውን ፡ ላዕለ ፡ (ለዕለ ፡ B) ቢጽክ ፡ (ቢጸክ ፡ B), C አንተ ፡ ለሊክ ፡ ሐማይ ፡ ትከውን ፡ ላዕለ ፡ ቢጽክ ፣, «tu stesso diventerai calunniatore contro il tuo compagno».

Mand. III 2: AB ወይከውኑ ፡ ውፁአነ ፡ እምእግዚአብሔር ፡ (ምእግዚአብሔር ፡ B), C ወይከውኑ ፡ ውፁአን ፡ እምእግዚአብሔር ፣, «e verranno esclusi da Dio».

La polarizzazione tra i due rami è violata in pochi casi: il nominativo predomina in *Vis.* IV 3.4: BC በከመ ፡ ወርቅ ፡ በእሳት ፡ ይንብርዎ ፡ ከመ ፡ ሥናይ ፡ ይኩን ፣, «come si determina con il fuoco se l'oro è buono»; *Mand.* III 2: BC ወይከውኑ ፡ ውፁአን ፡ እምኤሱ ፣, «e verranno esclusi da Lui [da Dio]»; *Mand.* VII 1: BC ወእንዝ ፡ ተዐቅብ ፡ ትእዛዞ ፡ ኩን ፡ ጽኑዕ ፡ በምግርክ ፣, «osservando i suoi pre-

⁴⁰ Dillmann, 1907, p. 441, § 177.

⁴¹ Dillmann, 1865, c. 863.

⁴² Dillmann, 1907, p. 442.

cetti sii forte nel tuo operato». L'accusativo è maggioritario in *Vis.* IV 3.4: ABC ወትከውኑ ፡ ብቀላዓነ ፡ (qui C ባቀላዓ ፡) ውስተ ፡ ሕንጻ ፡ ማኅፈድ ፡, «e diventerete utili nella costruzione della torre»; *Mand.* III 5: ABC ይትከሀል ፡ ይኩን ፡ እሙነ ፡ ገኩሂ ፡, «è possibile che anche ciò ti diventi degno di fede»; *Mand.* IV 3.6: ABC ከንቶ ፡ ይከውኖ ፡ ለውእቱ ፡ ብእሲ ፡, «sarà vano per quell'uomo»; *Mand.* X 1.4: ABC ያዐውሮሙ ፡ ዝተግባሮሙ ፡ ወይከውኑ ፡ ሙሱ ኣነ ፡, «queste preoccupazioni li accecano e divengono corrotti»; e probabilmente, se la lettura di C è corretta, anche in *Vis.* III 6.6: BC ኢትክል ፡ ርብዕተ ፡ ከዊነ ፡, «[la pietra tonda] non può diventare quadrata».

Un caso è degno di nota: in *Mand.* V 1.1-2 il nome del predicato anteposto alla copula è per due volte declinato al nominativo e poi, una terza volta, all'accusativo in tutti i testimoni: ABC መስተዐግሥ ፡ ኩን ፡ ወለባዌ ፡, «sii paziente e assennato» (corretto secondariamente in መስተዐግሥ ፡ in B) e ABC ወእምክመ ፡ መስተዐግሥ ፡ ኮንክ ፡ ንጹሐ ፡ ይከውን ፡, «se sarai stato paziente, [lo spirito santo che dimora su di te] diventerà puro».

2. b. – *Status constructus*

L'espressione dello *status constructus* mediante semplice giustapposizione dei termini è stata già segnalata, soprattutto in relazione a un preciso numero di vocaboli. Così è per ብሔር ፡, «terra, regione»; ሀገር ፡, «paese, città»; ምድር ፡, «terra»; ሕዝብ ፡, «popolo»; ልሳን ፡, «lingua»; ነገር ፡, «lingua, discorso» nel testo della «lista di apostoli e discepoli» preservato nel ms. Ethio-SPaRe UM-039.⁴³ Altri esempi dalla medesima collezione canonico-liturgica si trovano nella «Storia dell'episcopato di Alessandria» e nella *Traditio apostolica*,⁴⁴ e altri ancora negli *Acta Marci* e nel *Liber requiei*.⁴⁵ Una copiosa messe di casi si sorprende nel ms. EMML 8509, in particolare nel testo degli *Acta Petri Alexandrini*, alcuni dei quali già presenti nella «Storia dell'episcopato di Alessandria» (che degli *Acta Petri* è la fonte), e dell'omelia del *De Frumentio*. Negli *Acta Petri* si incontra ሞት ፡ ኤእስ ፡ ቆኢስ ፡, «la morte

⁴³ Bausi, 2012, p. 50.

⁴⁴ Nella «Storia dell'episcopato di Alessandria» si legge ብሔር ፡ ግብጽ ፡, «il paese di Egitto» (Bausi–Camplani, 2016, p. 280, § 26 e p. 294, § 57), ሰብእ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡, «gente della chiesa» (*Ibid.*, p. 280, § 30), ንኡስ ፡ ርእይ ፡, «piccolo d'aspetto» (*Ibid.*, p. 296, § 70). Nella *Traditio apostolica* si ha በእንተ ፡ መዋዕል ፡ <ሰ>ማዕያን ፡, «sul tempo degli uditori» (*Id.*, 2011, p. 38, § 17.0).

⁴⁵ Negli *Acta Marci* si incontra ሀገር ፡ እንጠጅሊስ ፡, «città di Pentapoli», ma solo nel ms. EMML 1763 (Lusini, 2009a, p. 31, § 2); nel *Liber requiei* si ha ለድንግል ፡ እግዚአብሔር ፡, «vergine di Dio», e ርቱዕ ፡ ልብ ፡, «retto di cuore», (Tedros Abraha, 2012b, p. 240). Per i mss. usati nella edizione del *Liber requiei*, cfr. *Ibid.*, p. 228.

del vescovo» (due volte);⁴⁶ **ሊቅ ፡ ጳጳሳት ፣** «l'arcivescovo» (tre volte);⁴⁷ **ወለሕዝብ ፡ ኢትዮጵያ ፣** «alla gente di Etiopia»;⁴⁸ **መዋዕል ፡ ጳጳስናሁ ፣** «al tempo del suo episcopato»;⁴⁹ **በመዋዕል ፡ ስድተ ፣** «al tempo della persecuzione»;⁵⁰ **በሕገ ፡ ቤት ፡ ክርስቲያን ፣** «nella legge della Chiesa»;⁵¹ **ውስተ ፡ ቤት ፡ እግዚአ ፡ ብሔር ፣** «la casa di Dio»;⁵² **ሊቅ ፡ ዝያቀናት ፣** «l'arcidiacono»;⁵³ **ብሔር ፡ ግብጽ ፣** «il paese di Egitto»;⁵⁴ **ውስተ ፡ መጽሐፍ ፡ ሕይወት ፣** «nel libro della vita»; e **ለዓለም ፡ ዓለም ፣** «nei secoli dei secoli».⁵⁵

⁴⁶ Bausi–Camplani, 2016, p. 266. Gli altri testimoni, ovvero l'EMML 1763 e l'UM-037 per gli *Acta Petri* e l'UM-039 per la «Storia dell'episcopato di Alessandria», leggono **ሞተ ፡ ኤጲስ ፡ ቆጶስ ፡ (ኤጲስቆጶስ** : nell'UM-039) in entrambe le attestazioni. La seconda occorrenza, a poca distanza dalla prima, è nell'EMML 8509 di lettura malcerta.

⁴⁷ Tutte e tre le occorrenze appartengono a rielaborazioni degli *Acta Petri* e non si trovano nella «Storia dell'episcopato». La terminazione dello stato costruito manca solo nell'EMML 8509 (due volte al f. 21^{va} e una volta al f. 22^{rb}).

⁴⁸ Costruzione irregolare soltanto nell'EMML 8509 (f. 21^{va}). Il passo manca nella «Storia dell'episcopato».

⁴⁹ *Ibid.*, p. 274. La costruzione anomala è condivisa anche dalla «Storia dell'episcopato di Alessandria», e ha dunque possibilità di essere arcaica. L'EMML 1763 e l'UM-037 hanno **መዋዕል ፡**

⁵⁰ *Ibid.*, p. 274. La «Storia dell'episcopato» ha piuttosto **በመዋዕሊሁ ፣** «al suo tempo [di Pietro]»; l'EMML 1763 e l'UM-037 hanno correttamente **በመዋዕል ፡ ስድት ፣**

⁵¹ *Ibid.*, pp. 278-279. La costruzione anomala è una *lectio singularis* dell'EMML 8509: sia la «Storia dell'episcopato» che gli altri testimoni degli *Acta Petri* hanno invariabilmente **በሕገ ፡ ክርስቲያን ፣** «nella legge cristiana». L'esempio è importante perché documenta in modo chiaro che, a latere di convergenze testuali tra l'EMML 8509 e il testo della «Storia dell'episcopato» quale si legge nel ms. UM-039 (convergenze significative, come il sopradetto **መዋዕል ፡ ጳጳስናሁ ፣** o poco più oltre **ብሔር ፡ ግብጽ ፣** perché presumibilmente arcaiche), una quantità non precisata di anomalie è senza dubbio sopravvenuta secondariamente nel corso della tradizione.

⁵² *Ibid.*, pp. 278-279. La terminazione dello stato costruito manca solo nell'EMML 8509. La «Storia dell'episcopato di Alessandria» legge **በቤተ ፡ ክርስቲያን ፣**

⁵³ *Ibid.*, p. 278. La terminazione dello stato costruito manca solo nell'EMML 8509. Circa la forma **ዝያቀናት ፡ (ዝያቆናት ፡** nell'UM-037 e nell'UM-039, e **ዲያቆናት ፡** nell'EMML 1763), si veda *infra* al par. 3.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 280. Significativamente, come nella «lista di apostoli e discepoli», anche qui il ms. UM-039 omette la marca dello stato costruito dopo **ብሔር ፡** L'EMML 1763 e l'UM-037 leggono invece **ብሔረ ፡ ግብጽ ፡**

⁵⁵ In entrambi i passi, che concludono il testo degli *Acta Petri*, l'EMML 1763 e l'UM-037 esibiscono la costruzione regolare.

Nel testo del *De Frumentio*, collocato di seguito alla narrazione del martirio petrino, si hanno copiosi stati costrutti per giustapposizione, in nessun caso supportati dall'altro testimone noto, il ms. EMML 1763: **ሜረጅዮስ ፡ ሊቅ ፡ ጠበቅ ፡** «Meropio capo dei sapienti»;⁵⁶ **ቡብሔር ፡ ኡጋዕዚ ፡** «nel paese degli Aga^czi»;⁵⁷ **ወወሰድዎሙ ፡ ኅበ ፡ ንጉሥ ፡ አክሱም ፡** «[Frumenzio ed Edesio] furono condotti presso il re di Aksum»;⁵⁸ **ብእሲት ፡ ንጉሥ ፡** «la moglie del re»;⁵⁹ **ወእመከመ ፡ በጽሐ ፡ አምጣን ፡ ብእሲ ፡** «non appena avrò raggiunto l'età adulta»;⁶⁰ **ለአሚን ፡ ክርስቶስ ፡** «verso la fede in Cristo»;⁶¹ **ለሊቅ ፡ ጳጳሳት ፡** «agli arcivescovi»;⁶² **ወተደለዎ ፡ በሞገሥ ፡ እግዚአ ፡ ብሔር ፡** «fu degno della benevolenza di Dio»;⁶³ **ለብሔር ፡ ኡጋዕዚ ፡** «al paese degli Aga^czi» (due volte);⁶⁴ **ናክብራ ፡ ለዕለት ፡ ተዝካሩ ፡ ወኩልክሙ ፡ ንኡሳን ፡ ወዓቢያን ፡ ጽህቄ ፡ ለዕለት ፡ ትዝካሩ ፡** «celebriamo il giorno della sua commemorazione, e tutti voi, giovani e anziani, abbiate cura [di osservare] il giorno della sua commemorazione».⁶⁵

Nel lacerto di Ag^wāza Dābrā Śahl contenente i canti per *abba* Gärīma si ha: **አባ ፡ ገሪማ ፡** (sic) **ፈራሂ ፡ እግዚአ ፡ ብሔር ፡** «*abba* Gärīma, timoroso di Dio»;⁶⁶ **ቀነዎት ፡ አዴሁ ፡** (sic), «[crediamo nei] chiodi della sua mano»;⁶⁷ **ቀጠቀጠክ ፡** (sic) **ኅይል ፡ ጸላኢ ፡** «hai frantumato la forza del nemico».⁶⁸

⁵⁶ L'EMML 1763 ha il regolare **ሜረጅዮስ ፡ ሊቀ ፡ ጠበቅ ፡** Getatchew Haile, 1979*b*, p. 314 (cfr. anche il passo nella lettura sinassariale per la commemorazione di *abba* Sälama il 26 ሐምሌ: **ሜረጅዮስ ፡ ሊቀ ፡ ጠበቅ ፡** cfr. Guidi, 1910, pp. 427-428).

⁵⁷ EMML 1763: **ቡብሔር ፡ አግዓዚ ፡** Getatchew Haile, 1979*b*, p. 314.

⁵⁸ Di converso, l'EMML 1763 e la notizia sinassariale condividono la medesima lezione con nesso genitivale canonico: **ወወሰድዎሙ ፡ አምሳ ፡ ለንጉሥ ፡ አክሱም ፡** «furono condotti in dono al re di Aksum», cfr. *Ibid.*, p. 314; Guidi, 1910, p. 428.

⁵⁹ Stato costruito regolare nell'EMML 1763, Getatchew Haile, 1979*b*, p. 314.

⁶⁰ EMML 1763: **ወእመከመ ፡ በጽሐ ፡ አምጣን ፡ ብእሲ ፡** *Ibid.*, p. 314.

⁶¹ EMML 1763: **ለአሚኖተ ፡ ክርስቶስ ፡** *Ibid.*, p. 315.

⁶² Stato costruito regolare nell'EMML 1763, *Ibid.*, p. 315.

⁶³ L'EMML 1763 ha una costruzione diversa: **ወተደለዎ ፡ ሞገስ ፡ በኅበ ፡ እግዚአብሔር ፡** «fu degno di benevolenza presso Dio», *Ibid.*, p. 315.

⁶⁴ Entrambe le volte l'EMML 1763 ha **ለብሔር ፡ አግዓዚ ፡** *Ibid.*, p. 315.

⁶⁵ L'EMML 1763 ha un testo più breve (forse per omeoteleuto?), con stato costruito regolare: **ናክብራ ፡ ለዕለተ ፡ ተዝካሩ ፡** «celebriamo il giorno della sua commemorazione», *Ibid.*, p. 316.

⁶⁶ *Recto*, col. *a*, ll. 5-6, Nosnitsin, 2016, p. 88. Il testo corretto dovrebbe essere **አባ ፡ ገሪማ ፡ ፈራሂ ፡ እግዚአ ፡ ብሔር ፡**

Attestazioni nel *Pastore*:

Vis. I 3.4: B ፈጠረ ፡ ለቤት ፡ ክርስቲያኑ ፡ ቅድስት ፣ «ha creato la sua Chiesa santa».

Vis. III 12.2: BC ደኃሪት ፡ ዕለት ፡ ሕይወቱ ፣ «l'ultimo giorno della sua vita».

Vis. IV 2.5: C ወንግሮሙ ፡ ለኅሩያን ፡ እግዚአብሔር ፣ «riferisci agli eletti di Dio».

Mand. III 4: C ኢታኅድር ፡ ምስለ ፡ መንፈስ ፡ ጽድቅ ፣ «non far dimorare [una mente malvagia] con lo spirito di giustizia».

Mand. VI 2.3: B መልአክ ፡ ጽድቅ ፡ ፍሡሕ ፣ «l'angelo di giustizia è lieto».

Mand. VI 2.5: C ወስሰዕት ፡ ሥጋ ፣ «e l'ingordigia della carne».

Mand. VI 2.5: C ዝኩ ፡ መልአክ ፡ ኅጢአት ፡ ሀሎ ፡ ምስሌክ ፣ «quell'angelo del peccato si trova con te».

Mand. VI 2.8: C ወመጽአ ፡ ምግባሩ ፡ ውስተ ፡ ልቦሙ ፡ ለዝኩ ፡ መላእክ ፡ (sic) ጽድቅ ፣ «e giunge nel loro cuore l'azione di quell'angelo di giustizia».

Mand. VI 2.9: BC ሠናይ ፡ ውእቱ ፡ ተሊዎቶ ፡ (B ተሊዎቱ ፡) ለመልአክ ፡ (C ለውእቱ ፡ መልአክ ፡) ጽድቅ ፡ ወአቢዮቶ ፡ ለመል[አ]ክ ፡ (ma B ha correttamente ለመልአክ ፡) ኅጢአት ፣ «è bene seguire quell'angelo di giustizia e rifiutare l'angelo del peccato».

Mand. VI 2.10: C ወከመዝ ፡ ትእዛዝ ፡ ሃይማኖት ፣ «così è il precetto di fede».

Mand. VIII 3: B እምስታይ ፡ ዐመፃ ፣ «[astieniti] dal bere ingiusto». L'assenza di terminazione spiegherebbe la genesi della variante paratattica di C ወስታይ ፡ ወዐመፃ ፣ «[astieniti dal] bere e dall'ingiustizia».⁶⁹

Mand. X 1.5 e 1.6: C ወሶባሂ ፡ ይሰምዑ ፡ መጻሕፍት ፡ እግዚአብሔር ፣ «anche quando ascoltano i libri di Dio» ወያፀምኡ ፡ መጻሕፍት ፡ እግዚአብሔር ፣ «prestano ascolto ai libri di Dio».⁷⁰

⁶⁷ *Recto*, col. a, l. 18, *Ibid.*, p. 88. Il testo corretto dovrebbe essere ቅንዎተ ፡ እደሁ ፡.

⁶⁸ *Recto*, col. b, ll. 14-15, *Ibid.*, p. 88. Il testo corretto dovrebbe essere ቀጥቀጥክ ፡ ኅይለ ፡ ጸላኢ ፡.

⁶⁹ Il greco supporta la costruzione genitivale ἀπὸ μεθόσματος ἀνομίας, «dal bere senza misura», Leutzsch, 1998, p. 216.

⁷⁰ In entrambi i casi solo l'etiopico, tra le diverse fonti e versioni del *Pastore*, fa riferimento al «libro» (così AB in entrambi i passi) o ai «libri» di Dio. Il codice atonita ha al v. 1.5 ἄλλὰ καὶ ὅταν ἀκούσωσι περὶ θεότητος καὶ ἀληθείας, «ma anche quando ascoltano a proposito della divinità e della verità» (Leutzsch, 1998, p. 224), la Vulgata ha *de Domino* (Tornau–Ceconi, 2014, p. 69), la Palatina *de iustitia* (Vezzoni, 1994, p. 114).

Mand. XI 9: C ውእቱ፣ ብእሲ፣ ዘመንፈስ፣ እግዚአብሔር፣ ላዕሌሁ፣
 «quell'uomo su cui si trova lo spirito di Dio».

Mand. XI 9: C ውእቱ፣ መልአክ፣ ዘመንፈስ፣ ተነቢዮ፣ ሀሎ፣ ላዕሌሁ፣
 «quell'angelo, che è lo spirito della profezia, si trova su di lui».

Mand. XI 10: C ወበዝንቱ፣ ይትዐወቅ፣ መንፈስ፣ እግዚአብሔር፣
 «così si manifesta lo spirito di Dio».

Mand. XI 12: C ኢይከውንኪ፣ ከመዝ፣ ይግበር፣ ምንፈስ፣ እግዚአብሔር፣
 «non è certo permesso che agisca così lo spirito di Dio».

Mand. XI 12: C ወእልክቱስ፣ ነቢያት፣ እለ፣ መንፈስ፣ ምድር፣
 «quei profeti, invece, su cui è lo spirito di terra».

Mand. XI 14: C ወይፈርህ፣ ዝኩ፣ መንፈስ፣ ምድር፣ ወይጉይይ፣ እምኔሁ፣
 «quello spirito di terra ha paura e fugge da lui».

Mand. XI 21: BC ወለመንፈስ፣ ምድርስ፣ እቡዮ፣
 «rifiuta piuttosto lo spirito di terra».

Mand. XII 4.7: C ወእነ፣ ሀለውኩ፣ ምስሌክሙ፣ መልአክ፣ ንስሓ፣
 «io, l'angelo della penitenza, sarò con voi».

Si impongono alcune considerazioni. Innanzitutto si osserva, indipendentemente dalla distribuzione stemmatica, una certa serialità nelle espressioni costruite per giustapposizione, trattandosi perlopiù di locuzioni aventi come primo termine *መንፈስ* ፣, «spirito» o *መልአክ* ፣, «angelo». In secondo luogo, un dato cronologico: per quanto tre campioni non siano un pool quantitativamente attendibile, è flagrante che la presenza di stati costrutti senza -ä decresce con l'età del testimone. È il vetusto C a esibire quasi tutte le attestazioni del fenomeno (17 volte su 20), per disposizione rispettosa verso il testo ricevuto o per indole corriva e minor scrupolo linguistico del copista. Di converso, B ha solo 5 attestazioni e A non ne presenta mai. Meno agevole è però proiettare questa proporzionalità diretta tra la frequenza del fenomeno e l'età del codice nella fase che precede la documentazione diretta: l'assenza di una casistica rilevante nei manufatti di età aksumita impone infatti una certa cautela, e sembrerebbe piuttosto accreditare la deviazione sintattica come un fenomeno di prassi scrittoria.⁷¹

Infine una riflessione paleografica: la lettura di alcuni codici di notevole antichità rivela un'opposizione particolarmente debole tra il primo e il sesto ordine di alcune lettere come ተ/ት, ሰ/ስ, ቀ/ቅ e ሐ/ሐ.⁷² È lecito chiedersi se

⁷¹ Al pari delle neutralizzazioni tra forma in nominativo e in accusativo, Bausi, 2016b, p. 89.

⁷² Per es. nel ms. Ethio-SPaRe UM-039. Di converso, l'esistenza in età arcaica di una tendenza in senso contrario, orientata ad una decisa polarizzazione dell'opposizione tra ሰ e ስ, si apprezza in alcuni manoscritti ugualmente antichi e di difficile datazione (XIII-XIV sec.?) come

molte neutralizzazioni tra la forma dello stato assoluto e quella dello stato costruito siano, almeno in parte, da interpretarsi come occasionali insuccessi nella transizione da un sistema di opposizioni paleografiche molto arcaico, certamente monumentale (nel senso correntemente attribuito a questo termine dall'importante contributo di Siegbert Uhlig in poi), a quello corrente nei secoli successivi.⁷³

2. c. – Prefisso dell'imperfetto nei verbi di prima laringale

La nota legge delle laringali /əLa/ > /äLa/ (la cosiddetta «terza legge delle laringali») non si applica talvolta ai prefissi personali dell'imperfetto, che mantengono la vocale ə etimologicamente originaria: si ha perciò *yä-*, *tä-*, *nä-* in luogo di *yä-*, *tä-*, *nä-* (e.g., **ይሐውር ፣** in luogo di **የሐውር ፣**).⁷⁴ L'arcaismo è attestato solo nei manoscritti, anche in testi medievali di certa provenienza araba (per es. nel «Martirio di Areta» secondo il ms. EMMML 1479, datato all'anno 1459/60),⁷⁵ probabilmente perché in origine esistevano diverse rese ortografiche irrilevanti dal punto di vista fonologico, in seguito livellate. La casistica nei testi *gə'əz* è molto ampia e non è necessario fornire esempi. Alcune delle attestazioni che si riscontrano nel *Pastore* sono le seguenti:

Vis. III 2.8: **C ወኢይጎብራ ፣** «non combaciavano». Da notare che in corrispondenza B ha **ወኢየሐድራ ፣** e A ha **ወኢይሐድራ ፣** «non trovavano dimora», quest'ultimo con il medesimo fenomeno.

Vis. III 3.2: **C ኢትጎድግ ፣** «non smetti».

Mand. II 2: **AC ኢይኦድምክ ፣** «non ti sia gradito».

Mand. II 4: **ABC ኢይሀብ ፣** «che io non dia».

Mand. IV 2.4: **C ይሐዩ ፣** «vivranno».

Mand. IV 3.7: **AC ይሐይወ ፣** «vivranno».

l'EMML 8509 (Sergew Hable-Selassie, 1987, p. 26), il frammento del «Vangelo di Luca» utilizzato come foglio di guardia nel ms. Ethio-SPaRe MY-02 di Däbrä Ma'šo Yoḥannəs in Təgray (Nosnitsin–Bulakh, 2014, p. 559), o ancora nel lacerto di Mə'sar G'wəḥila (Təgray) e nel materiale di Däbrä Šāhl (Gär'alta, Təgray), questi ultimi due documenti caratterizzati peraltro da interessanti anomalie nella vocalizzazione (Nosnitsin–Rabin, 2014, p. 71; Nosnitsin, 2016, p. 91; *Id.*, 2018, p. 294). Nella prassi scrittoria di questi codici la marca vocalica del sesto ordine di *s* è segnalata in modo inequivoco con un tratto orizzontale collocato sopra il corpo di lettera e orientato a sinistra. La caratteristica, non trattata in Uhlig, 1988, è menzionata nelle più recenti panoramiche sulla paleografia etiopica cfr. Bausi–Nosnitsin, 2015, p. 289.

⁷³ Bausi, 2011, p. 25, n. 20; *Id.*, 2016b, p. 89.

⁷⁴ Cfr. Dillmann, 1907, pp. 85-86, § 44.2.a; Cohen, 1927, pp. 30-31; Voigt, 2013.

⁷⁵ Bausi–Gori, 2006, p. 95.

Mand. VII 5: ABC **ኢይዐቅቡ** ፣ «non osservano».

Mand. VIII 4: B **ዘይአኪ** ፣ «quanto vi è di peggio».

Mand. XI 12: AC **ኢይኅፍር** ፣ «non ha pudore».

Mand. XII 3.5: ABC **ይዐጽብከ** ፣ «ti sarà difficile».

È il testimone C a mostrare una decisa preferenza per i prefissi in *ə* (9 attestazioni su 10). Non solo, il diverso *usus scribendi* dei copisti emerge con chiarezza nei numerosi casi in cui la tradizione esibisce una triade di varianti: non di rado infatti per una stessa forma verbale A ha l'erroneo *ya-*, B l'ortodosso *yä-*, C l'arcaico *yə-*. Così è per esempio in:

Vis. III 7.2: **የኅድግዎ** ፣ ma A **ያሐድግዎ** ፣ e C **ይሐድግዎ** ፣ «lo abbandona».

Vis. III 7.3: **ወየኅድግዎ** ፣ ma A **ወያሐድግዎ** ፣ e C **ወይሐድግዎ** ፣ «e la lasciano».

Vis. III 10.8: **የአክለከ** ፣ ma A **ያአክለከ** ፣ e C **ይአክለከ** ፣ «ti è sufficiente».

Vis. IV 1.2 e 1.5: **ወየአክል** ፣ ma A **ወያአክል** ፣ e C **ወይአክል** ፣.

Vis. IV 1.5: **የዐርግ** ፣ ma A **ያዐርግ** ፣ e C **ይዐርግ** ፣ «si alza».

Vis. IV 4.2: **የዐቢዩ** ፣ ma A **ያዐቢዩ** ፣ e C **ይዐቢዩ** ፣ «sono superiori».⁷⁶

Mand. III 3: **የአምኑ** ፣ ma A **ያአምኑ** ፣ e C **ይአምኑኒ** ፣ «credevano».

Mand. V 1.2: **ወየኅድር** ፣ ma A **ወያሐድር** ፣ e C **ወይሐድር** ፣ «dimora».

Mand. XII 1.2: **የኅልቅ** ፣ ma A **ያሐልቅ** ፣ e C **ይሐልቅ** ፣ «consuma»; e in ulteriori esempi.

2. d. – Forme in *-e*

La presenza di forme in *-e* in preposizioni prive di suffissi pronominali e generalmente terminanti in *-ä* è documentata sia nelle epigrafi che nei manoscritti antichi ed è ben nota da tempo agli studiosi.⁷⁷ È stato osservato che le

⁷⁶ Da notare anche la grafia *-əy-* in luogo di *-iy-* in C, cfr. *infra* al par. 2. h.

⁷⁷ Così per esempio in Hackspill, 1896, p. 128; Conti Rossini, 1901, p. 181; Dillmann, 1907, p. 409, § 167.3; Grébaut, 1931-1934, p. 27; *Id.*, 1934, p. 83. Le forme più frequenti sono **ምስሌ** ፣ **ሶቤ** ፣ **ኅቤ** ፣ **ዲቤ** ፣ e **አሜ** ፣. Occasionalmente si incontrano anche le forme **ላዕሌ** ፣ **ሆየ(ን)ቴ** ፣ **መንገሌ** ፣ **እስኪ** ፣ **መጠኔ** ፣ **እምኔ** ፣ e **ዘእንበሌ** ፣. In alcuni casi la loro presenza non è direttamente attestata nei codici ma è ricostruibile come *lectio difficilior* in grado di spiegare la latitudine di varianti in cui la lezione primaria si è sfranta. È paradigmatico e ben documentato il caso di **ይቤ** ፣ «egli disse» che origina da un **ዲቤ** ፣ mal compreso: così è nella «Epistola 70» di Cipriano di Cartagine (Bausi 2005a, p. 163, n. 44), nel *De Antichristo* di Ippolito di Roma (il cui *codex unicus* ha l'insensato **ይቤ** ፣ **ጢሮስ** ፣ **ወሲዶና** ፣, «disse Tiro e Sidone», laddove il greco *ἐπί* esige piuttosto **ዲቤ** ፣, Caquot, 1965, p. 186, § 52 ll. 6-7, e p. 208), e ancora in un testo non aksumita come le «Visioni di Sinoda» (Grohmann, 1913, p. 230, n. 25), in cui l'insoddisfacente **ወይቤ** ፣ che appare nei mss. London, BL Orient. 818, Paris, BnF Éth. 146 e Wien, Aethiop. 4 (qui accompagnato in margine da **ወላእለ** ፣, che certo

forme in *-e* non sono esclusive del *gəʕəz* aksumita e anzi appaiono con frequenza temporale irregolare: piuttosto numerose nelle iscrizioni di ^cEzana (IV sec.),⁷⁸ non attestate nell'iscrizione di Kaleb a Marib (VI sec.), di nuovo presenti nell'iscrizione post-aksumita di Ham (= RIÉ 232, IX-XII sec.).⁷⁹ La stessa discontinuità si apprezza nelle fonti manoscritte: tali forme sono più rare nei vangeli di Abba Gärīma, estremamente regolari nel ms. Ethio-SPaRe UM-039 (per es. nella già descritta «lista di apostoli e discepoli»), ancora presenti in codici seriori contenenti testi di accertata ascendenza araba (per es. il «Martirio di Areta» e la «Vita di Daniele di Scete»),⁸⁰ ma eccezionali attestazioni s'infiltrano persino in codici del XVIII secolo.⁸¹ Questa irregolarità si spiega con la concorrenza di prassi ortografiche locali o con una velleità pseudo-arcaizzante dei copisti.⁸² L'etimologia di tali forme è tradizionalmente spiegata come residuo della terminazione *-iä* dello *status constructus*⁸³ o come estensione analogica dallo *status pronominalis* di **laʕle-* (< **laʕläy-*) allo *status absolutus* di tutte le altre forme.⁸⁴ Proposte più recenti tengono in considerazione il fatto che la *-e-* dello *status pronominalis* (per es. **ሥላሴ ነ**) costituisce un ambiente favorevole alla conservazione di un vocalismo originario, successivamente perduto nello stato assoluto perché in posizione pausale,⁸⁵ e che l'elemento *-e-* richiama fortemente il caso avverbiale proto-semítico **-ay*, le cui tracce sono peraltro visibili anche in accadico, ebraico e aramaico.⁸⁶ A

scaturisce da **ወላዕላ ነ**) deriva da cattiva lettura di **ወዲቤ ነ**, normalizzato in **ወዲቤ ነ**: in altri testimoni (su quest'ultima diffrazione si veda l'esauriente analisi, indipendente dalla presente, in Bausi, 2016b, p. 65, n. 63).

⁷⁸ Per esempio, **ሥላሴ ነ** nell'iscrizione DAE 10 [= RIÉ 188], ll. 16 e 23. La forma **ሥቤ ነ** è piuttosto frequente in DAE 10, l. 7 e DAE 11 [= RIÉ 189], ll. 7, 9 e 13.

⁷⁹ Forma **አላ ነ**, ll. 2-3.

⁸⁰ Entrambi i testi appartengono alla collezione del *Gädlä sämaʕtat*. Per le attestazioni relative al «Martirio di Areta», contenute nel ms. Paris, BnF Éth. 131 (XIV-XV sec. in Uhlig, 1988, pp. 327ss., ultima correzione in ordine di tempo della datazione, insostenibile paleograficamente, al XIII sec. in Zotenberg, 1877, p. 198) e nel ms. EMMML 2796 (XIV sec.), vedi Bausi–Gori, 2006, pp. 95-96, 113-114. Esempi dalla «Vita di Daniele di Scete» si trovano nel ms. Berlin, SBPK Or. Fol. 117 (XIV-XV sec.), cfr. Goldschmidt–Pereira, 1897, p. xx.

⁸¹ Per es. **ሥቤ ነ** nel ms. London, BL Orient. 503 (tardo XVIII sec.) contenente il testo della «Ascensione di Isaia», cf. Perrone–Norelli, 1995, p. 81, § 7.2.

⁸² Bausi, 2005a, p. 164.

⁸³ Dillmann, 1907, p. 408, § 167.3.

⁸⁴ Hackspill, 1896, p. 128; e in seguito Brockelmann, 1908, p. 497, § 252.e.

⁸⁵ Bausi, 2005a, p. 165.

⁸⁶ Bulakh, 2009, p. 402, n. 19.

queste preposizioni si aggiunge la controversa particella **አሌ ፣** del pronome relativo plurale, presente nei testi epigrafici solo come elemento della onomastica regale in ʿElle ‘Amida,⁸⁷ nelle traslitterazione greche Ἐλλη- o Ἐλε- per ʿElle Aṣbəha, e occasionalmente anche nei manoscritti.⁸⁸

La presenza di forme in *-e* nel *Pastore* è piuttosto limitata, per scarsa attestazione originaria o per adeguamento nel corso della tradizione: A **አሜ ፣** in *Vis.* III 9.5 e *Sim.* IV 2; C **ኅቤ ፣** in *Vis.* III 9.6; C **ላዕሌ ፣** in *Mand.* IV 2.2.⁸⁹

2. e. – Conservazione di /ə/ prima di laringale seguita da /a/

La predetta «terza legge delle laringali» /əLa/ > /äLa/ è sostanzialmente un’assimilazione della vocale ə, che si abbassa a ä prima di una laringale cui segue vocale a.⁹⁰ Si è visto che il mancato rispetto di tale regola crea frequenti coppie di varianti nella flessione dell’imperfetto dei verbi di prima laringale. Esistono anche altri contesti lessicali e morfologici in cui la regola opera. Tuttavia, come già segnalava Grébaud, anche in questi contesti, e limitatamente ai manoscritti più antichi, tale regola non è applicata: si ha quindi **ኅአት ፣** «ingresso»; **ዕአት ፣** «uscita»; **ርኅብ ፣** «fame»; **ኅዓል ፣** «celebrazione»;⁹¹ **ደኃሪ ፣** «ultimo»; **ርዓድ ፣** «tremore»; **ርዓም ፣** «tuono» in luogo dei più tardi **በአት ፣** **ፀአት ፣** **ረኅብ ፣** **በዓል ፣** **ደኃሪ ፣** **ረዓድ ፣** **ረዓም ፣**⁹² Lo stesso si verifica inoltre negli imperativi dei verbi di media laringale: **ርዓድ ፣** e **ሰአል ፣** anziché i moderni **ረዓድ ፣** «trema tu^m» e **ሰአል ፣** «chiedi tu^m».

⁸⁷ In DAE 10 [= RIÉ 188] linea 1 e DAE 11 [= RIÉ 189] ll. 2 e 4, cfr. Littmann, 1913, p. 30.

⁸⁸ Si possono ricordare, senza la minima pretesa di esaustività: il ms. EMMML 6942 (il noto Evangelionario di Betä Amanu’el, Lalibäla), il ms. EMMML 2796 (*Gädlä säma’iat*, XIV sec., diverse occorrenze almeno nel «Martirio di Areta», Bausi–Gori, 2006, p. 96), una copiosa messe nel ms. Ethio-SPaRe UM-039 (notizia in Bausi, 2005b, p. 8), un’occorrenza nel ms. Città del Vaticano, BAV et. 263 (XIV-XV sec. in van Lantschoot, 1962, p. 465, ora anticipato al XIII-XIV da Erho 2013, p. 86) contenente la «Ascensione di Isaia», cfr. Perrone-Norelli, 1995, p. 85, § 7.15.

⁸⁹ Nella frase **ወአውሥአኒ ፣ ወደቤሊኒ ፣ አንሰ ፣ ላዕሌ ፣ ንሰሓ ፣ ተሠዩምኩ ፣** «mi rispose dicendo: ‘io sono stato preposto al pentimento’», l’unica variante tra i testimoni A, B e C riguarda proprio **ላዕሌ ፣** che è alterato in **መልአከ ፣** in AB: «io sono stato nominato angelo del pentimento». La genuinità della forma preposizionale è tuttavia confortata dal greco ἐπὶ nel passo ἀποκριθεὶς μοι λέγει· Ἐγώ, φησὶν, ἐπὶ τῆς μετανοίας εἰμι (Leutzsch, 1998, pp. 198-200).

⁹⁰ Voigt, 2013.

⁹¹ Per es. nel ms. EMMML 8509, f. 23th nella conclusione dell’omelia *De Frumentio*.

⁹² Grébaud, 1934, pp. 83-84.

Almeno un esempio è attestato nel *Pastore*, ancora una volta nel manoscritto C: **ርዓድ ፣** «tremore» in *Vis.* V 4.⁹³

2. f. – Forme aggettivali e pronominali

Nel suo succinto ma denso censimento di arcaismi, Sylvain Grébaud includeva anche le forme dei pronomi **እሉ-ጉቱ ፣** «questi», e **ኩሉ-ጉታሁ ፣** «tutto, intero», rispettivamente in luogo di **እሉ-ጉቱ ፣** e **ኩሉ-ጉታሁ ፣**.⁹⁴ La frequenza della forma **እሉ-ጉቱ ፣** nella tradizione manoscritta del *Pastore* è in effetti direttamente proporzionale all'età del testimone: maggiore in C, e progressivamente decrescente in B e in A. Limitando il censimento delle forme alla terza *Visio-*ne, C esibisce **እሉ-ጉቱ ፣** nella in *Vis.* III 5.1, 6.5, 7.5, 8.5; B in *Vis.* III 5.3, 6.3, 7.5; A soltanto in *Vis.* III 6.3.⁹⁵

2. g. – Plurale maiestatis

L'utilizzo di un verbo al plurale con il soggetto al singolare è ben noto nelle testimonianze epigrafiche aksumite ed è abituale nelle lingue etiopiche moderne, ma non è contemplato nel $gəʕəz$ post-classico dei manoscritti all'infuori delle cronache reali.⁹⁶ Un plurale di rispetto, a meno che non si tratti di mero errore del copista, sembrerebbe documentato nell'imperativo di C **ጉግሩኒ ፣** «esponimi» (*Mand.* IV 4.1), diretto senza ambiguità all'angelo della penitenza.⁹⁷

2. h. – Alternanza *uw/əw* e *iy/əy*

L'alternanza, già notata da Enno Littmann nelle iscrizioni,⁹⁸ è altrettanto frequente nei manoscritti, anche di testi medievali.⁹⁹ Grébaud segnalava per

⁹³ Ms. C, f. 16^{ra}.

⁹⁴ Grébaud, 1934, p. 83.

⁹⁵ In *Vis.* III 6.3 **ወዘውእቱ ፣ ጉቅዑቶሙ ፣ ለእሉ-ጉቱ ፣ እብን ፣** «tale è la spaccatura di queste pietre» la testimonianza di AB suffraga un'attestazione della forma antica nel comune capostipite. C legge nel passo in questione: **ወዘውእቱ ፣ ጉቅዑቶሙ ፣** «tale è la loro spaccatura».

⁹⁶ Non solo in quelle tarde, notoriamente influenzate dall'amarico, ma anche nella «Cronaca di ^oAmdä Şəyon», cfr. Marrassini, 1993, p. 20; *Id.*, 1996, p. 377. Sugli amarismi nelle cronache reali si veda Brzuski, 1967; *Id.*, 1968; *Id.*, 1971.

⁹⁷ Ms. C, f. 20^{ra}.

⁹⁸ Littmann, 1913, p. 80.

⁹⁹ Come nel *Gädlä Alanīqos* di May Bäräzyo (Təgray) secondo il recente ms. Roma, ANL Conti Rossini 23, cfr. Marrassini, 1982, pp. 144 e 165, n. 2.

esempio ኑብይ ፣ per ኑቢይ ፣ «profeta», e ዑብይ ፣ per ዐቢይ ፣ «grande».¹⁰⁰ Allo stesso modo Abba Gäräma I contempla le ortografie እየሱስ ፣ «Gesù»; እየሩሳሌም ፣ «Gerusalemme»; ዑብይ ፣ «grande», e ha sempre እ- in luogo di ኢ- prima di y- all'imperfetto negativo,¹⁰¹ al pari dell'epigrafico zä-ʾəyätmäwwa (DAE 9 [= RIÉ 187], linea 4). Non sono per converso rare le forme ሂየ ፣ «là» e ዚየ ፣ «qui» in luogo delle ortografie correnti ህየ ፣ e ዝየ ፣.¹⁰²

Oscillazioni come quelle descritte appartengono unicamente a C: ዑብይ ፣ «grande» in *Vis.* III 2.1 e 2.4; ደዑብይ ፣ «sono superiori» in *Vis.* III 4.2;¹⁰³ ከዮሁዒ ፣ «ciò» in *Vis.* III 10.1 e *Vis.* V 5. Sono assimilabili a questa categoria di varianti formali anche le non infrequenti opposizioni del tipo AB ያበከየከ ፣ e C ያበከየከ ፣ «ti suscita il pianto», per es. in *Mand.* III 3.¹⁰⁴ La forma dell'infinito «vivere» è sempre ሐይወ ፣ in C e ሐዩወ ፣ nel *recentior* A, per es. in *Vis.* III 8.5 e *Mand.* III 3, mentre B si trova, come di consueto, in una posizione intermedia, contemplando entrambe le forme.

3. – *Su alcune forme lessicali*

3. a. – *Zəyaqon*

La forma ዲያቆን ፣ «diacono» si trova scritta in rare e antiche attestazioni ዝያቆን: o anche ዝያቆን: con labiovelarizzazione, e parimenti si incontrano i verbi denominativi ዝያቆነ ፣ o ዜቆነ ፣ «diventare diacono» e il suo causativo ኢዜቆነ ፣.¹⁰⁵ La forma in zi- sembrerebbe presupporre un preludio di sviluppi fonetici successivi (cfr. tigrino *zaqʷänä*, amarico *zaqʷänä*)¹⁰⁶ oppure sarebbe una conseguenza dell'oscillazione di pronuncia nel greco δτ- > ζ-, ben attestata

¹⁰⁰ Grébaud, 1934, p. 84.

¹⁰¹ Zuurmond, 1989, II, pp. 45-46. Su እየሱስ ፣ e እየሩሳሌም ፣ si veda anche Davies, 1987, p. 296.

¹⁰² Grébaud, 1934, p. 84. Da segnalare anche l'uso di ሐወት ፣ in luogo del corrente ኢይወት ፣ «vita», nel ms. gerosolimitano JE300E (XIV-XV sec.), contenente il commentario di Filone di Carpasia al Cantico dei Cantici, cfr. Tedros Abraha, 2012a, p. 43.

¹⁰³ In corrispondenza A ha ያዐቢይ ፣ B የዐቢይ ፣. Da notare anche la triplice vocalizzazione del prefisso: al quarto ordine in A, al primo ordine in B e al sesto ordine in C, cfr. *supra* al par 2. c.

¹⁰⁴ Su cui si veda Dillmann, 1907, p. 350, §152.

¹⁰⁵ Leslau, 1987, pp. 642ab e 647a.

¹⁰⁶ Bausi, 2005a, p. 159.

nei papiri.¹⁰⁷ La forma si trova sporadicamente in testimoni molto antichi di testi la cui ascendenza aksumita è fortemente sospetta, come gli «Atti di Arsänofis, Pëtros e Askëryon del castello di Dəyospolewos» già menzionati al cap. II, 1,¹⁰⁸ la *Traditio apostolica*,¹⁰⁹ la «Storia dell'episcopato di Alessandria» e, tramite quest'ultima, negli *Acta Petri Alexandrini*.¹¹⁰ È attestata inoltre in diversi codici del *Sinodos*,¹¹¹ e in un documento ascritto a re Lalibäla e contenuto nel celebre «vangelo d'oro» di Däbrä Libanos di Šəmāzana (Ak-kälä Guzay, Eritrea).¹¹² Giova segnalare che il caso *ziyaqon*, benché illustre, non è l'unica testimonianza di un'oscillazione tra *zi-* e *di-* in parole di origine greca: nell'inedita *Passio* di Aniceto e Fotino, contenuta nel *Gädlä säma'tat*, in due distinti passi Diocleziano proferisce al martire Aniceto, affinché costui

¹⁰⁷ Nei papiri ζ rimpiazza δi prevocalico dal III sec. in poi, δ e ζ si alternano in posizione antecedente ι (o gli equivalenti per iotacismo ε/η) e talvolta anche in altri contesti fonologici dalla seconda metà del III sec. in poi, cfr. Gignac, 1976, pp. 75-76.

¹⁰⁸ Cfr. l'osservazione di Conti Rossini, 1938, p. 325, n. 1. Un luogo del testo in particolare è meritevole di nota. Nel passo in cui il governatore convoca il diacono Belpios per intimargli di sacrificare, i tre testimoni utilizzati dal Conti Rossini, ovvero i mss. Paris, BnF Éth. 131 (XIV-XV sec. in Uhlig, 1988, pp. 327ss.), London, BL Orient. 686 (vergato tra il 1755 il 1769) e London, BL Orient. 690 (XV sec.), tramandano in modo compatto **ዝያቆናት ፤**, che l'editore rettifica in **ዝያቆን ፤** perché riferito inequivocabilmente al solo Belpios, cfr. Conti Rossini, 1938, p. 204. Un'anomalia così perspicua e così univocamente documentata è però sospetta. In effetti, il codice Ethio-SPaRe AQG-005 di °Addi Qolq'al Giyorgis (per una descrizione del manufatto si veda Pisani 2015a, pp. 180ss.; il colofone, che riporta la data 1463, è contenuto in un frammento successivamente rilegato insieme al ms. AQG-007, un *Sinodos* coevo) ha al f. 184^{rb} la lezione **ዲያቆናይ ፤**, un termine che Dillmann definisce di uso poetico (*Lex* 1126, con citazione dal *Dægga*). Fatto sorprendente, infine, nel testimone Ethio-SPaRe UM-045 di °Ura Qirqos si legge al f. 65^{ra} la forma **ዝያቆናይ ፤**, con cui all'avviso di chi scrive è da identificarsi la *lectio media* dirimente dell'intero spettro di varianti.

¹⁰⁹ Bausi, 2011, p. 30, dal ms. UM-039, ff. 16^{vb}-17^{ra}.

¹¹⁰ Nella «Storia dell'episcopato di Alessandria» tramandata dal ms. UM-039 ricorre due volte la grafia **ዝያቆናት ፤** (Bausi–Camplani, 2016, pp. 266 e 278) e una volta **ዝያቆናት ፤** (*Ibid.*, p. 278) a pochissima distanza dalla precedente. Le tre ortografie sono ereditate dagli *Acta Petri Alexandrini* con varia fortuna. Dei tre testimoni che preservano il testo del martirio petrino, la grafia con sibilante è mantenuta in due casi dall'EMML 8509 (che ha rispettivamente **ዲያቆናት ፤**, **ዝያቆናት ፤** e **ዝያቆናት ፤**) e dal ms. UM-037 (che ha rispettivamente **ዲያቆናት ፤** e due volte **ዝያቆናት ፤**), e mai dall'EMML 1763, che regolarizza tutte le occorrenze sulla forma standard **ዲያቆናት ፤** (su quest'ultimo testimone cfr. anche Getatchew Haile, 1980).

¹¹¹ Nei mss. Paris, BnF Éth. Abb. 65 (XV sec.), Città del Vaticano, BAV Borg. et. 2 (XV sec.), EMML 6522 (datato all'anno 1699) ed EMML 3515 (XV sec.), nel quale compare anche la grafia **ዛግግግግ ፤** in luogo di **ዳግግግግ ፤**, «secondo», cfr. Bausi, 1995, pp. xl-xli.

¹¹² Conti Rossini, 1901, p. 189, donazione n. 6.

offra libagioni, una lunga teoria di teonimi pagani tra i quali si leggono **ዚዮንሲስ** e **አፍራዚት**, ovvero rispettivamente «Dioniso» e «Afrodite».¹¹³ La comune origine straniera dei tre termini sembrerebbe avvalorare l'ipotesi di una pronuncia locale della dentale sonora, forse diffusa in ambito egiziano.

Nel *Pastore* di Erma si ha un'unica occorrenza della forma **ዝያቆናት** in B (f. 93^{va}) in *Sim.* IX 26.2, laddove A ha **ዲያቆናት** e C è sfortunatamente di lettura incerta (**ያቆናት**, f. 73^{tb}).¹¹⁴

3. b. – *Māhap^wel – māhap(h)əl*

In *Sim.* IX 32.3 ricorre per due volte il termine di forma participiale **መሆጅል**, «lavandaio», secondo la lezione di A, p. 84^a,¹¹⁵ e di B, f. 98^{va}. Il ms. C, f. 77^{ra}, ha **መሃይጅል** in entrambe le occorrenze. Il termine è in corrispondenza di gr. κνᾶφεύς e di lat. *fullo*, ed è piuttosto raro, derivando oltretutto da una radice non altrimenti utilizzata: *Lex* 22 ne registra altre tre occorrenze bibliche in Mc 9.3 e Is 7.3 e 36.2,¹¹⁶ altre si trovano in produzioni letterarie che fanno riferimento al versetto marciano, per esempio l'inedita omelia di Rətuʿa Haymanot «Sulla morte di nostro Signore Gesù Cristo all'ora nona, sulla cro-

¹¹³ Si veda il cap. II, 1, n. 15. L'elenco non sembra avere rapporti con la nota mitografica trasmessa alle pp. 159-60 del ms. Città del Vaticano, BAV Comb. et. 12 (sec. XVIII?), edita da Osvaldo Raineri (Raineri, 1997), e in cui Afrodite è resa **አፍሮዲጣ**, né con l'elenco di divinità menzionate da Antonio nella sua disputa con i filosofi contenuta nella «Vita di Antonio» (Zarzeczny, 2013, p. 56).

¹¹⁴ Il ms. NALA 620, che è una copia recente di C, ha **ዲያቆናት** (f. 77^{va}).

¹¹⁵ La forma **መሆጅል** nell'edizione a stampa (d'Abbadie 1860, p. 104a) è grafia imperfetta.

¹¹⁶ Poco oltre, all'interno dello stesso versetto (*Sim.* IX 32.3), ancora in corrispondenza di κνᾶφεύς/*fullo*, viene adoperato per due volte un termine provvisoriamente ricostruibile come **ግናፍ** (prima occorrenza: A **ግናፍ**, B **ግንፍ**, C **ገኔ**, seconda occorrenza: AB **ግናፍ**, C **ግናፍ**). Il termine è ovviamente un calco dal greco γναφεύς, ed è altrettanto raro che **መሆጅል**: oltre al *Pastore*, August Dillmann ne menziona una sola attestazione in 4 Re 18.17 (*Lex.* 1182). Sia quest'ultimo passo che Is 36.2 narrano il medesimo episodio (l'esercito inviato dal re assiro Sennacherib a Gerusalemme contro il re Ezechia sosta presso il canale della piscina superiore, sulla strada del campo del lavandaio) e si riferiscono al medesimo toponimo di Is 7.3, ma mentre in 4 Re la strada del campo del lavandaio è resa **ፍናተ ሰጸዳ ለግናፍ**, nei due passi di Isaia è invece **ፍናተ ገራህተ መሃጅል**. Poiché il greco è in tutti e tre i casi ἐν τῇ ὁδῷ τοῦ ἀγροῦ τοῦ γναφεύς, si può congetturare che i due testi furono tradotti in ambienti diversi (o in età diverse) senza che l'autore di una versione conoscesse il testo dell'altra. Come ben noto, la storia testuale dell'Antico Testamento etiopico è finora largamente inesplorata, ed è oggetto d'indagine del progetto internazionale «THEOT: The Textual History of the Ethiopic Old Testament Project», diretto da Steve Delamarter e Curt Niccum. Per un conciso stato dell'arte sui libri veterotestamentari finora editi si veda la voce "Gəʼəz Bible editions", in EAe, vol. I (2003), pp. 569a-571b (a cura di S. Weninger).

cifissione e sul ladrone alla sua destra». ¹¹⁷ Infine, il termine trova ospitalità nella tradizione dei *sāwasaw*, ovvero dei trattati lessicografico-grammaticali locali, ed è ivi chiosata in amarico come አጸቢ ፣. ¹¹⁸

La particolarità della lezione nel *Pastore* di Erma risiede nell'impiego unanime del grafema **ጥ**, la cui appendice del quinto ordine per la serie delle labiovelari (con anello aperto nei mss. BC) presupporrebbe una traslitterazione *p^we*. In realtà alcuni indizi indipendenti sembrano piuttosto avallare un punto di articolazione e una vocalizzazione diversi.

(a) Nella lista di vescovi niceni inserita nella «Collezione aksumita» (ms. Ethio-SPaRe UM-039, ff. 69^{vb}-73^{va}) il segno **ጥ** appare in corrispondenza di antroponimi aventi in greco φ e ψ, del quale il segno etiopico veicola solo l'elemento labiale, e dunque privi sia di labiovelarizzazione che di vocale -e-. I nomi sono **ጥለቆስ ፣** e **ጥላቆስ ፣** (ovvero Φλάκκος), **ጥለቢያሪስ ፣** (ovvero Φλαβιάδος), **አውጥስኪያስ ፣** (ovvero Εὐτύχιος, ma altrove con <ψ>) e **አውጥስኪያስ ፣** (ossia Εὐψύχιος). ¹¹⁹ Nomi iniziati per **ጥ** si incontrano anche in un altro testo della medesima silloge, la «Storia dell'episcopato di Alessandria» (ms. Ethio-SPaRe UM-039, ff. 5^{ra}-13^{va}): qui sono menzionati un vescovo di nome **ጥስቶን ፣** e un toponimo egiziano trascritto in un luogo **ጥቴንጦ ፣** e in un altro **ጥጉኑጦ ፣**. ¹²⁰ Per questi nomi manca tuttavia l'equivalente greco.

(b) Un esempio ulteriore proviene dagli «Atti di Arsänofis, Pētros e Askēryon del castello di Dəyospələwos», di età aksumita (cfr. cap. II, 1). Già Conti Rossini lamentava l'acuta oscillazione di varianti grafiche intorno al nome del diacono Belfios (= Βέλφις), e tra di esse sono annoverate anche forme in **ጥ** per rendere il φ presente nell'antroponimo. ¹²¹ L'etiopista italiano metteva inoltre in luce anche una sostanziale deriva, verso la fine del testo, da forme in **ጥ** a forme in **ጸ**. ¹²² L'incertezza fu con ogni probabilità conseguenza di una diversa

¹¹⁷ Con grafie diverse, per es. መኃጥል ፣ nel ms. EMMML 2375, f. 80^{rb}, ማሐጥል ፣ nel ms. EMMML 8913, f. 115^{va}, etc.

¹¹⁸ Dal ms. Paris, BnF Éth. 150, f. 41^{va}: መሐጥል ፣ ብ[ጥል] ፣ አጸቢ ፣.

¹¹⁹ Bausi, 2013, pp. 38-39.

¹²⁰ Bausi–Camplani, 2016, pp. 272 e 278.

¹²¹ Conti Rossini, 1922, p. 322, n. 2.

¹²² Scriveva Conti Rossini: «non so spiegarvi il fatto che, mentre al π greco corrisponde nel nostro testo ጸ, in questo nome si ha ጥ. Del resto, il nome nei vari mss. [Paris, BnF Éth. 131, London, BL Orient. 686 e 690, nota di chi scrive] presenta le più strane alterazioni, *bēlp̄yos*, *bēlp̄iyos*, *bēlp̄ēyos*, *bēlp̄iwos*, *bēlp̄uēyos*, *bēlp̄uālo*, *bēlp̄uāwos*, *bēlwopuāwos*,

strategia di resa di φ al momento della traduzione stessa ed è, oltre che parzialmente responsabile della generale *varia lectio*, significativa della complessità della situazione intorno al valore fonologico del segno **T** anche in età tarodoantica. Agli esempi addotti da Conti Rossini si può aggiungere almeno un ulteriore testimone del testo, proveniente da ^cUra Qirqos e attualmente diviso in due voluminosi codici contenenti fascicoli e lacerti di martirii e omelie (mss. Ethio-SPaRe UM-045, ff. 60^{vb}-66^{vb}, e UM-037, ff. 64^{ra}-68^{rb}, XIV-XV sec.), che ha sistematicamente **ጢጵፆኅ** : con anello perlopiù aperto. Anche nel caso di Βέλφις il segno, laddove se ne riconosca la genuinità in quanto paleograficamente *difficilior*, sembra dunque essere stato utilizzato per rendere una consonante priva sia di labiovelarizzazione che di vocale seguente: in altre parole, un valore correntemente espresso in etiopico dal sesto ordine.

(c) Il terzo esempio proviene proprio dal *Pastore*: che **መሆጵል** : «colui che lava», sia un *nomen agentis* di forma I, 2 *mäqättäl* oppure I, 3 *mäqatäl* (come indica Dillmann, 1907, p. 242, § 114b, considerando la grafia **መሆጵል** :), esso ha senso morfologicamente solo se si ammette una vocalizzazione della seconda radicale al sesto ordine, non essendo contemplato nessun participio con seconda radicale al quinto ordine. In conclusione, questo spettro di evidenze, provenienti da testi diversi per genere e certamente penetrati in Etiopia in modi diversi, punta nella medesima direzione: qualsiasi sia stato il modo di articolazione originario della consonante labiale sorda indicata da **ጵ**,¹²³ tale grafema indicava, secondo una delle prassi scritte in uso, un sesto ordine.

3. c. – La «portantina d'appoggio»

La sorprendente regolarità nella corrispondenza tra i termini del testo greco del *Pastore* e quelli della versione etiopica era già stata notata da August

bēlfyos, *bēlfyones*, *bēlfēwos*; A [= Paris, BnF Éth. 131] una volta ha persino *ēlfyos*. In generale, nella prima parte sembra esservi tendenza a forme con *p*, nella seconda a forme con *f*».

¹²³ Come si è visto, i dati sul valore fonologico di **T** sono contrastanti: il segno è correntemente traslitterato /p/ in opposizione all'enfatica **ጸ**, ma non di rado associato a rese fricative. Sono paradigmatici in questo senso, oltre ai predetti nomi Flacco, Flaviade e Belfis, anche l'epiteto **ጵጵ-ጵጵ** : attribuito al martire Mercurio di Cesarea (Proverbio, 1993) e proveniente, per intermediazione copta e araba, da φιλοπατρός, «amante del padre», nonché la resa **መኝጵ** : del toponimo «Menfi» (arabo **منفى**) quale appare nella *Passio* della santa Emrayos (Pereira, 1902). Da notare, a ricapitolare emblematicamente la complessità della questione, il termine **ጵጵጵ** : «porpora», (con numerose varianti, cfr. *Lex* 1392) che, originando dal greco πορφύρα, rende con il medesimo segno consonantico sia π che φ .

Dillmann.¹²⁴ Le soluzioni traduttive del lessico della *Vorlage* greca sono talmente costanti da far supporre il ricorso a vocabolari di sussidio per i traduttori. Si nota per esempio che il lemma etiopico utilizzato per rendere τὸ σὺμψέλιον «seggio» è stabilmente መንበር ፡ (Vis. III 1.4, 1.7, 10.1, 10.5, 13.3) con minime oscillazioni ortografiche nella tradizione (ምንባር ፡ in C in corrispondenza di Vis. III 1.4 e in B di Vis. III 1.7). Tuttavia, il termine corrispondente al gr. καθέδρα «trono, baldacchino, cattedra» su cui è seduta l'anziana signora e che viene trasportata dai quattro giovani verso Oriente si risolve in uno sconcertante ginepraio di attestazioni plurime, come mostra la seguente tabella:

	A	B	C
Vis. I 2.2	መንበር ፡ ምስማክ ፡		lacuna
Vis. I 4.1	ምጽዋር ፡ ምስማክ ፡		
Vis. I 4.1	መጽወር ፡		
Vis. I 4.3	ማጸረ ፡ ምስማክ ፡	መጸረ ፡ ምስማክ ፡	n.l. ¹²⁵
Vis. III 10.3	ማጸር ፡	መጸር ፡	መንበር ፡
Vis. III 11.2	ማጸር ፡	ምጽዋር ፡	መንበር ፡
Vis. III 11.4	ምጽዋር ፡ ምስማክ ፡	ምጻዋር ፡ ምስማክ ፡	ምንበረ ፡ ምስማክ ፡
Vis. III 11.4	ማጸረ ፡ ምስማክ ፡	መንጸረ ፡ ምስማክ ፡	
Mand. XI 1	ማጸረ ፡ ምስማክ ፡	መጸረ ፡ ምስማክ ፡	መንጸረ ፡ ምስማክ ፡
Mand. XI 1	ማጸረ ፡ መንበር ፡ ምስማክ ፡	መጸረ ፡ መንበር ፡ ምስማክ ፡	መንበር ፡ ምስማክ ፡

Il secondo termine del composto etiopico non pone problemi, essendo costantemente ምስማክ ፡, «sostegno, appoggio, puntello» (cfr. *Lex* 335-336). Il primo elemento si è invece sfranto in una pletera di varianti. Nel dirimere una

¹²⁴ Il biblista metteva in luce per il *Pastore* una serie di correlazioni lessicali tra il greco e l'etiopico in accordo con analoghe corrispondenze nei libri dell'Antico e del Nuovo Testamento, per es. ኀዩ ፡ e ተጋዥ ፡ per ἐξομολογεῖν, «chiedere perdono»; ናፈቀ ፡ per δῖψυχον εἶναι, «dubitare, esitare»; ሐይወ ፡ per σώζεσθαι, «conseguire la salvezza, vivere in eterno»; ኀጽሕ ፡ per ἀγνεία, «purezza»; ኣረሚ ፡ per ἕθνικοί, «pagani»; e significativamente ጳጳስ ፡ per ἐπίσκοπος, «vescovo» (*Sim.* IX 27.2), laddove nelle opere successive si ha ኤጲስ ፡ ቆጳስ ፡; Dillmann, 1861, p. 114.

¹²⁵ Il testo non è leggibile, il ms. NALA 620 ha መንጸረ ፡ ምስማክ ፡.

varia lectio di notevole complessità come la precedente l'editore si scontra con diverse difficoltà, e deve tenere conto di tutti i fattori che possono essere sopraggiunti nella storia della trasmissione testuale. Poiché gli strumenti lessicografici noti non appaiono risolutivi,¹²⁶ è parso adeguato procedere per gradi.

(a) Se si considerano le varianti collazionate come membri di un sistema di opposizioni multiple, si nota che tali opposizioni appartengono a due distinte categorie. Alcune opposizioni si instaurano tra i diversi testimoni nel medesimo luogo, per es. in *Vis.* III 11.2 A **ማጸር ፣** B **ምጽዋር ፣** e C **መንበር ፣**. Poiché la lezione originale in un determinato luogo era naturalmente una, le varianti attestate sono certamente esito della trasmissione verticale, e possono interpretarsi come diverse manifestazioni di corruzione «passiva» di un termine probabilmente non più corrente. Non bisogna trascurare, tuttavia, anche l'attività consapevole dei singoli copisti che tentarono di restituire, non si dice una forma sistematica, ma almeno una discreta serialità di attestazione all'interno di ogni testimone. Si nota quindi che il ms. A procedette a uniformarsi su **ማጸር ፣** (una forma completamente ignota agli altri manoscritti) e B su **መጸር ፣** (anch'essa sconosciuta sia ad A che a C). Si osservi il seguente caso concreto: in *Vis.* III 11.4 la lezione di BC **መንጸረ ፣ ምስማክ ፣**, trädita da due rami diversi della tradizione e manifestamente più insolita di altre, ha buone probabilità di essere archetipica. Il ms. A, presumibilmente insoddisfatto della lezione, ricorse alla forma **ማጸረ ፣ ምስማክ ፣**, che nel codice è documentata già tre volte prima del passo in questione. Il ms. C, la cui lacuna iniziale non permette di conoscere la forma nelle prime tre occorrenze, a volte impiegò **መንጸረ ፣** (tra cui la predetta notevole concordanza con B in *Vis.* III 11.4), a volte **መንበር ፣**, neutralizzando in questo modo l'opposizione con il termine per «seggio». In ogni caso C adopera sistematicamente forme con infisso nasale.

(b) Un secondo tipo di opposizioni si determina all'interno dello stesso testimone tra diversi luoghi del testo. Il ms. B ha per esempio **መንበረ ፣ ምስማክ ፣** in *Vis.* I 2.2, **መጽወር ፣** in *Vis.* I 4.1 e **መጸረ ፣ መንበረ ፣ ምስማክ ፣** in *Mand.* XI 1. Queste opposizioni tra attestazioni plurime contraddicono e mostrano il limite concreto dei predetti tentativi di standardizzazione. Non si può quindi non tenere in considerazione l'ipotesi che la dispersione di varianti sia almeno in

¹²⁶ *Lex* 1298-1299 registra **መጽዋር ፣** (variante **መጸር ፣**) e **ምጽዋር ፣**, ma le (scarse) attestazioni fornite provengono unicamente dal *Pastore*, con l'eccezione di **መጸር ፣** in *Cant* 3.9 (dal greco φορεῖον «portantina, lettiga»). Del termine **ምስማክ ፣** è registrato il nesso genitivale **መናብርተ ፣ ምስማክ ፣** (τὰ ἐστηρικμένα in 4 Re 18.16), oltre al riferimento al baldacchino di Salomone in *Cant* 3.9-10.

parte da addebitare al traduttore stesso. Costui avrebbe impiegato termini diversi in luoghi diversi del testo, ponendo le basi per una moltiplicazione di forme da parte dei successivi copisti. In effetti, nonostante la corrispondenza generalmente regolare tra termini greci e ḡəʕəz all'interno del *Pastore*, alcuni esempi sembrano suggerire cesure nella prassi traduttiva.¹²⁷

(c) Il termine per «portantina, baldacchino» conosce una sola attestazione nel canone biblico, ma indubbiamente illustre. Si tratta di Cant 3.9: መጻረ ፡ ገብረ ፡ ለርእሱ ፡ ንጉሥ ፡ ሰለሞን ፡ እምፅፀፀ ፡ ሊባኖስ ፡, «un baldacchino ha fatto per se stesso il re Salomone con legno del Libano».¹²⁸ Come è noto, il «Cantico dei cantici» è tradizionalmente incorporato nel salterio etiopico,¹²⁹ e vanta pertanto una diffusione capillare nell'intera area e perdurante sin dall'antichità. Neppure il passo del «Cantico» è trasmesso in forma monolitica: oltre a መጻረ ፡, Hugh Craswall Gleave collazionava infatti come forme alternative መጻረ ፡, ማጻረ ፡, መንጻረ ፡, ሞጻረ ፡, e ሞጻረ ፡ (ma le centinaia di copie oggi note amplierebbero ulteriormente lo spettro di varianti). In ogni caso, il prestigio e la popolarità del salterio difficilmente possono essere sottovalutati, e sono tali da far presupporre, per la *varia lectio* nel *Pastore*, l'esposizione a vari e ripetuti fenomeni di contaminazione.¹³⁰ Si potrebbe spiegare così la tendenza dei copisti di A e di B ad adoperare con una certa organicità le forme ማጻረ ፡ e መጻረ ፡.

(d) Le varianti di C መንበር ፡ e መንጻር ፡ sono da considerarsi con ogni probabilità secondarie. La prima è *facilior* in quanto palmare banalizzazione di un copista (o più di uno) che surrogò il termine primitivo con quello ripetutamente adoperato nel *Pastore* per «seggio». La seconda, benché ricorra come variante deteriore nel predetto passo Cant 3.9 e benché, per ciò che si ravvisa dalla documentazione disponibile, appaia archetipica in almeno un luogo (*Vis.* III 11.4), è fuori contesto dal momento che significa «la parte opposta» (*Lex* 702-703).

¹²⁷ Si veda *infra*, al par. 3. d, a proposito dei termini διάβολος e ἔντευξις.

¹²⁸ Gleave, 1951, p. 14.

¹²⁹ Il «Cantico dei cantici» (*Māḥalāyā māḥalāy*) segue le quindici «Cantiche dei profeti» (*Māḥalāyā nābiyat*), di cui condivide il layout su una sola colonna, e precede la «Lode di Maria» (*Wəddase Maryam*).

¹³⁰ Una citazione fedele dal passo del «Cantico dei cantici» si trova, per esempio, nello *Arganonā Maryam*, attribuito tradizionalmente a Giyorgis di Säglä (XV sec.), Leander, 1922, p. 43, l. 14 (cfr. anche la nota di Euringer, 1929, p. 105, n. 36).

(e) La lezione originaria scaturisce con ogni probabilità dalla radice *šwr* con il senso di «portare, trasportare», ed è costruita morfologicamente su uno schema strumentale del tipo *mäqtäl* o *məqtal*, eventualmente monottongato per la presenza della media debole. I candidati più ragionevoli sembrano essere dunque le forme **መጽወር** : e **ምጽዋር** :, delle quali la prima prelude all'esito monottongato **መጽር** :, tipico di B, e **ማጽር** :, tipico di A.

Al di là della ricostruzione filologica del termine, un aspetto sorprendente nella perdita di memoria del referente linguistico per indicare la «portantina» è che essa è ricordata come uno degli oggetti che gli arabi acquisirono dagli etiopi. Scriveva infatti Abū ʿUtmān al-Ġāhiz (morto nel 868/69) nel *Fī fahr al-sūdān* «alà l-bīdān («Sull'orgoglio dei neri sui bianchi»):

«Dissero ancora [i neri]: ‘Tre cose avete ricevuto da noi: il profumo di muschio e ambra, il più delizioso di tutti, il più magnifico e nobile; la lettiga, la migliore difesa per le donne e la miglior protezione per ciò che è sacro; il codice, quanto di più perfetto e di robusto per ciò che contiene, splendido e bellissimo». ¹³¹

3. d. – Sul termine διάβολος

Il diavolo è menzionato numerose volte nel *Pastore* di Erma e nella versione etiopica è indicato con due termini: **ጋኔን** :, «demone, demonio» e **ሰይጣን** :, «Satana, diavolo». ¹³² La distribuzione dei due sinonimi all'interno del testo rivela un fenomeno degno di nota: **ጋኔን** : occorre in ABC in *Mand.* II 3 e *Mand.* VII 2, dopo il quale tutti i testimoni utilizzano senza esitazione **ሰይጣን** : (ancora una volta in *Mand.* VII 2, quindi in *Mand.* VII 3, IX 9, IX 11, XI 3, XI 17, XII 2.2, 4.6, 4.7, 5.1, 5.2, 5.4, 6.1, 6.2). In *Mand.* VII 2, vero punto di svolta, il termine διάβολος è reso prima in un modo e poi nell'altro in due frasi consecutive:

<p>ወኢትፍርሆ : ሊጋኔን : ወኢምንተሂ ። ወእምከመ : ፈራህኮ : ለእግዚአብሔር : ትቀንዮ : ለሰይጣን : እስመ : አልቦ : ኅይል : ¹³³</p>	<p>«e [affinché] tu non tema il demone né alcunché. Se avrai temuto Dio sottometterai anche Satana perché non ha forza».</p>
--	--

¹³¹ Citazione da Bausi, 2009, p. 184a.

¹³² Sul rapporto tra **ሰይጣን** : e l'arabo شیطان si vedano le pagine dedicate da Theodor Nöldeke ai «Lehnwörter in und aus Äthiopischen» (Nöldeke, 1910, pp. 34 e 47).

¹³³ Il testo è ricostruito dall'autore. Apparato critico delle varianti di sostanza: **ወኢምንተሂ** : | **ወኢበምንተሂ** : B | **ወእምከመ** : | **እምከመ** : B | **ትቀንዮ** : | **ትቃንዮ** : A | **ለሰይጣን** : | **ለሳይጣን** : B | **ኅይል** : | **ኅይል** : C. L'interpunzione non è stata tenuta in considerazione.

Attestazioni plurime tra i testimoni sono praticamente assenti: l'unico luogo in cui si verifica un conflitto tra varianti adiafore è in *Mand.* V 1.3, dove AB ታኔን ፡ (B propriamente እንጋ ፡ per flagrante corruzione) si oppone a C ሰይጣን ፡. La netta discontinuità nella preservazione delle due varianti può essere spiegata in due modi: si può ipotizzare che il copista dell'archetipo abbia adulterato in modo pressoché sistematico una porzione del testo, oppure che la sostituzione di ታኔን ፡ con ሰይጣን ፡ fosse avvenuta già in sede traduttiva perché il primo termine fu ritenuto inadeguato o perché alla traduzione, opera lunga e laboriosa, subentrarono in un secondo tempo uno o più autori diversi.

L'ipotesi dell'intervento di traduttori multipli, peraltro non inverosimile data l'estensione dell'opera, troverebbe ulteriore supporto in un'altra discontinuità nella traduzione. In sei occorrenze ravvicinate (quattro volte in *Mand.* X 3.3 e ancora in *Mand.* XI 9 e 14) il termine ἔντευξις, «preghiera» è reso impropriamente con ትፍሥሐት ፡, «gioia, letizia» che per due volte nel medesimo capitolo *Mand.* X 3 traduce anche ἰλαρότης, neutralizzando perciò la differenza di significato tra i due vocaboli greci. Quale che sia il motivo dell'infelice resa,¹³⁴ in tre successivi luoghi della *Similitudine* II ἔντευξις, ἔντυγγάνει e ἔντυγγάνοντες sono resi correttamente con እሎት ፡ (*Sim.* II 5), ይዲሊ ፡ (*Sim.* II 6) e ይዲልዩ ፡ (*Sim.* II 6). Se ne inferisce che la corrispondenza con ἔντευξις venne a un certo punto modificata con una soluzione traduttiva più appropriata, senza però intervenire sulla porzione di testo già tradotta. È possibile che alla stesura della versione etiopica fosse subentrato un traduttore diverso o che lo stesso si fosse avvalso del concorso di un collaboratore con maggiore perizia del greco. Che il punto di svolta sia proprio *Sim.* II 5 è dimostrato dal fatto che nel medesimo versetto per due volte il traduttore rende perifrasticamente il termine greco ἔντευξις con l'espressione ውስተ ፡ ፈቃደ ፡ እግዚአብሔር ፡, «nella benevolenza di Dio».¹³⁵

4. – Marcato bipartitismo e ricostruzione formale

Come è noto, tratto caratterizzante della situazione linguistica dell'Etiopia post-aksumita è il perdurare dell'uso del gəʕəz nella trasmissione del sapere religioso e letterario e di varianti neo-etiopeiche nella prassi quotidiana. Questo scollamento tra la lingua del manoscritto e la lingua corrente consente di assimilare la trasmissione dei testi gəʕəz askumiti, piuttosto che a quella dei testi

¹³⁴ August Dillmann ipotizzava un fraintendimento del greco, interpretato nel senso di «raggiungimento, soddisfacimento, appagamento» (Dillmann, 1861, p. 112), cfr. anche cap. III, 1.

¹³⁵ Abbadie, 1860, p. 50b, ultimo rigo. Nessuna variante in B e C.

romanzi, a quella dei testi latini o greci in età medievale. Tale distinzione risulta significativa allorché l'editore, trovandosi di fronte a discordanze di natura formale, deve prediligere uno degli assetti ortografici tramandati, nella presunzione della sua primigenia genuinità. È un dato acquisito dalla prassi ecdotica dei testi romanzi che nella scelta tra tali varianti, riposando queste ultime molto di più di quelle sostanziali sullo *usus scribendi* del copista e tipicamente soggette a poligenesi dell'innovazione, non è dato procedere per meccanicismo stemmatico. I criteri che determinano la scelta del testimone più autorevole sul quale uniformare l'assetto grafico sono tipicamente l'antichità del codice, la sua posizione ai livelli alti dello stemma, la contiguità geografica con quella dell'autore, il grado di sorvegliata coerenza operato dallo scriba.

Nel caso dei testi aksumiti, e dunque anche del *Pastore*, nessun testimone ha la forza di imporsi in modo irrecusabile. Ciò è in primo luogo dovuto allo iato secolare che esiste per qualsiasi testo tra l'età del *testes vetustissimus* e quella dell'originale (con l'unica eccezione, si rammenti, dei vangeli di Abba Gärīma) e dal fatto che, allo stato attuale degli studi, di congruenza geografica tra scriba e autore della versione etiopica è ovviamente superfluo parlare. In secondo luogo, dal fatto che per l'appunto nessun copista medievale era di madrelingua gəʿəz. Ne discende che anomalie rispetto allo standard fonetico e morfologico possono essere elette a forme con presunzione di arcaicità solo a certe condizioni, ovvero se supportate da una solida convergenza tra le fonti manoscritte e in continuità con fenomeni di evoluzione linguistica dell'etiopico.¹³⁶

Esistono diversi tipi di discordanze di forma. Notissime e ampiamente documentate in ogni testo sono le confusioni tra laringali **ʋ/ḥ/ʕ**, e **ḥ/ʋ**, tra le sibilanti **ś/ʃ**, tra le enfatiche **ʕ/θ** e tra il primo e il quarto ordine delle laringali. Esse per una buona consuetudine sono solitamente standardizzate secondo le scelte etimologiche e morfologiche del *Lexicon* di Dillmann.¹³⁷ Altre divergenze riguardano specifici elementi lessicali o contesti morfologici. Esse sono raccolte e commentate qui di seguito.

(a) È già stata discussa al par. 2. h la grafia dell'infinito «vivere»: sempre **ḥḥḥ** ፤, con seconda radicale scritta al sesto ordine (yə), in C e in due occa-

¹³⁶ Bausi, 2016b, p. 87.

¹³⁷ Significativamente, il ms. C tramanda le laringali al primo ordine dove prescritto dalla etimologia (per es. in **ḥḥḥ** ፤, **ḥḥḥ** ፤ ecc.). Ciò presupporrebbe un buon grado di controllo formale sul testo, ma lo stesso manoscritto ha un numero di particolarità, come l'anomala sintassi dell'accusativo e le altre affrontate in questo capitolo, che non è sempre possibile distinguere dai flagranti errori di cui è talvolta viziato.

sioni anche in B, mentre il *recentior* A ha sempre **ሐዩወ** : al terzo ordine (*yi*). Simili, frequentissime, oscillazioni tra sesto e terzo ordine appartengono anche alle due varianti **እግዝእትዮ** : e **እግዚእትዮ** :, «mia signora». La prima forma si trova molto spesso in B e C, la seconda è tipicamente prediletta da A. Così è, per esempio, in *Vis.* II 1.3, *Vis.* III 1.3, 3.1 (seconda occorrenza), 3.4, 4.1, 4.3, 5.3, 8.5, *Vis.* IV 2.3 e 3.1. Occasionalmente **እግዚእትዮ** : è esibito da AC (*Vis.* III 2.4 e 3.5) o da C soltanto (per es. in *Vis.* III 3.1, prima occorrenza).¹³⁸

(b) Il termine per «mitezza» che traduce correntemente ἀκακία o ἀπλότης è attestato sostanzialmente in due varianti: **የውሀት** : e **የዋሀት** :, in entrambi i casi con ulteriore possibilità di avere la laringale al quarto ordine. L'osservazione di Dillmann, secondo cui la prima forma sarebbe maggiormente attestata nei codici recenziati,¹³⁹ non trova conferma nel caso del *Pastore*: è A che documenta in molti casi la forma **የዋሀት** :,¹⁴⁰ mentre le forme **የውሀት** : e, con diversa vocalizzazione della laringale, **የውሃት** : sono tipicamente esibite da B e C.

(c) Per quanto riguarda le forme del congiuntivo e imperativo di **ኮነ** :, «essere, stare, trovarsi», l'ortografia labializzata è oggetto di predilezione perlopiù da parte di A e solo sporadicamente anche o solamente di C. Si ha perciò: A **ከሙ** : **ይኩን** : (*Vis.* II 2.7), A **ይኩን** : (*Vis.* III 3.4), A **ከሙ** : **ይኩን** : (*Vis.* IV 3.4, C ha un testo eraso), AC **ከሙ** : **ይኩን** : (*Mand.* I 1), AC **ኩን** : (*Mand.* II 1, prima occorrenza), C **ኩን** : (*Mand.* II 1, seconda occorrenza), A **ይኩንከሙ** : (*Mand.* II 7), A **ይኩንክ** : (*Mand.* III 5).

(d) L'aggettivo dimostrativo **-ዝ** : si trova in un numero di casi suffisso alla parola precedente, in particolare in B e in C: per esempio BC **ብዕለዝ** : **ዓለም** :, «la ricchezza di questo mondo» (*Vis.* III 6.5); C **ለዝ** : **ዓለም** :, «questo mondo» (*Vis.* IV 3.3); BC **ለዝ** : **ዓለም** : «a questo mondo» (*Vis.* IV 3.4); AB **ውስተዝ** : **ሥጋከሙ** :, «in questo vostro corpo» (*Mand.* III 1, C omette); ABC **ፈትውተዝ** :

¹³⁸ La questione è in realtà complicata anche dalla presenza di forme che adoperano un grafema ibrido, ossia provvisto sia del tratto del terzo ordine **ዚ**, che di quello del sesto ordine **ዝ**, per es. in A in *Vis.* III 1.8 e in B in *Vis.* III 3.5. A proposito di segni di legatura si rileva anche che il monogramma **ዝዚ**, utilizzato tipicamente nelle parole **እግዚአብሔር** : e **እግዚአ** :, si incontra di fatto soltanto nel ms. B (per es. in *Vis.* III 12.3, *Vis.* IV 1.6, *Mand.* III 33, *Mand.* V 2.1, *Mand.* VII 4, *Mand.* XII 4.5) e solo in misura eccezionale negli altri (in A in *Mand.* VII 4 e in C in *Mand.* IV 3.7).

¹³⁹ *Lex.* 1074: «in libris Mss. recentioribus **የውሀት** : magis usitatum est quam **የዋሃት** :, vid. etiam Ludolfi annot. ad Ps. 7, 9».

¹⁴⁰ Per es. in *Vis.* I 2.4, *Vis.* II 3.2, *Vis.* III 5.1, 8.5, più l'erroneo **የሀሀት** : in *Vis.* III 1.9.

ዓለም ፣ «la bramosia di questo mondo» (*Mand.* XII 1.2). Si noti in proposito anche BC **ከመ** ፣ **ዘዐንበር** ፣ «come locuste» (*Vis.* IV 1.6).

(e) La grafia unita in **እመእኮ** ፣ «se non» si riscontra praticamente in ogni occorrenza: ad esempio in *Mand.* IV 1.9 (BC), in *Mand.* V 2.3 (AC), in *Mand.* VI 2.5 (AC), in *Mand.* X 2.5 (BC) e in *Mand.* XI 15 (BC). Anche in questo caso, grazie alla forza dirimente di C, l'*usus* del manoscritto più antico coincide con il «gioco sincero delle probabilità» e sostiene la genuinità almeno archetipica della forma lessicale.

Infine, vale la pena menzionare due casi in cui il netto bipartitismo tra i due rami, quello di Gundä Gunde e quello di Ṭana Qirqos, si sovrappone a forme alternative del medesimo vocabolo. Si tratta dei termini **ለሀቅት** ፣ «anziana», e **ጸዕዳ** ፣ «bianco».

(f) Il vocabolo per «anziana» (gr. ἡ πρεσβυτέρα) è registrato in *Lex* 26 come **ለሀቅት** ፣ **ዐለሀቅት** ፣.¹⁴¹ È questa seconda forma che si incontra in modo pressoché sistematico e al netto della laringale, spesso al quarto ordine, in B.¹⁴² Il ms. A oscilla tra varianti simili in larga misura riconducibili alla medesima forma di B: spesso **ላሃቅት** ፣ (tre volte in *Vis.* II 4.1 e due volte in *Vis.* III 1.2) o **ለሃቅት** ፣ (due volte in *Vis.* III 11.2), una volta sola **ለሀቅ** ፣ (*Vis.* I 2.2) e una volta **ለሃቅት** ፣ (*Vis.* II 2.3). Ma la particolarità è in C, che impiega metodicamente una forma **ለሃቅ** ፣ (con una sola eccezione: **ለሃቅ** ፣ in *Vis.* III 11.2, seconda occorrenza) non attestata nei lessici ma morfologicamente fondata sul maschile **ለሂቅ** ፣, «anziano» secondo lo schema di derivazione nominale *qät(t)il* → *qät(t)al* proprio di coppie di aggettivi come **ሐዲስ** ፣/**ሐዲስ** ፣ «nuovo», **ጠቢብ** ፣/**ጠባብ** ፣ «savio», **ቀደሕ** ፣/**ቀደሕ** ፣ «rosso», **ዐቢይ** ፣/**ዐባይ** ፣ «grande», e con successivo innalzamento della prima vocale da /ä/ a /ə/ per effetto della laringale, al pari di **ርሒብ** ፣/**ረሒብ** ፣ «vasto». La variante di C, vero ἄπαξ a giudicare dal *Lexicon* di Dillmann, sembra certificare un fenomeno di regolarizzazione della forma femminile per estensione analogica di un paradigma nominale evidentemente ritenuto più ordinario e produttivo.

(g) Il termine per «bianco» ricorre sei volte nella porzione di testo relativa a *Visioni* e *Precetti*: due volte in *Vis.* III 2.4, in *Vis.* IV 1.10, due volte in *Vis.* IV 2.1, e in *Vis.* IV 3.5. La tradizione manoscritta persevera su una sistematica divaricazione tra la forma di AB **ጸዕዳ** ፣, con occasionali scambi tra primo e

¹⁴¹ Si veda anche Dillmann, 1907, p. 280, § 129.a.

¹⁴² Soltanto una volta B ha **ለሀቅት** ፣, in *Vis.* I 2.2.

quarto ordine di **ʒ**, soprattutto in B e in ogni caso di lettura non univoca, e la forma di C **ʒóʒ** : (occasionalmente **ʒóʒ** : e **ʒʒʒ** :). I lessici attestano sia **ʒóʒ** : sia **ʒóʒ** :.¹⁴³

¹⁴³ *Lex* 1308; Leslau, 1987, p. 542b.

Edizione critica della Visione III

1. – *Prolegomeni all'edizione critica*

Questo studio sulla tradizione del *Pastore* etiopico non sarebbe completo se non accogliesse, in forma di *sample edition*, l'edizione critica di una porzione rappresentativa del testo. Questa edizione, accompagnata dalla traduzione italiana a fronte, costituisce il preludio a una futura edizione critica integrale dell'opera, che è attualmente in preparazione a cura dello scrivente. Come anticipato nella Introduzione, la scelta della porzione di testo è ricaduta sulla *Visione III*. Ciò è dipeso da due motivi. Innanzitutto, la *Visione III* contiene un'allegoria di formidabile momento nell'economia narrativa del testo, ossia la maestosa rivelazione della torre eretta sulle acque per mezzo delle pietre estratte dall'abisso. La visione, incardinata sulla partecipazione della comunità dei fedeli alla costruzione della Chiesa prima della fine dei tempi, raffigura bene il tenore visionario e apocalittico del testo. In secondo luogo, la *Visione III* è preservata in tutti e tre i testimoni, e perciò offre un caso studio efficace per misurare concretamente i progressi filologici compiuti oggi rispetto all'edizione di Antoine d'Abbadie. Lo stesso non può dirsi, per esempio, (o può dirsi con minor efficacia) della *Visione I*, che, benché sarebbe risultata per altri versi più appropriata, è ampiamente lacunosa in C (cfr. cap. IV, 9. b).

L'edizione è eseguita secondo il metodo neolachmanniano. Il testo è stato ricostruito vagliando, per ognuna delle lezioni tràdite in attestazione plurima, l'evidenza fornita dallo *stemma codicum* secondo l'elaborazione dello stesso proposta ed escussa al cap. IV, 9. Le caratteristiche peculiari della tradizione, marcatamente bifida, hanno solo parzialmente consentito una restituzione meccanica del testo. Nel caso di discordanza tra varianti adiafore con pari autorità stemmatica sono state adottate le seguenti soluzioni editoriali: a) l'analisi comparativa con la restante tradizione greca e latina;¹ b) due criteri

¹ È ben presente tuttavia il rischio di allineare il testo sulla sua *Vorlage*, emendando indebitamente una lezione preservata compattamente da tutti i testimoni (e grammaticalmente valida) sulla base della documentazione greca, cfr. Lusini, 2001a, pp. 95-96: «dans le choix de leçons, il ne faut pas tenir compte de leur proximité du texte grec, et la reconstruction du texte

apparentemente opposti, ovvero l'adozione della *lectio difficilior* e, quando ritenuto opportuno, la preferenza per una lezione elevata a *usus scribendi* perché restituita pacificamente in altri luoghi del testo; c) l'emendazione congetturale. Non sono documentati casi certi di contaminazione o trasmissione orizzontale.

L'apparato critico è costituito da tre distinti livelli. Il primo livello indica la base documentaria del testo per la porzione contrassegnata, ovvero i testimoni disponibili («Testes»). Nella porzione in oggetto l'unico fenomeno degno di nota è la presenza, per la porzione *Vis.* III 1.1-2, di una sequenza di testo reduplicata in C per dittografia (cfr. cap. IV, 9. b). La porzione è segnalata con il *siglum* C¹. Il secondo livello è il vero e proprio apparato di varianti sostanziali e formali («Apparatus criticus»). Le due classi di varianti non sono state discriminate. Sono state registrate anche le varianti meno significative, talvolta espunte dagli editori, come le inversioni in sequenza di due parole, la presenza o meno delle particelle *ω-*, *-ñ* *⚡*, *-h* *⚡* eccetera. Nella stessa fascia è inoltre indicata anche la rubricatura dei titoli e delle cifre, dove la lettura dei manoscritti lo ha permesso, nonché i fenomeni di rasura, sovrascrittura, scrittura in interlinea eccetera. Il terzo livello, che segue immediatamente il precedente senza linea separatrice, accoglie l'indicazione dell'interpunzione («*Distinctio*», ovvero *⚡*, *⚡*, *⚡ = ⚡* in B, molto raramente *⚡*) e dei capoversi. L'interpunzione, che riflette l'*usus* del copista ancor più marcatamente delle varianti formali e il cui studio nel contesto etiopico non può non dichiararsi ancora a uno stadio preliminare, è stata omologata dove possibile a quella del testo greco. Entrambi gli apparati sono negativi, in virtù dello scarso numero di testimoni disponibili, e le varianti sono elencate secondo l'ordine alfabetico dei *sigla* attribuiti ai testimoni.

Il testo è diviso in capitoli e versetti secondo le edizioni correnti del *Pastore* di Erma. La divisione non appare in nessun testimone ed è stata inserita dall'editore per esigenze di numerazione e per agevolare il confronto con le altre versioni del testo. I richiami tra il testo e i livelli dell'apparato seguono la numerazione di capitolo, versetto, linea del versetto e parola (prima e ultima parola nel caso di sequenze di più elementi). La numerazione del capitolo e

des versions doit faire abstraction de ce qu'on lit dans les originaux. [...] Le problème n'est pas de mettre d'accord l'original et ses versions, mais de vérifier si les versions sont fidèles ou si elles ont altéré leur modèle, et d'expliquer les différences». Allo stesso tempo è evidente che la concordanza in una determinata lezione tra la tradizione interlinguistica (interamente o in parte) e parte della tradizione etiopica ha senz'altro valore probatorio in favore della autenticità della lezione stessa, poiché si configura come l'ipotesi più economica per spiegarne la presenza in entrambe le fonti.

del versetto è inserita in corpo di testo, il computo della linea per ciascun versetto è invece lasciato al lettore per non appesantire il margine di dati numerici. Trovano collocazione in margine le indicazioni del numero di foglio dei testimoni A, B e C (comprensivi di *recto* e *verso* ma non della colonna) e del numero di pagina dell'*editio princeps* del d'Abbadie (in abbreviazione Abb). La corrispondenza con quest'ultima fonte è stata inserita per agevolare il ricorso agli strumenti e ai contributi che fino a oggi si sono avvalsi della numerazione di pagine di Abb (per es. il *Lexicon* di Dillmann).

La traduzione italiana è corredata da note di carattere eminentemente ecdotico. Le note precisano e commentano le scelte editoriali, soprattutto se si tratta di congetture *ope ingenii*, e descrivono di volta in volta il rapporto tra il testo della versione etiopica e quello della restante tradizione interlinguistica. I richiami tra traduzione e note sono stabiliti mediante cifre in esponente.

L'edizione è stata eseguita mediante il software © Classical Text Editor, elaborato da Stefan Hagel.

2. – Scelte grafiche e linguistiche

L'ortografia è stata normalizzata secondo il *Lexicon* di August Dillmann. In particolare, secondo una prassi ormai consolidata, sono state allineate alla grafia del *Lex* le lezioni contenenti scambi tra laringali $\theta/\delta/\gamma$, tra χ/θ , tra primo e quarto ordine di ognuno dei cinque segni elencati, tra sibilanti σ/ω e tra enfatiche sibilanti χ/θ . Le varianti formali che si distanziano dalla lezione accolta a testo esclusivamente per scambi del tipo descritto non sono riportate in apparato per ragioni di economia. Al contrario, le varianti scartate che si differenziano anche per altri tratti, sostanziali o formali, sono state registrate in apparato così come appaiono nel manoscritto, con tutte le loro peculiarità grafiche. Le altre varianti formali, pure frequenti soprattutto in questo testo (una su tutte, la predilezione di A per ψ in luogo di ϕ), sono state di volta in volta fedelmente segnalate in apparato. La parola $\chi\theta\mu\chi\theta\delta\chi$: è sempre scritta con χ al primo ordine, ancorché non manchino esempi, soprattutto in C, in cui un quarto ordine è distinguibile o almeno di lettura possibile.

La persuasione che la versione etiopica, per la sua importanza all'interno del dossier interlinguistico del *Pastore* di Erma, interessi un pubblico meno ristretto di quello dei soli etiopisti spinge ad alcune precisazioni sulle scelte operate nella traduzione italiana, che appariranno ovvie a chi abbia familiarità con le categorie linguistiche dell'etiopico classico. In generale, nella consapevolezza che per la gran parte degli studiosi del *Pastore* la traduzione italiana si configura come il punto di osservazione privilegiato (se non l'unico) per la comprensione e l'utilizzo della versione $gə'əz$, si è cercato di mantenere la traduzione italiana il più possibile prossima al testo etiopico, anche a costo di al-

cune durezze. L'accordo di numero è stato mantenuto dove possibile; ma il plurale è stato a volte adoperato per tradurre nomi morfologicamente singolari ma non necessariamente singolativi, cioè nel caso in cui veicolano un senso collettivo, come in ኅጢአት : nel significato di «peccati», ቃል : «parole», እብን : «pietre», i corradicali ግብር : e ምግባር : «atti, azioni», e pochi altri. I pronomi possessivi suffissi, per esempio dopo ልብ : , sono stati a volte omessi se pleonastici. Un cenno sull'utilizzo dei tempi verbali è doveroso: disponendo il gəʕəz di due soli tempi con valore aspettuale più che temporale, l'imperfettivo etiopico è stato reso con il presente o il futuro, più raramente con l'imperfetto, a seconda del contesto di frase; il perfettivo può ben corrispondere al futuro anteriore italiano nelle proposizioni ipotetiche. In generale dunque l'etiopico non può competere con la ricchezza di un sistema verbale come quello greco, ma questo non significa che il traduttore non fosse in grado di riconoscerne le sfumature modali e temporali, né può vincolare a considerazioni stringenti sulla presunta sciattezza della versione etiopica.² Allo stesso modo, il termine ጽድቅ : vale sia «giustizia» sia «verità», ed è perciò adoperato correntemente in corrispondenza sia δικαιοσύνη che ἀλήθεια. In traduzione si è optato per l'uno o l'altro significato a seconda del contesto della versione etiopica (perché tale doveva apparire di volta in volta il senso del vocabolo per il lettore del testo gəʕəz), senza che – ancora una volta – ciò implichi di necessità un difetto di comprensione della *Vorlage* o una scarsa padronanza del greco da parte del traduttore.³ Un ultimo esempio: i vocaboli አይወ : «vivere» e አይወት : «vita» rendono correntemente il verbo σώζομαι «mi salvo» e il sostantivo σωτηρία «salvezza», ovviamente perché intesi nel senso di vita vera, eterna.⁴

² Le continue oscillazioni tra presente e futuro in una traduzione italiana della «Apocalisse di Pietro» consentirono a uno studioso non etiopista di sostenere indebitamente che l'etiopico sarebbe «maldestro» rispetto al greco (cfr. Marrassini, 1999, p. 249). Per le limitazioni del gəʕəz nella traduzione di testi greci, in particolare del Nuovo e Antico Testamento, si veda Hoffmann, 1977; Knibb, 1999.

³ Come lascia intendere Leutsch (1998, p. 172) riportando in apparato Et δικαιοσύνης come variante erronea di ἀληθινῆν (v. 15.1).

⁴ Secondo un significato minoritario di አይወ : e አይወት : ma non esclusivo del *Pastore*, cfr. *Lex* 126ss. e *supra*, cap. VIII, 3. c.

3. – *Conspectus siglorum**Sigla*

A	ms. Paris, BnF Éth. Abb. 174
B	ms. Parm. 3842 (<i>olim</i> Mordini 9)
C	ms. EMMML 8508
C ₁	ms. EMMML 8508 (dittografia)
Ath	Codex Athous Grigoriou 96
Sin	Codex Sinaiticus
Sc	correttore del Sinaiticus
Bo	Papyrus Bodmer 38
Et	versione etiopica
Vulg	versione latina <i>Vulgata</i>
Pal	versione latina <i>Palatina</i>
Abb	d'Abbadie, 1860
Lex	Dillmann, 1865

Abbreviazioni

<i>ad cap. vers.</i>	ad caput versus
<i>add.</i>	addit
<i>ante corr.</i>	ante correptionem
<i>bis</i>	bis
<i>con.</i>	conieci
<i>hom.</i>	homeoteleuton
<i>in m.</i>	in margine
<i>in r.</i>	in rasura
<i>inv.</i>	invertit
<i>lig.</i>	ligantur
<i>n.l.</i>	non liquet
<i>om.</i>	omittit
<i>rubr.</i>	rubrum
<i>s.l.</i>	supra lineam

Le parentesi graffe { } indicano la porzione di testo contraddistinta dalla specificazione che segue, per es. {*ⲡⲓ*} ᲠⲧⲬⲏᲛⲧ : *in r. B.*

Testo etiopico

Traduzione italiana

ራእይ ፡ ፫

C 3^v

[9] 1.1 ራእይ ፡ ዘርኢኩ ፡ አኅዊነ ፡ ከመዝ ፡ ውእቱ ። 1.2 ጸዊምየ ፡ ብዙኅ ፡ ወስኢልየ ፡ ኅበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ከመ ፡ ይንግረኒ ፡ ፍካሬሁ ፡ ለዘ ፡ አሰፈወኒ ፡ ያርእየኒ ፡ እንበይነ ፡ እንታክቲ ፡ ብእሲት ፡ ለሀቅት ፡ ወበይእቲ ፡ ሌሊት ፡ አስተርአየተኒ ፡ ይእቲ ፡ ለሀቅት ፡ ወትቤለኒ ፡ እስመ ፡ ከመዝ ፡ ምርዱድ ፡ አንተ ፡ ወትጽሀቅ ፡ ታእምር ፡ ኩሎ ፡ ሖር ፡ ፃእ ፡ ገዳም ፡ ወንበር ፡ ህየ ፡ ወበኃምስ ፡ ሰዓት ፡ አስተርእየከ ፡ ወኣርእየከ ፡ ዘሀለወከ ፡ ታእምር ። 1.3 ወተስእልክዋ ፡ ወእቤላ ፡ እግዝእትየ ፡ አየ ፡ ብሔር ፡ ወትቤለኒ ፡ | ኅበ ፡ ፈቀድከ ። ወኅረይኩ ፡ ገዳመ ፡ ሠናየ ፡ 1.4 ወተገሐሥኩ ፡ ወነበርኩ ፡ ወርኢኩ ፡ መንበረ ፡ ዘቀርነ ፡ ነጌ ፡ ወዲቤሁ ፡ መተርአስ ፡ ዘዐጌ ፡ ወስፋሕ ፡ ላዕሌሁ ፡ ለንጽ ፡ 1.5 ወአልቦ ፡ ዘሀሎ ፡ ወዘንተ ፡ ርእይየ ፡ ደንገፅኩ ፡ ወአኅዘኒ ፡ ረዓድ ፡ ወአንሦጠኑ ፡ ሥዕርትየ ። ወተዘከርኩ ፡ | ስብሐተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወግብአኒ ፡ ልብየ ፡ ወሰገድከኩ ፡ ወዝይኩ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ካዕበ ፡ በእንተ ፡ ኅጢአትየ ፡ ከመ ፡ ቀዲሙ ። 1.6 ወመጽአት ፡ ምስለ ፡ ስድስቱ ፡ ወራዙት ፡ እለ ፡ ርኢኩ ፡ ቀዳሜ ፡ ወቆመት ፡ ድኅሬየ ፡ ወታፀምአኒ ፡ እንዘ ፡ እጼሊ ፡ ወእገኒ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በእንተ ፡ ኅጢአትየ ። ወትቤለኒ ፡ ኮነከ ፡ ዳእሙኒ ፡ በእንተ ፡ ኅጢአትከ ፡ ትሰ

B 9^r

C 4^r

A 6

Abb 8

TESTES: 1.1 ራእይ ፡ ... 1.2,6 አስተርእየከ ፡] A B C C¹ 1.2,6 ወኣርእየከ ፡] A B C

APPARATUS CRITICUS: 2 ፫] ሠለስቱ ፡ A, rubr. BC 1.1 ራእይ ፡... ጸዊምየ ፡] om. C | ራእይ ፡] አርአያ ፡ ራእየ ፡ C¹ | ዘርኢኩ ፡] ዘርእኩ ፡ A 1.2,1 ብዙኅ ፡] ብዙኅ ፡ B, በብዙኅ ፡ C 2 ይንግረኒ ፡] ይንግሩኒ ፡ C | ፍካሬሁ ፡] ፍከሬሁ ፡ B 3 አሰፈወኒ ፡] om. AB | ያርእየኒ ፡] አስተርእየኒ ፡ AB, ወያርእየኒ ፡ CC¹ | እንበይነ ፡] እንበይን ፡ C¹ | እንታክቲ ፡] om. C¹ ለሀቅት ፡] ላሃቅት ፡ AB, ልሃቅ ፡ CC¹ | ወበይእቲ ፡] ወበይኢቲ ፡ A, ወበእይቲ ፡ C¹ 4 ይእቲ ፡] ይኢቲ ፡ A | ለሀቅት ፡] ላሃቅት ፡ A, ልሃቅ ፡ CC¹ 5 አንተ ፡] አንታ ፡ A | ወትጽሀቅ ፡] ወትጽሀቀ ፡ C | ኩሎ ፡] ኩሉ ፡ C | ገዳም ፡] ገዳመ ፡ A | ወንበር ፡] ወንርበር ፡ C¹ 6 ወበኃምስ ፡] ወበኅምስተ ፡ C, ወበኃምስት ፡ C¹ | ሰዓት ፡] ዕለት ፡ CC¹ | አስተርእየከ ፡] አስተርእየከ ፡ B, አስተርእየከ ፡ C¹ | ወኣርእየከ ፡] om. AB 1.3,2 እግዝእትየ ፡] እግዚእትየ ፡ A አየ ፡] አይ ፡ A | ብሔር ፡] ብሔረ ፡ B | ፈቀድከ ።] ፈቃድከ ፡ B | ወኅረይኩ ፡] ኅረይከ ፡ C 3 ሠናየ ፡] ሠናይ ፡ A 1.4,1 ወተገሐሥኩ ፡] ወተግሳሥኩ ፡ AB | መንበረ ፡] መንበር ፡ A, ምንበረ ፡ C 2 ዘቀርነ ፡] ዘቃርነ ፡ A | ነጌ ፡] ኖጌ ፡ AB | መተርአስ ፡] {መንስተርአስተ ፡ in r. B 1.5,2 ርእይየ ፡] ርኢይየ ፡ AB 3 ሥዕርትየ ።] ሥዕር ፡ C | ወግብአኒ ፡] ወጋብአኒ ፡ C 4 ካዕበ ፡] ከዕበ ፡ BC | ቀዲሙ ።] ቃዲሙ ፡ AB 1.6,1 ስድስቱ ፡] om. A, ፮ rubr. B | ቀዳሜ ፡] ቃዳሜ ፡ A, ቃዳሜ ፡ B 2 ወታፀምአኒ ፡] ወተጸምአኒ ፡ C 3 ኮነከ ፡] ኮንከ ፡ ABC | ዳእሙኒ ፡] ዳእሙኑ ፡ C

DISTINCTIO: 2 ፫] ። = ። B 1.1 ውእቱ ።] ፡ AC¹ 1.2,2 እግዚአብሔር ፡] ። B | ለዘ ፡] - A 3 ያርእየኒ ፡] ። B | ለሀቅት ፡] ። A 4 ለሀቅት ፡] ። B 5 አንተ ፡] ። B | ህየ ፡] ። = ። ad cap. vers. B 6 ታእምር ።] ፡ A 1.3,2 ወእቤላ ፡] ። B | ብሔር ፡] ። B | ፈቀድከ ።] ፡ AC, ። = ። B 3 ሠናየ ፡] ። B 1.4,2 ነጌ ፡] ። B | ዘዐጌ ፡] ። B 1.5,2 ዘሀሎ ፡] ። B | ረዓድ ፡] ። B

Visione III

[9] 1.1 La visione che vidi, fratelli nostri, era così.¹ 1.2 Dopo aver molto digiunato e chiesto a Dio che mi riferisse la spiegazione di ciò che mi aveva promesso di mostrarmi a causa di quella donna anziana, quella notte mi apparve quella anziana, e mi disse: «poiché sei così ostinato, e desideri conoscere tutto, va’, esci in un luogo selvatico e siediti lì.² Nella quinta ora ti apparirò e ti mostrerò ciò che hai bisogno di sapere». 1.3 La interrogai e le dissi: «mia signora, in quale luogo?» Mi disse: «ove desideri». E scelsi un bel luogo incolto. 1.4 Mi misi in disparte, mi sedetti³ e vidi un seggio d’avorio, su di esso un cuscino di lino e steso sopra di esso un telo;⁴ 1.5 Non vi era nessuno. Alla vista di ciò mi atterrii, mi prese un tremito e mi si rizzarono i capelli. Mi ricordai della gloria di Dio e tornò in me l’animo, mi prostrai e supplicai di nuovo Dio per i miei peccati, come prima. 1.6 [L’anziana signora] venne con i sei giovani che avevo visto in precedenza. Stava dietro di me e mi prestava ascolto mentre pregavo e supplicavo Dio per i miei peccati.⁵ Mi disse: «hai domandato invero

3 Δ·ΠΕ :] # B 4 Φ·Ζ·Ο· #] : ABC 1.6,1 Φ·Ζ·Ω :] # B 3 Ἰ·Μ·Λ·Γ·Ρ #] # = # B, : C Ἰ·Ν·Λ·Δ :] # B

¹ Il *textus breviar*, accolto dagli editori, inizia con Bo Sin ἦν εἶδον, «che vidi», che prosegue direttamente il titolo. Secondo Carlini l’acc. iniziale rimonterebbe ad una fase anteriore alla divisione tra seconda e terza Visione. Gli altri testimoni ampliano il sintagma iniziale: per es., Ath ὄρασθν εἶδον e Vulg. *visio quam vidi* (cfr. Et). ² La maggioranza dei testimoni concorda con la lezione «dove trascorri il tempo»: Ath Bo Sc ἐλθὲ εἰς τὸν ἀγρὸν ὅπου χρονίζεις, Pal *veni in agrum ubi manes*; Vulg ha *veni in agrum ubi vis*; Et ristrutturata con l’imperativo **Ω·Ν·Ι·C : Ὑ·Ρ :**. Di contro, Sin (*ante correctionem*) ha la lezione ὅπου χονδρίεις, «dove coltivi il farro», che, seppur isolata, ha accolto un certo favore, per esempio nelle edizioni di Whittaker e Joly, in quanto *lectio* decisamente *difficilior* (anzi vero e proprio *hapax*, non essendo il verbo attestato altrove) ma è rifiutata, tra gli altri, da Vezzoni, Carlini e Leutzsch. Secondo Simonetti, 2013, pp. 36-37, n. 9, la liceità di χονδρίεις troverebbe però conferma proprio dalle varianti isolate di Vulg e Et, nate da un’incomprensione del testo greco. Tale incomprendimento si spiegherebbe meglio accogliendo come primitiva la rarissima forma di Sin. ³ Et omette una porzione di testo tra i vv. 3 e 4 rispetto al gr.: «prima che le parlassi e le dicessi il luogo, mi dice ‘verrò dove vuoi’. 4. Fui dunque, fratelli, al campo, contai le ore e giunsi nel luogo in cui avevo deciso di recarmi». | ⁴ Et **Λ·Ζ·Ρ :** è calco del gr. λέντιον, e la scelta di **Ρ** per rendere τ avvalorata la natura affricata di /s/ (Weninger, 2010, p. 82). Sul termine si veda anche Conti Rossini, 1922 e, ora, Soldati, 2015, p. 423. ⁵ I testimoni del ‘filone breve’ Bo Pal Sin manifestano una lacuna per omeoteleuto di τὰς ἀμαρτίας μου tra i vv. 5 e 6. Ne sono indenni, oltre ad Et, anche Ath e Vulg. Sebbene naturalmente poligenetico, l’omeoteleuto poteva trovarsi già nel modello testuale comune a Bo, Pal e Sin.

እል ፡ ሰአል ፡ በእንተ ፡ ጽድቅሂ ፡ ከመ ፡ ታእቱ ፡ ቤተከ ፡ መክፈልተ ፡ ዘኮነ ።
 1.7 ወአንሥአተኒ ፡ በእዴሃ ፡ ወወሰደተኒ ፡ ኅበ ፡ ዝከ ፡ መንበር ፡
 ወትቤሎሙ ፡ ለዝከ ፡ ወራዙት ፡ ሐሩ ፡ ሕንጹ ። 1.8 ወሐዊሮሙ ፡ ተረፍነ ፡ B 9^v
 ባሕቲተነ ፡ ወትቤለኒ ፡ ንበር ፡ ዝዩ ። ወእቤላ ፡ እግዝእትዩ ፡ ኅድጊ ፡ ይንበሩ ፡
 ሊቃናት ፡ ይቅድሙ ። ወትቤለኒ ፡ ለከ ፡ እብለከ ፡ ንበር ። 1.9 ወፈቀድኩ ፡ እ
 ንበር ፡ መንገለ ፡ የማን ፡ ወከልአተኒ ፡ ወአርአየተኒ ፡ በእዴሃ ፡ ከመ ፡ እንበር ፡
 መንገለ ፡ ፀጋም ። ወተከዝኩ ፡ እስመ ፡ ከልአተኒ ፡ ነቢረ ፡ መንገለ ፡ የማን ፡ ወ
 ትቤለኒ ፡ ትቴክዝኩ ፡ ሄርማ ፡ መንገለ ፡ የማንሰ ፡ ለካልአን ፡ ውእቱ ፡ ለእለ ፡ ፍ
 ጹመ ፡ አሥመርዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወተቀትሉ ፡ በእንተ ፡ ስሙ ፡ ወአንተ
 ሰ ፡ ብዙኅ ፡ ዘኢፈጸምከ ፡ ለነቢር ፡ ምስሌሆሙ ። ወባሕቱ ፡ ለእመ ፡ ተዐገሥ
 ከ ፡ ወአዝለፍከ ፡ የውሀተ ፡ ትኑበር ፡ ምስሌሆሙ ፡ ወኩሎሙ ፡ | እለ ፡ ይገብ
 ሩ ፡ ግብረ ፡ ዚአሆሙ ፡ ወይትዔገሡ ፡ ዘእሙንቱ ፡ ተዐገሡ ። C 4^v

[10] 2.1 ወእቤላ ፡ ምንተ ፡ ተዐገሡ ፡ ትቤለኒ ፡ ስማዕ ፡ ተቀሥፉ ፡ ተሰቅሉ ፡
 ተሣቀዩ ፡ በዐቢይ ፡ ሕማም ፡ ተሞቅሑ ፡ ወወሀብዎሙ ፡ | ለአራዊት ፡ በእን
 ተ ፡ ስሙ ። ወበበይነ ፡ ዝንቱ ፡ ሎሙ ፡ ውእቱ ፡ ገጸ ፡ የማን ፡ ዘቅዱሳኒሁ ፡ ወ
 ለዘሂ ፡ ሐመ ፡ በእንተ ፡ ስሙ ፡ ወገጸ ፡ ፀጋምሰ ፡ ለባዕዳን ። ወባሕቱ ፡ ለኩሎ
 ሙ ፡ እለ ፡ ይነብሩ ፡ እምየማንሂ ፡ ወእምፀጋምሂ ፡ አሐዱ ፡ ዕሴቶሙ ፡ ዳእ
 ሙ ፡ ዛባሕቲታ ፡ ፈድፋዶሙ ፡ እንተ ፡ የማን ፡ ይንብሩ ፡ ወቦሙ ፡ ባዕደሂ ፡ ክ
 ብረ ። 2.2 ወአንተሂ ፡ ትፈቱ ፡ ትንበር ፡ እምየማን ፡ እንዝ ፡ ብዙኅ ፡ ዘኢፈጸም
 ከ ፡ ወባሕቱ ፡ ተነጻሕ ፡ እምኅግይኢከ ፡ ወይነጽሑ ፡ ኩሎሙ ፡ እለ ፡ ኢይና
 B 10^r

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 4 ጽድቅሂ ፡] ጸድቃንሂ ፡ C | ታእቱ ፡] ታሕቱ ፡ A, ታኅቱ ፡ A, ትእቱ ፡
 C | ቤተከ ፡] ቤትከ ፡ AB | መክፈልተ ፡] መክፈልተከ ፡ C 1.7,1 ወአንሥአተኒ ፡] አንሥአተኒ ፡
 C | በእዴሃ ፡] በእዴየ ፡ AB | መንበር ፡] ምንበር ፡ B, መንበረ ፡ C 2 ሐሩ ፡] ሐሩ ፡ B, ሥሩ ፡ C
 1.8,2 እግዝእትዩ ፡] እግ(ዝ+ዚ)እትዩ ፡ Aእግዚእትዩ ፡ C | ኅድጊ ፡] ሕድገኒ ፡ C 3 ይቅድሙ ።] ይቀድሙ ፡ C
 1.9,1 ወፈቀድኩ ፡] ፈቃድኩ ፡ AB | እንበር ፡] ንእንበር ፡ C 4 ለካልአን ፡] ለከልአን ፡ ABC | ፍጹመ ፡] ፍጹም ፡ A 5 ወተቀትሉ ፡] ተቃትሉ ፡ A | በእንተ ፡] በእተ ፡ A
 ወአንተሰ ፡] ወአንታሰ ፡ A 6 ብዙኅ ፡] ብዙሃ ፡ A | ለነቢር ፡] ለነቢረ ፡ C 7 ወአዝለፍከ ፡] ወአዝለፍከ ፡ A, ወእለፍከ ፡ C | የውሀተ ፡] የወሀተ ፡ A, የውሀትከ ፡ C | ትኑበር ፡] ተኑበር ፡ B
 ምስሌሆሙ ፡] om. C 8 ግብረ ፡] ምግብረ ፡ A, ምግባረ ፡ B 2.1,1 ትቤለኒ ፡] ኩ ፡ ትቤለኒ ፡ A,
 om. C | ስማዕ ፡] ስማዕት ፡ C | ተቀሥፉ ፡] ተቃስፉ ፡ A | ተሰቅሉ ፡] ተቀትሉ ፡ C 2 ተሣቀዩ ፡] ተሣቃዩ ፡ A | በዐቢይ ፡] በዐብይ ፡ C | በእንተ ፡] በእንታ ፡ A 3 ገጸ ፡] መንገለ ፡ A 4 ሐመ ፡] ሐመሙ ፡ B | ወገጸ ፡] ወገጸ ፡ B | ለባዕዳን ።] ባዕዳን ፡ A, በዕዳን ፡ B 5 እምየማንሂ ፡] ወእምየማንሂ ፡ A, እምየማን ፡ C | አሐዱ ፡] ሿ A, ሿ rubr. B | ዕሴቶሙ ፡] ፍፍቶሙ ፡ C
 6 ዛባሕቲታ ፡] ዘቲ ፡ ባሕቲታ ፡ A, ዛቲ ፡ ባሕቲታ ፡ B | ፈድፋዶሙ ፡] ፍድፍዶሙ ፡ C የማን ፡] የማነ ፡ B | ይንብሩ ፡] ይነብሩ ፡ AB | ወቦሙ ፡] ወሀቦሙ ፡ C | ክብረ ።] om. C
 2.2,1 ወአንተሂ ፡] ወአንታሂ ፡ A 2 ተነጻሕ ፡] ትነጽሕ ፡ C | እምኅግይኢከ ፡] እምኅ(ጠ)ይከ ፡
 s.l. A | ወይነጽሑ ፡] ወይነጽሑ ፡ C | ኢይናፍቁ ፡] ይናፍቁ {ቁ} ፡ ABC ({ቆ} ante corr. C)

abbastanza riguardo ai tuoi peccati; implora anche per la giustizia affinché ne riporti¹ una parte nella tua casa». 1.7 Mi fece alzare con un cenno della mano e mi condusse presso quel seggio; e disse a quei giovani: «andate a costruire». 1.8 Allontanatisi, rimanemmo soli. Mi disse: «siedi qui». Le dissi: «mia signora, lascia che si siedano i presbiteri prima». Mi disse: «a te dico ‘siediti’». 1.9 Volli sedermi a destra, me lo proibì e con la mano mi fece segno di sedermi alla sinistra. Mi addolorai perché mi aveva proibito di sedermi alla destra, e mi disse: «ti rattristi Erma? Ma la destra è per altri, per coloro che sono pienamente graditi a Dio e sono stati uccisi a causa del suo nome. Quanto a te, ci sono molte cose che non hai ancora adempiuto per sedere con loro. Tuttavia, se sarai stato perseverante e avrai perpetuato la tua mitezza, sederai con loro e con tutti coloro che compiono le loro [medesime] azioni e soffrono ciò che essi hanno sofferto».

[10] 2.1 Le dissi: «che cosa hanno sofferto?».² Mi disse: «ascolta: sono stati fustigati, crocifissi, tormentati con grande sofferenza, incatenati, dati alle belve a causa del suo nome. Per questo motivo il lato destro è per costoro che sono i suoi santi³ e per coloro che hanno sofferto a causa sua. Il lato sinistro è invece per gli altri. Per tutti, sia coloro che siedono alla destra che alla sinistra, vi è un’unica ricompensa, ma questa soltanto è la loro preminenza: che siedano a destra, ed hanno anche una diversa gloria. 2.2 Anche tu desideri sederti alla destra benché vi siano molte cose che non hai adempiuto, ma purificati dai

DISTINCTIO: 4 **ዘኮነ** :] : C 1.7,1 **በእዲሃ** :] : B | **መንበር** :] : B 2 **አንጹ** :] : AC 1.8,2 **ባሕተቲነ** :] : B | **ዝዮ** :] : AC 3 **ይቅድሙ** :] : A, # = # ad cap. vers. B | **ንበር** :] : AC 1.9,2 **የማን** :] : B 3 **ፀጋም** :] : AC 4 **ሄርማ** :] : B | **ውእቲ** :] : B 5 **ስሙ** :] : B 6 **ምስሊሆሙ** :] : AC, # = # ad cap. vers. B 8 **ተግሥ** :] : AC 2.1,1 **ተግሥ** :] : A **ስማዕ** :] : B | **ተቀሥፋ** :] : B | **ተሰቅሉ** :] : AB 2 **ሕማም** :] : B | **ተሞቅሉ** :] : C 3 **ስሙ** :] : C | **የማን** :] : B | **ዘቅዱሳኒሁ** :] : B 4 **ስሙ** :] : B | **ለባዕዳን** :] : AB 5 **ይነብሩ** :] : B | **ወእምፀጋምሂ** :] : B | **ዕሲቶሙ** :] : B 6 **ይንብሩ** :] : B | **ክብረ** :] : A 2.2,1 **ዘኢፊጸምከ** :] : B 2 **እምንጣይኢከ** :] : B

¹ La lezione originaria **ታእቲ** : si sfrange per diffrazione in AB **ታኅቲ** : (con conseguente oscillazione di caso in **ቤተከ**) e C **ትእቲ** :. Il gr. ha ἵνα λάβῃς μέρος τι ἐξ αὐτῆς εἰς τὸν οἶκον σου, «affinché ne riceva qualche parte per la tua casa». ² Ath Sin τί, φημί, ὑμῖνεγκαν convergono con Et, contro il *textus longior* trādito da Bo Pal Vulg: λέγω αὐτῇ, κυρία, ἤθελον γνῶναι τί ὑμῖνεγκαν, «le dissi: ‘signora, vorrei sapere che cosa hanno subito», cfr. anche Lusini, 2001, pp. 91-92. Carlini, 1991, p. 78, propende per la genuinità di Bo: la sequenza breve potrebbe scaturire per contaminazione oppure come strategia indipendente e più economica per risarcire la lacuna dovuta all’omeoteleuto (il cap. 9 termina infatti con ὑμῖνεγκαν) | ³ Leggermente diverso il gr. διὰ τοῦτο ἐκεῖνον ἐστὶν τὰ δεξιὰ μέρη τοῦ ἁγιάσματος, «perciò è loro la parte destra del luogo santo».

ፍቁ፣ እምኩሉ፣ ኅጢአቶሙ፣ በዛቲ፣ ዕለት ። 2.3 ወዘንተ፣ ብሂላ፣ ፈቀደት፣ ትሖር፣ ወሰገድኩ፣ ላቲ፣ ታሕተ፣ እገሪሃ፣ ወእቤላ፣ በእግዚአብሔር፣ ከመ፣ ታላብውኒ፣ ነገር፣ ዘአሰፎክኒ ። 2.4 ካዕበ፣ አኅዘት፣ በእዴያ፣ ወአንበረተኒ፣ መንገለ፣ ፀጋም፣ ወነበረት፣ ይእቲኒ፣ መንገለ፣ የማን ። ወአንሥአት፣ በትር፣ ጳዕዳ ። ወትቤለኒ፣ ትሬኢኑ፣ ዐቢያ፣ ግብረ ። | ወእቤላ፣ አልቦ፣ ዘእሬኢ፣ እግዝእትየ፣ ወትቤለኒ፣ ኢትሬኢኑ፣ ነዋ፣ | ቅድሚክ፣ ማኅፈድ፣ ዐቢይ፣ ዘየሐንጹ፣ ዲቦ፣ ማይ፣ በእብን፣ ጳዕዳ፣ ወርቡዕ፣ 2.5 እምነ፣ አርባዕቲ፣ ገጹ፣ የሐንጽዎ፣ ለማኅፈድ፣ ስድስቲ፣ ወራዙት፣ እለ፣ መጽአ፣ ምስሌሃ ። ወካልአንሰ፣ ዕደው፣ አእላፈ፣ የአክሉ፣ እለ፣ ያመጽኡ፣ እብን፣ ወቦ፣ እለ፣ ያመጽኡ፣ እምቀላይ፣ ወቦ፣ እምገዳም፣ ወይሚጥውዎሙ፣ ለእልክቲ፣ ስድስቲ፣ ወራዙት፣ ይነሥኡ፣ ወየሐንጹ ። 2.6 ወዘኩሰ፣ ዘሰሐቡ፣ እምቀላይ፣ ኩሉ፣ ከማሁ፣ ይደይዎን፣ ውስተ፣ ንድቅ፣ እስመ፣ ይተኅበራ፣ ምስለ፣ ቢጾን፣ ወኢያስተርእያ፣ ድዶን ። ወኮነ፣ ንድቁ፣ ለውእቲ፣ ቤት፣ ከመዝ፣ በአሐቲ፣ እብን ። 2.7 ወባዕድሰ፣ እብን፣ ዘያመጽኡ፣ ቦዘይገድፋ፣ ወቦዘይነድቁ፣ ወቦዘይፈጽሐ፣ ወይዌርውዎ፣ ርሐቀ፣ እምንድቅ ። 2.8 ወብዙኅ፣ እሞን፣ ዐውደ፣ ማኅፈድ፣ ንቡር፣ ወኢይከውኖሙ፣ | ለንድቅ፣ እስመቦ፣ ዘኅሡፍ፣ ወመ

Abb 9

B 10^v

C 5^r

A 7

B 11^r

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 2.3,1 ወዘንተ፣ ብሂላ፣] ወዘተብሀለ፣ C | ብሂላ፣] ብሂላ፣ A | ፈቀደት፣] ፈቃደት፣ A 2 ላቲ፣] ላቲ፣ C | ወእቤላ፣] ወእቤለ፣ BC 3 ታላብውኒ፣] ተላብውኒ፣ A, ታላብወኒ፣ C | ነገር፣] ነገረ፣ AB, ነገር፣ C | ዘአሰፎክኒ ።] ዘአሰፈውከኒ፣ C 2.4,1 ካዕበ፣] ወካዕበ፣ A, ወካዕበ፣ B, ከዕበ፣ C | አኅዘት፣] አሐዘተኒ፣ A, አኅዘተኒ፣ B 2 ይእቲኒ፣] ይኢቲ፣ A, ይእቲ፣ B | ወአንሥአት፣] ወአንሥአት፣ A 3 በትር፣] በትረ፣ A | ጳዕዳ ።] ጳዕዳ፣ A, ጳዕዳ፣ B | ዐቢያ፣] ዐብያ፣ C | አልቦ፣] አለ፣ C 4 እግዝእትየ፣] ዘእግዚእትየ፣ A, እግዚእትየ፣ C 5 ዘየሐንጹ፣] ዘየሐንጹ፣ A, ዘይኅንጹ፣ C | ጳዕዳ፣] ፀዓዳ፣ A, ጳዕዳ፣ B, ጳዕዳ፣ C 2.5,2 የሐንጽዎ፣] ወያሐንጽዎ፣ A, ወየሐንጽዎ፣ B | ስድስቲ፣] ፳ AB (rubr. B) 3 ወካልአንሰ፣] ወካልአንሰ፣ B, ወካልአን፣ C | አእላፈ፣] አእለፈ፣ B, አእለፍ፣ C | የአክሉ፣] ያአክሉ፣ A እብን፣ ...4 ያመጽኡ፣] om. AB (hom.) 4 እምቀላይ፣] እምቃላይ፣ A, እምቃለይ፣ B, እምቀለይ፣ C | እምገዳም፣] ዘእምገዳም፣ AB | ወይሚጥውዎሙ፣] ወይመጥውዎሙ፣ C ስድስቲ፣] ፳ AB (rubr. B) 5 ይነሥኡ፣] ወይነሥኡ፣ AB | ወየሐንጹ ።] ወያሐንጹ፣ A 2.6,1 ወዘኩሰ፣] ወላዘኩሰ፣ C | ዘሰሐቡ፣] ዘሰኃቦ፣ A | ኩሉ፣] ኩሎ፣ B 2 ይደይዎን፣] ወደደየ፣ AB | ይተኅበራ፣] ተሐጸራ፣ A, ተሐደራ፣ B, ይትኅበራ፣ C 3 ወኢያስተርእያ፣] ወያስተርእኢ፣ A, ወያስተርእያ፣ B | ድዶን ።] n.l. C, ደይን፣ D | ንድቁ፣] ንዳቁ፣ A በአሐቲ፣] አሐቲ፣ A 2.7,1 ወባዕድሰ፣] እብን፣] om. C (hom.) | እብን፣ ዘያመጽኡ፣] inv. A እብን፣] እብነ፣ B | ቦዘይገድፋ፣] በዘይትገደፍ፣ C | ወቦዘይነድቁ፣] ወቦ፣ ዘይነድቁ፣ C ወቦዘይፈጽሐ፣] እምቦ፣ ዘይፈጽሐ፣ C 2 ወይዌርውዎ፣] ወይዌርውዎ፣ B 2.8,1 ወብዙኅ፣] ወቦ፣ ብዙኅ፣ A, ወቦ፣ ብዙኅ፣ B | እሞን፣] እምነ፣ AB 2 ንቡር፣] ንቡረ፣ AB | እስመቦ፣] እስመ፣ C | ዘኅሡፍ፣] ብዙኅ፣ C | ወመንፈቁ፣] መንድቁ፣ C

DISTINCTIO: 3 ዕለት ።] ፣ AC 2.3,2 ትሖር፣] ። B | እገሪሃ፣] ። B 3 ዘአሰፎክኒ ።] ፣ AC 2.4,1 በእዴያ፣] ። B 2 ፀጋም፣] ። B | የማን ።] ፣ C 3 ጳዕዳ ።] ፣ C | ግብረ ።] ፣ AC 4 እግዝእትየ፣] ። B | ዐቢይ፣] ። B 5 ጳዕዳ፣] ። B 2.5,2 ገጹ፣] ። B | ምስሌሃ ።] ፣ AC 3 የአክሉ፣] ። B 4 እምቀላይ፣] ። B | እምገዳም፣] ። B 5 ወራዙት፣] ። B | ወየሐንጹ ።] ፣

tuoi peccati e tutti coloro che non dubitano¹ saranno puri da ogni loro peccato in questo giorno». 2.3 Detto ciò, volle andarsene, ma io mi prostrai sotto² i suoi piedi, e le dissi : «in [nome di] Dio, fammi intendere il discorso che mi avevi promesso». 2.4 Di nuovo prese la mia mano, mi fece sedere alla sinistra ed ella si sedette alla destra. Alzò un bastone bianco e mi disse: «non vedi la grande opera?» Le dissi: «non vedo niente, mia signora». Mi disse: «ecco, non vedi davanti a te una torre grande che viene costruita sull'acqua con pietre bianche e squadrate?» 2.5 Dai suoi quattro lati⁴ la torre veniva costruita dai sei giovani che erano venuti con lei. Ma vi erano altri uomini, all'incirca migliaia, che portavano le pietre: alcuni le portavano dall'abisso e alcuni dai campi e le consegnavano a quei sei⁵ giovani. [Essi] le prendevano e costruivano. 2.6 Quelle che avevano estratto dall'abisso, tutte uguali, venivano collocate nella struttura perché si congiungevano⁶ con le loro compagne e le loro giunture non erano visibili. La struttura dell'edificio diveniva in questo modo⁷ di una sola pietra. 2.7 Quanto alle pietre che venivano portate, alcune erano scartate, alcune erano collocate nella costruzione, alcune erano tagliate e scagliate lon-

AC, # = # ad cap. vers. B 2.6,2 ከግዑ :] # B | ንድቅ :] # B | ቢጸን :] # B 4 እብን #] : AC 2.7,1 ዘያመጽኡ :] # B | በዘይገድፉ :] # B | ወበዘይገድቁ :] # B 2 እምንድቅ #] : AC 2.8,2 ለንድቅ :] # B

¹ Errore d'archetipo: la tradizione ha compattamente l'insoddisfacente ይናፍቁ : (cfr. gr. με δυνουχούντες), già sanato da Dillmann. ² Solo Bo ha ὑπό, contro πρός del resto della tradizione. ³ La ricostruzione delle forme verbali è malcerta: il testo di (A)B accolto introduce un discorso diretto assente in greco ma grammaticalmente coerente; C ከመ : ታላብወኒ : ነገሮ : ዘእሰራው-ከኒ : «che mi facesse intendere il suo^m discorso che tu^m mi avevi promesso» sorge forse da interferenza con il precedente «le dissi per Dio». Nel gr. ἠρώτησα αὐτὴν κατὰ τοῦ κυρίου ἵνα μοι ἐπιδείξῃ ὃ ἐπηγγείλατο ὄραμα, «le chiesi per il Signore di mostrarmi la visione che mi aveva promesso» il soggetto è senz'altro l'anziana signora. Degno di nota Et ነገረ : , generato per palmare errore di traduzione o già nella *Vorlage* greca: il traduttore intese o lesse ῥήμα anziché ὄραμα, «visione». ⁴ L'espressione rende il composto gr. ἐν τετραγώνῳ, «in un quadrangolo». ⁵ Sin ἐξήκοντα (anche in precedenza), Ath omette il numerale. ⁶ La lezione di B sembrerebbe corroborare la proposta di Dillmann, 1861, p. 121, di emendare l'erroneo ተሐጸራ : di A (cfr. *Lex* 134: «dubia videtur lectio») in ተጎደራ : . Tuttavia C ይትከር : (forma III, I inesistente) suggerisce piuttosto una *lectio difficilior* variamente surrogata dai copisti, che individuo in ይትከር : . Il verbo ተጎደራ : , «conjungi, consociarsi» rende meglio il gr. ἡρμοσμένοι γὰρ ἦσαν καὶ συνεφώνουν τῇ ἄρμογῇ μετὰ τῶν ἑτέρων, «erano infatti adatte e combaciavano nella congiunzione con le altre pietre» ed è corradicale di ከበረ : , attestato anche oltre (per es., *Vis.* III 2.8 anche qui sostituito in AB dal verbo ከደረ : , *Vis.* III 5.1 e 6.5) in corrispondenza dei verbi ἄρμόζω e συμφωνέω. | ⁷ Rigetto la rettifica di Dillmann ከመዘ : , «come se», plausibilmente fondata sul gr. ὧς ma non supportata da alcun testimone né resa necessaria dal senso della frase. Poco prima, nella medesima frase, la sequenza ንድቁ : ለውእቱ : ቤት : è una resa peculiare del gr. ἡ οἰκοδομὴ τοῦ πύργου con probabile interferenza del tema oiko- sul secondo elemento.

ንፈቁ ፡ ዘንቁፅ ፡ ወሀሎ ፡ ኅጸርትሂ ፡ ወካልኣትሰ ፡ ጸዓድው ፡ ወቦከብብት ፡ ወ
 ኢይኅብራ ፡ ውስተ ፡ ንድቅ ። 2.9 ወርኢኩ ፡ ካልኣተ ፡ እብነ ፡ እለ ፡ ይገድፍ
 ምን ፡ ርሑቀ ፡ እምነ ፡ ማኅፈድ ፡ ወበጺሑንሂ ፡ ውስተ ፡ ፍኖት ፡ ኢይኅብራ ፡
 ዳእሙ ፡ ያንኩራከሮ ፡ መንገለ ፡ ላዕላይ ፡ ፍኖው ፡ ወቦ ፡ እለ ፡ ይወድቃ ፡ ው
 ስተ ፡ እሳት ፡ ወይውዕያ ፡ ወቦ ፡ እለ ፡ ይወድቃ ፡ ቅሩብ ፡ ማይ ፡ ወኢይክላ ፡ ኣ
 ንኩርኩሮ ፡ ውስተ ፡ ማይ ፡ እንዘ ፡ ይፈቅዳ ፡ ይረዳ ።

C 5v

[11] 3.1 ወሶብ ፡ ኣርአየተኒ ፡ ዘንተ ፡ ፈቀደት ፡ ትሖር ፡ ወእቤላ ፡ እግዝእት
 የ ፡ ምንተ ፡ ይበቀዕኒ ፡ ዘኣርአይክኒ ፡ ዘንተ ፡ ለእመ ፡ ኢያአምር ፡ ምንት ፡ ፍ
 ካሬሁ ። ወትቤለኒ ፡ ኣንተ ፡ ብእሲ ፡ ጐንኢ ፡ ኣንተ ፡ ወትፈቅድ ፡ ታእምር ፡
 ዘማኅፈደ ። ወእቤላ ፡ እወ ፡ እግዝእትየ ፡ ከመ ፡ | እንግሮሙ ፡ ለኣኅዊየ ፡ ወሰ
 ሚያሙ ፡ ያእምርዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ቦብዙኅ ፡ | ስብሐት ። 3.2 ወትቤለኒ ፡
 ብዙኃን ፡ እለ ፡ ይሰምዑ ፡ ወቦ ፡ ዘይትፈሚሕ ፡ ወቦ ፡ ዘይበኪ ፡ ወባሕቱ ፡ እ
 መ ፡ ሰምዑ ፡ እሉሂ ፡ ይትፈሥሑ ፡ ወይኔስሑ ። ስማዕ ፡ ምሳሌሁ ፡ ለዝ ፡ ማኅ
 ፈድ ፡ እፌክር ፡ ለከ ፡ ኩሎ ። ወኢታስርሐኒ ፡ እንከ ፡ በእንተ ፡ ፍካሬሁ ፡ እሰ
 መ ፡ ፍካሬ ፡ ማኅለቅተ ፡ ቦ ። ወኣንተሰ ፡ ኢትኅድግ ፡ ስኢለ ፡ ፍካሬ ፡ እስመ ፡

Abb 10
B 11v

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 3 ዘንቁፅ ፡] ንቁፅ ፡ C | ወካልኣትሰ ፡] ወካልኣትሂ ፡ A, ወከልኣትሂ ፡ B, ወካልኣትሰ ፡ C | ወቦከብብት ፡] ወቦክብብተ ፡ A, ወቦከብብተ ፡ B, ወቦ ፡ ከብብት ፡ C ወኢይኅብራ ፡] ወኢይሐድራ ፡ A, ወኢየሐድራ ፡ B 2.9,1 ካልኣተ ፡] ከልኣተ ፡ B, ከልእት ፡ C እብነ ፡] እብን ፡ C 2 ኢይኅብራ ፡] ኢይንብ። ፡ C 3 ዳእሙ ፡] om. BC | ላዕላይ ፡] ለዕለይ ፡ BC | ፍኖው ፡] {ፍ}ኖው ፡ in r. B, ፍኖ{ው} con. C 4 እሳት ፡] s.l. A | ቅሩብ ፡] ቅሩብ ፡ C ወኢይክላ ፡] ኣንኩርኩሮ ፡] ወኢይክላ ፡] ኣንኩርኩሮ ፡ in r. B | ወኢይክላ ፡] ወኢይክለ ፡ A, ወኢይክል ፡ C 3.1,1 ኣርአየተኒ ፡] ርአየተኒ ፡ A, ኣርአ{የ}ተኒ ፡ s.l. B | ፈቀደት ፡] ፈቃደት ፡ A, ፈቀዳት ፡ C | እግዝእትየ ፡] እግዚእትየ ፡ C 2 ምንት ፡] ምንተ ፡ B, om. C | ፍካሬሁ ።] ፍክሬሁ ፡ B 3 ወትቤለኒ ፡] ወትበለኒ ፡ A | ኣንተ ፡] ኣንታ ፡ A | ጐንኢ ፡] ኣንተ ፡] ት{ጌጉ}እ ፡ con. C | ታእምር ፡] ታእመር ፡ C 4 ዘማኅፈደ ።] ዘመጽሐፍ ፡ ABC | ወእቤላ ፡] ወእቤለ ፡ AB እወ ፡] om. C | እግዝእትየ ፡] እግዚእትየ ፡ A | ለኣኅዊየ ፡] ለእ{ኅ}ዊየ ፡ s.l. A, ለኣኃውያ ፡ C 5 ቦብዙኅ ፡] ብዙኅ ፡ C | ስብሐት ።] ስብሐቲሁ ፡ C 3.2,2 ወቦ ፡] ዘይትፈሚሕ ፡] ወባዘይትፈሚሕ ፡ A | ወቦ ፡] ዘይበኪ ፡] ወባዘይበኪ ፡ A | ወባሕቱ ፡] ወሕሳሕቱ ፡ ante corr. C እመ ፡] ...3 ሰምዑ ፡] እምሰምዑ ፡ A | እመ ፡] ወእመሰ ፡ C 3 እሉሂ ፡] እሉ ፡ AB | ምሳሌሁ ፡] ምሳሌሁ ፡ C | ለዝ ፡] ...4 እፌክር ፡] ዝእፌክር ፡ ለማኅፈድ ፡ A 4 እፌክር ፡] እፌክር ፡ BC ወኢታስርሐኒ ፡] ኢታስርሐኒ ፡ AB | ፍካሬሁ ፡] ፍካሬ ፡ A, ፍክሬሁ ፡ B 5 ፍካሬ ፡] ፍክሬ ፡ B, ፍካሬሁ ፡ C | ቦ ።] ቦቱ ፡ A | ወኣንተሰ ፡] ወኣንታሰ ፡ A | ኢትኅድግ ፡] ኢትኅዝን ፡ A, ኢትኅድግ ፡ B | ስኢለ ፡] ሰኢለ ፡ C | ፍካሬ ፡] ፍክሬ ፡ B, ፍካሬሁ ፡ C

DISTINCTIO: 3 ዘንቁፅ ፡] ። B | ኅጸርትሂ ፡] ። B | ጸዓድው ፡] ። B | ወቦከብብት ፡] ። B 4 ንድቅ ።] ፡ AC 2.9,1 እብነ ፡] ። B 2 ማኅፈድ ፡] ። ad cap. vers. B | ፍኖት ፡] ። B 3 ፍኖው ፡] ። B 4 ማይ ፡] ። B 5 ይረዳ ።] ። = ad cap. vers. B, ። C 3.1,2 ፍካሬሁ ።] ። AC 3 ኣንተ ፡] ። B 4 ዘማኅፈደ ።] ። AC | እግዝእትየ ፡] ። B | ለኣኅዊየ ፡] ። B 5 ስብሐት ።] ። AC 3.2,2 ዘይትፈሚሕ ፡] ። B | ዘይበኪ ፡] ። B 3 ወይኔስሑ ።] ። BC 4 ኩሎ ።] ። AC 5 ማኅለቅተ ፡] - BC | ቦ ።] ። AC | ፍካሬ ፡] ። B

tano dalla struttura. 2.8 Molte di esse erano situate attorno alla torre¹ e non si addicevano alla struttura. Infatti alcune erano scabre e spaccate a metà, e ve ne erano sia corte, sia altre bianche, e alcune rotonde e non combaciavano nella struttura. 2.9 E vidi altre pietre che gettavano lontano dalla torre. Giunte sulla strada, non vi rimanevano, al contrario rotolavano verso strade superiori.² Alcune cadevano nel fuoco e bruciavano, e alcune cadevano³ vicino all'acqua e non potevano rotolare in acqua pur volendo scendere.

[11] 3.1 Quando mi ebbe mostrato ciò volle andarsene. Le dissi: «mia signora, a cosa mi è utile che tu mi abbia mostrato ciò se non ne conosco la spiegazione?» Mi disse: «tu sei un uomo precipitoso, e desideri sapere della torre».⁴ Le dissi: «sì, mia signora, affinché lo riferisca ai miei fratelli e⁵ udito [ciò] conoscano Dio nella grande gloria». 3.2 Mi disse: «dei molti che udiranno alcuni si rallegreranno, alcuni piangeranno; tuttavia se avranno udito anche costoro si rallegreranno e si pentiranno. Ascolta le similitudini di questa torre: ti spiegherò tutto. Non crucciarmi dunque a causa della sua spiegazione perché la spiegazione ha un termine. Tu invece non smetti di chiedere spiegazioni dal momento che sei ostinato. 3.3 Questa torre che hai visto costruire sono io, la Chiesa, che ti si è manifestata sia in precedenza sia adesso. Ma domanda ciò che vuoi sulla torre e te lo spiegherò, onde tu gioisca con i santi». 3.4 Le dissi: «mia signora, poiché ti sei mostrata accondiscendente a me, esponimi tutta la

¹ Et qui concorda con il 'filone lungo' rappresentato da Ath ἄλλοι δὲ λίθοι πολλοὶ κύκλω τοῦ πύργου ἔκειντο, «molte altre pietre giacevano intorno alla torre» e Vulg *alii autem lapides multi circa turrim positi erant*. La frase è invece estremamente concisa in Bo Sin (οἱ ἔκειντο). Pal ha un testo intermedio (*alii autem iacebant*). Gli editori generalmente optano per la superiorità del *textus longior*. ² Et è affine al 'filone breve' Bo Pal Sin nell'omettere «dalla via» (Ath ἐκ τῆς ὁδοῦ, Vulg. *de via*), accettato da Leutzsch. La lezione **σπῆλαι : ἄσπε :** **ῥῥω :** scaturisce da errata lettura di εἰς τὴν ἀνοδίαν («nel luogo impervio», Vulg. *in locum desertum*), interpretato come ἄνω ὁδοῦς. Il medesimo termine è invece correttamente tradotto correttamente **ῥῥω :** più oltre in *Vis.* III 7.1. Anche Pal (che già con Et condivide il fraintendimento sul nome di Grapte, cfr. *Vis.* II 4.3) alterò il senso del testo, leggendo forse εἰς ἄλλην ὁδὸν (così inferisce Leutzsch sulla base della lezione *in alia via*, ma Vezzoni ripristina piuttosto *in alta via*, «in un precipizio»). Forse parte della tradizione greca era già corrotta. | ³ Qui Et converge in conservazione di lezione originaria con Ath Sc Vulg, contro l'omissione di Bo Pal Sin per omeoteleuto di *πίπτοντας*. L'omissione, a rigore per nulla probante, può farsi risalire alla fonte comune di Bo Pal Sin per la costante affinità tra i tre testimoni (Carlini, 1991, p. 81). ⁴ Flagrante errore d'archetipo **ἡσπῆ-ἡῥ :** a fronte del gr. τὰ περὶ τον πύργον. | ⁵ Espansione testuale di Ath (ἰλαρότεροι γένονται καὶ ταῦτα, «siano felici e queste cose ...») e Vulg (*hilariores fiant et haec*), rifiutata da Leutzsch.

ምርዳድ ፡ አንተ ። 3.3 ዝንቱ ፡ ማኅፊድ ፡ ዘርኢከ ፡ የሐንጹ ፡ እነ ፡ ይእቲ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ እንተ ፡ አስተርአይኩከ ፡ ቀዲሙሂ ፡ ወይእዜሂ ፡ ባሕቱ ፡ ዘትፈቅድ ፡ ተሰአል ፡ በእንተ ፡ ማኅፊድ ፡ ወእፌክር ፡ ለከ ፡ ከመ ፡ ትትፈሣሕ ፡ ምስለ ፡ ቅዱሳን ። 3.4 ወእቤላ ፡ እግዝእትየ ፡ እስመ ፡ አሆ ፡ ትቤልኒ ፡ ፈክሪ ፡ ሊተ ፡ ኩሎ ፡ ፍካሬ ። ወትቤለኒ ፡ ዘተአምር ፡ እፌክር ፡ ለከ ። ወባሕቱ ፡ ኅበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ይኩን ፡ ልብከ ፡ ወኢትናፍቅ ፡ በዘ ፡ ርኢከ ። 3.5 ወእቤላ ፡ በእንተ ፡ ምንት ፡ ዲበ ፡ ማይ ፡ | ይትሐነጽ ፡ ዝማኅፊድ ፡ እግዝእትየ ፡ ወትቤለኒ ፡ ነገርኩከ ፡ ቀዲሙሂ ፡ ወናሁ ፡ ተሐትት ፡ ወኢታሰትት ፡ እምከመ ፡ ኅሠሥካ ፡ ለጽድቅ ፡ ትረክባ ። ስማዕ ፡ በበይነ ፡ ምንት ፡ ዲበ ፡ ማይ ፡ ይትሐነጽ ፡ ዝማኅፊድ ፡ እስመ ፡ ሕይወትክሙ ፡ በማይ ፡ ውእቱ ፡ ወተሣረረ ፡ ዝማኅፊድ ፡ በቃሉ ፡ ለመኩንነ ፡ ኩሉ ፡ ወበስሙ ፡ ክቡር ፡ ወያጸንፆ ፡ ኅይል ፡ ዘኢያስተርኢ ።

C 6^r

B 12^r

[12] 4.1 ወአውሃእክዋ ፡ ወእቤላ ፡ እግዝእትየ ፡ መንክር ፡ ወመድምም ፡ ዝነገር ። ወእሉኬ ፡ ስድስቱ ፡ ወራዙት ፡ መኑ ፡ እሙንቱ ፡ እሉ ፡ እለ ፡ የሐንጹ ። ወትቤ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ መላእክቲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ቅዱሳን ፡ እለ ፡ ቀደሙ ፡ ተፈጥሮ ፡ እለ ፡ ሎሙ ፡ አወፊዮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ ኩሎ ፡ ዘፈጠረ ፡ ከመ ፡ ይልሀቁ ፡ ወይሕንጹ ፡ ወይትቀነዮ ፡ ኩሎ ፡ ዘፈጠረ ፡ ወበላዕሌሆሙ ፡ ለእሉ ፡ የኅልቅ ፡ ሕንጻሁ ፡ | ለዝ ፡ ማኅፊድ ። 4.2 ወእቤላ ፡ እሉኬ ፡ መኑ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ ያመጽኡ ፡ እብነ ። | እሙንቱሂ ፡ መላእክተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ቅዱሳን ፡ | ውእቶሙ ፡ ወባሕቱ ፡ እልክቱ ፡ ስድስቱ ፡ የባቢዮ ፡ እምኔሆሙ ። ፈጺሞሙ ፡ ሕንጻሁ ፡ ለዝ ፡ ማኅፊድ ፡ ኅቡረ ፡ ይትፌሥሐ ፡ በውስ

A 8

C 6^v

B 12^v

Abb 11

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 6 አንተ ።] አንታ ፡ A 3.3,1 ዝንቱ ፡] ዘንተ ፡ C | ማኅፊድ ፡] ማኅፊድ ፡ C | የሐንጹ ፡] ያኃንርጹ ፡ A, ይሐንጹ ፡ C | ይእቲ ፡] ይኢቲ ፡ A | ቤተ ፡] add. in m. ቤተ ፡ A 2 ቀዲሙሂ ፡] ቃዲሙሂ ፡ A, ቀዲሙ ፡ ሂ ፡ B | ባሕቱ ፡] ወባሕቱ ፡ AB | ዘትፈቅድ ፡] ትፈቅድ ፡ A 3 ተሰአል ፡] ትሰአል ፡ A, ሰአል ፡ C | ለከ ፡] om. A | ትትፈሣሕ ፡] ትትፈሣሕ ፡ AB 3.4,1 ወእቤላ ፡] ወ(ቤ)እቤላ ፡ er. C | እግዝእትየ ፡] እግዚእትየ ፡ A | እስመ ፡] እመ ፡ AB ትቤልኒ ፡] ትቤለኒ ፡ C | ፈክሪ ፡] ትፈክሪ ፡ C 2 ፍካሬ ።] om. AB | ዘተአምር ፡] ዘተአምርኑ ፡ B, ዘታአምር ፡ C | እፌክር ፡] እፌክር ፡ C | ወባሕቱ ፡] om. C 3 ይኩን ፡] ይኩን ፡ A በዘ ፡] ርኢከ ።] በዘርኢከ ፡ A | በዘ ፡] በዘ ፡ C 3.5,2 ማይ ፡] post corr. A | እግዝእትየ ፡] እግዚእትየ ፡ AC | ወትቤለኒ ፡...3 ቀዲሙሂ ፡] in r. B 3 ቀዲሙሂ ፡] ቃዲሙሂ ፡ A ተሐትት ፡] ተሐተት ፡ AB | ወኢታሰትት ፡] om. A, ወኢታሰትት ፡ B | እምከመ ፡] ወእምከመ ፡ C | ኅሠሥካ ፡] ሐሰስከ ፡ A, ኅሠሥከ ፡ BC 4 ትረክባ ።] ትረክበ ፡ A | ምንት ፡] ምንተ ፡ B ማይ ፡] om. C 5 ወተሣረረ ፡] ወተሳረረ ።] CD 6 ለመኩንነ ፡] ለመኩንን ፡ C 4.1,1 እግዝእትየ ፡] እግዚእትየ ፡ A | ዝነገር ።] ዝንቱ ፡ C 2 ስድስቱ ፡] ፮ in m. A, ፮ rubr. B መኑ ፡] እሙንቱ ፡] om. C | የሐንጹ ።] ያሐንጹ ፡ A 3 ወትቤ ፡] እሉ ፡] om. C | ቀደሙ ፡] ቃደሙ ፡ A, ቀዳሙ ፡ C 4 እለ ፡] እሉ ፡ A 5 ከመ ፡]...ዘፈጠረ ፡] om. AB (hom.) 6 የኅልቅ ፡] ያኅልቁ ፡ A, n.l. C, ይልክቅ ፡ D | ለዝ ፡] ማኅፊድ ።] ለዝማኅፊድ ፡ A 4.2,1 እሉኬ ፡] ለእሉኬ ፡ AB 2 እብነ ።] add. ወትቤ ፡ AB | እሙንቱሂ ፡] om. C 3 ቅዱሳን ፡] ወቅዱሳን ፡ C | ስድስቱ ፡]

spiegazione». ¹ Disse: «ciò che indichi² te [lo] spiegherò; ma che il tuo cuore sia presso Dio e non dubitare di ciò che hai visto». 3.5 Le dissi: «per quale motivo questa torre è costruita sull’acqua, mia signora?». Mi disse: «te l’ho detto anche prima,³ ecco: indaghi te stesso e non sei negligente.⁴ Se avrai cercato la verità la troverai. Ascolta per quale motivo questa torre è costruita sull’acqua: perché la vostra vita è sull’acqua, e questa torre è fondata con la parola del Giudice di ogni cosa e con il Suo nome nobile, ed una forza invisibile la rende salda».

[12] 4.1 Le risposi: «mia signora, è meravigliosa e stupefacente questa cosa. E quei sei giovani che costruiscono, chi sono?»; disse: «quelli sono gli angeli santi di Dio che furono creati per primi, ai quali Dio ha consegnato tutto ciò che ha creato affinché accrescessero, erigessero ed amministrassero tutto il creato,⁵ e per mezzo dei quali sarà terminata la costruzione di questa torre». 4.2 Le dissi: «e chi sono quelli che portano le pietre?». «Anch’essi sono angeli santi di Dio, tuttavia quei sei sono superiori a loro. Completata la costruzione di questa torre, gioiranno insieme intorno a questa torre e loderanno Dio poi-

om. A, 𐤒 rubr. B | 𐤕𐤐𐤒𐤍 :] 𐤕𐤐𐤒𐤍 : A, 𐤕𐤐𐤒𐤍 : C 4 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : AC 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : C | 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : A

DISTINCTIO: 6 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] AC, # = # ad cap. vers. B 3.3,2 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B | 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] AC 3 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B 4 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] AC, # = # B 3.4,2 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B | 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] C 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] C 3 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B | 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] ABC 3.5,2 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B 4 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] AC 5 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # = # ad cap. vers. B 6 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B 4.1,1 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] AC 2 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] AC, # = # ad cap. vers. B 3 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B 4 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # AB 6 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] AC 4.2,2 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] AC 3 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B | 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] C 4 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 :] # B

¹ La bontà della congettura di Dillmann, che emendava AB 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : in 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : , trova ora conferma in C, che consente inoltre di restituire il finale 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : , omissio in AB. Restano però alcune incertezze: il testo edito accoglie l’imp. 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : di AB, ma anche il cong. 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : di C potrebbe essere accolto. Il gr. ha *ἐπεὶ ἅπασι ἄξιόν με ἴρησω τοῦ πάντα μοι ἀποκαλύψαι, ἀποκαλύψων*, «poiché una volta mi hai stimato degno di rivelarmi tutto, rivela». | ² Et si allontana dal gr. ὅ ἐστιν ἐνδέχεται σοὶ ἀποκαλυφθῆναι, ἀποκαλυφθήσεται, «ciò che potrà esserti rivelato, ti sarà rivelato». Che il traduttore abbia confuso ἐνδέχεται con una voce del verbo ἐνδείκνυμι, «mostrare»? ³ Anche in questo caso Bo, Pal e Sin (nonché Et) tramandano un testo breve contro Ath e Vulg che aggiungono rispettivamente *πανούργος εἶ περι τὰς γράφας* e *versutum te esse circa scripturas*, «sei curioso circa le Scritture». Il passo è problematico e ha diviso spesso gli editori. | ⁴ Gr. καὶ ἐκζητεῖς ἐπιμελῶς (Vulg *diligenter inquirens*, Pal *et tu quaeris diligenter*), «e ricerchi con cura». La testimonianza di C è decisiva per accogliere la proposta di Beylot, 1988, p. 156, di emendare i due imp. di B 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : in due impf. 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : , il primo già sulla scorta di Dillmann (il secondo è omissio da A). ⁵ La testimonianza di C risarcisce la lacuna di AB per omeoteleuto di 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : 𐤁𐤌𐤍𐤏𐤍 : .

ተ ፡ ዐውዱ ፡ ለዝ ፡ ማኅፊድ ፡ ወይሴብሐዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ እስመ ፡ ፈጸም
 ም ፡ ለማኅፊድ ። 4.3 ወተስእልክዎ ፡ ወእቤላ ፡ እግዝእትዮ ፡ እፈቅድ ፡ አእም
 ር ፡ ግዕዞን ፡ ወፍካሬሆን ፡ ለአእባን ፡ ዘከመ ፡ እፎ ፡ ውእቱ ። ወአውሥአት ፡ ወ
 ትቤለኒ ፡ አኮ ፡ እስመ ፡ አንተ ፡ ትኄይስ ፡ እምኩሉ ፡ ዘእፌክር ፡ ለከ ። ሀለ
 ዉ ፡ ብዙኃን ፡ ባዕዳን ፡ እለ ፡ ይኄይሱከ ፡ ወይቀድሙከ ፡ እለ ፡ ሎሙ ፡ ርቱ
 ዕ ፡ እፌክር ፡ ዘነገረ ፡ ወባሕቱ ፡ ከመ ፡ ይሰባሕ ፡ ስመ ፡ እግዚአብሔር ፡ እፌክ
 ር ፡ ለከ ፡ ወዓዲ ፡ ያስተርኢ ፡ በእንተ ፡ እለ ፡ ይናፍቁ ፡ ወይኄልዩ ፡ በልቦሙ ፡
 ለእመ ፡ ይከውን ፡ ዝንቱ ፡ ወለእመ ፡ ኢይከውን ። ወንግሮመ ፡ ከመ ፡ እሙ
 ን ፡ ዝንቱ ፡ ኩሉ ፡ ወኢኮነ ፡ ሐሰተ ፡ እስመ ፡ ኩሉ ፡ ጽኑዕ ፡ ወጥዩቅ ፡ ወሠሩ
 ር ፡ ውእቱ ።

B 13^r

[13] 5.1 ስማዕ ፡ ይእዜኒ ፡ በእንተ ፡ እሉንቱ ፡ እብን ፡ እለ ፡ ይበውኡ ፡ ውስ
 ተ ፡ ንድቅ ፡ ቢጸን ፡ ርቡዓት ፡ ወጸዓድው ፡ ይጸፍቃ ፡ ድዶን ፡ እሉኬ ፡ ሐዋር
 ያት ፡ ወጳጳሳት ፡ ወሊቃናት ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ አንጽሑ ፡ ለእግዚአብሔር ፡
 ወዐቀቡ ፡ ወተልእክዎሙ ፡ ለኅሩያኒሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ በንጹሕ ፡ ወበየውሀ
 ት ፡ ወቦ ፡ እምኔሆሙ ፡ እለ ፡ ሀለዉ ፡ ዓዲ ፡ ወቦ ፡ ዘሞተ ። እስመ ፡ በኩሉ ፡ ዩ
 ኅብሩ ፡ ግዕዘ ፡ ወይትፋቀሩ ፡ ወበበይናቲሆሙ ፡ ይሰምዑ ። በበይነዝ ፡ ጽፋ
 ቅ ፡ ድዶሙ ፡ ውስተ ፡ ንድቅ ። 5.2 ወዘሰ ፡ እምቀላይ ፡ ሰሐቡ ፡ ወወደይዎ
 ሙ ፡ ውስተ ፡ ሕንጻ ፡ ወጽፋቅ ፡ ድዶሙ ፡ ምስለ ፡ እልክቱ ፡ እለ ፡ ቀደማ ፡ ተ
 ሐገንጻ ፡ እብን ፡ ሙኑ ፡ እሙንቱ ። ወትቤለኒ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ ተቀት

C 7^r

B 13^v

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 5 ለዝ ፡ ማኅፊድ ፡] ለዝማኅፊድ ፡ A | ፈጸምዎ ፡] ፈጸሞ ፡ C
 4.3,1 እግዝእትዮ ፡] እግዚእትዮ ፡ A 2 ግዕዞን ፡] ግዕዛን ፡ B | ወፍካሬሆን ፡] ወፍክሬሆን ፡ B
 ወአውሥአት ፡] ወአውሣአተኒ ፡ A, ወአውሥአተኒ ፡ B 3 እስመ ፡] om. C | አንተ ፡...
 ትኄይስ ፡] ዘትኄይስ ፡ አንተ ፡ C | አንተ ፡] አንታ ፡ A 4 ባዕዳን ፡] በዕዳን ፡ C | ወይቀድሙከ ፡]
 ወይቃድሙከ ፡ A 5 እፌክር ፡] እፌክር ፡ ለከ ፡ A, እፌክር ፡ BC | ዘነገረ ፡] ዝነገር ፡ C
 ወባሕቱ ፡] ወበሕቱ ፡ B | ይሰባሕ ፡] ይሴባሕ ፡ A, ይሴበሕ ፡ C 6 ያስተርኢ ፡] ያስተርእየከ ፡ A,
 ያስተርኢየከ ፡ B | ወይኄልዩ ፡] በእንተ ፡ ልቦሙ ፡ C 7 ለእመ ፡] ላእመ ፡ B | ይከውን ፡...
 ወለእመ ፡] om. C (hom.) 8 ወጥዩቅ ፡] ወጥዩቀ ፡ C 5.1,1 እሉንቱ ፡] እላንቱ ፡ A, እለንቱ ፡ B
 እብን ፡] አእባን ፡ AB | ይበውኡ ፡] ይበውአ ፡ B 2 ንድቅ ፡] ንድቀ ፡ B | ርቡዓት ፡] ርቡዓተ ፡
 C | ወጸዓድው ፡] ወጸዕድው ፡ C | ይጸፍቃ ፡] ይጸፈቃ ፡ A, ይጸፍቅ ፡ C 3 ወጳጳሳት ፡]
 ወጳጳሳት ፡ C | ወሊቃናት ፡] ወሊቀናት ፡ B | አንጽሑ ፡] add. ርእሶሙ ፡ post corr. C
 4 ወተልእክዎሙ ፡] ወተልእክዎ ፡ C | ለኅሩያኒሁ ፡] om. C | ወበየውሀት ፡] ወበየሞሀት ፡ A,
 ወበየወሀት ፡ B 5 ወቦ ፡] እምኔሆሙ ፡] ወቦእምኔሆሙ ፡ A | ዓዲ ፡] om. C | ወቦ ፡] ዘሞተ ።]
 ወበዘሞቱ ፡ A | እስመ ፡] እእስመ ፡ C 6 ወይትፋቀሩ ፡] ወይትፋቃሩ ፡ AB
 ወበበይናቲሆሙ ፡] ይሰምዑ ።] om. C (hom.) | ወበበይናቲሆሙ ፡] በበይናቲሆሙ ፡ AB
 ይሰምዑ ።] ይሰምዑ ፡ AB | በበይነዝ ፡] ወበይነዝ ፡ A, ወበበይነ ፡ ዝ ፡ C | ጽፋቅ ፡] ጽፋቀ ፡ C
 5.2,1 ወዘሰ ፡] ወዛሰ ፡ B | እምቀላይ ፡] እምቃላይ ፡ A, እምቀለይ ፡ B 2 ሕንጻ ፡] ሕንጻ ፡ B
 ወጽፋቅ ፡] ወፅፋቀ ፡ C | ቀደማ ፡] ቃደማ ፡ A, ቀዲሙ ፡ C | ተሐንጻ ፡] ተሐንጹ ፡ C
 3 ተቀትሉ ፡] ተቃትሉ ፡ A

ché avranno completato la torre». 4.3 La interrogai e le dissi: «mia signora, desidero sapere la natura¹ e la spiegazione delle pietre: qual è?». Mi rispose: «non è perché tu sia migliore di tutti che te lo spiego. Ci sono molti altri che sono migliori di te e ti hanno preceduto, ai quali è opportuno rivelare questo discorso.² Tuttavia, affinché sia lodato il nome di Dio te [lo] spiegherò. Sarà inoltre manifesto a vantaggio di coloro che dubitano e meditano tra sé e sé [chiedendosi] se ciò è vero o no. Riferisci loro che tutto ciò è degno di fede e non è una falsità, poiché è tutto saldo, esatto e fondato».

[13] 5.1 «Ascolta ora riguardo a quelle pietre che entrano³ nella struttura: le loro compagne squadrate e bianche le cui giunture sono serrate,⁴ ebbene quelle sono gli apostoli, i vescovi e i presbiteri che hanno reso splendore⁵ a Dio e hanno custodito e servito gli eletti di Dio con purezza e mitezza. Alcuni di essi ci sono ancora e alcuni sono morti. Sono infatti d'indole concorde in ogni cosa d'animo, si amano e si ascoltano reciprocamente.⁶ Per questa ragione le loro giunture sono serrate nella struttura». 5.2 «Quelle invece che sono state estratte dall'abisso e collocate nella costruzione, le cui congiunture sono

DISTINCTIO: 5 ὄψιδες :] # B 6 ἀψιδες :] # = # B, : C 4.3.2 ἰδοίη :] # B Ἀλλὰ ἴη :] # B | ὠ-ἴη :] : A, n.l. C 3 ἄη :] : C 4 ὠβ-φ-ε-σ-ἦ :] # B 5 ἠν-γ-λ :] # B 6 ἄη :] # ad cap. vers. B 7 ἡ-β-ἠ-ῶ-ν :] : C 8 ἁ-ἴ-ῑ-ῑ :] # B 9 ὠ-ἴ-η :] # = # ad cap. vers. B 5.1.1 ἴ-ἰ-ῑ :] # B 2 ἑ-ἰ-ῑ-ῑ :] # B | ὠ-ἰ-ῑ-ῑ :] # A | ε-ε-ῑ :] # B ἁ-ἑ-ῑ-ῑ :] # A 3 ὠ-ἰ-ῑ-ῑ :] # A | ὠ-ἰ-ῑ-ῑ :] # AB 4 ἄ-ἡ-ἰ-ῑ-ῑ :] # AB ἰ-ῑ-ῑ-ῑ :] # A | ὠ-ἰ-ῑ-ῑ :] # AB 5 ἰ-ῑ-ῑ :] # AB | ἠ-ῑ-ῑ :] : C 6 ἰ-ῑ-ῑ :] # A, # = # B | ὠ-ἰ-ῑ-ῑ :] # A 7 ε-ε-ῑ :] # AB | ἰ-ῑ-ῑ :] : C 5.2.1 ἰ-ῑ-ῑ :] # AB 2 ἰ-ῑ-ῑ :] # AB | ἰ-ῑ-ῑ :] # AB 3 ἰ-ῑ-ῑ :] : A

¹ Sin Bo τῶν λίθων τὴν ἔξοδον καὶ τὴν δύναμιν αὐτῶν, ποταπή ἐστίν: «l'esito (ovvero il destino, ma Ath διαφοράν, «diversità, specie») e il valore delle pietre, qual è». | ² Anche qui Et confonde τὰ ὄραματα ταῦτα, «queste visioni» con τὰ ῥήματα ταῦτα, «queste parole». | ³ L'accordo di genere intorno al termine ἴ-ἰ-ῑ : è piuttosto confuso, sia in questa frase che nel resto del capitolo: C ha interamente il maschile (ἰ-ῑ-ῑ : ... ε-ἰ-ῑ-ῑ :), B il femm. (ἰ-ῑ-ῑ : ... ε-ἰ-ῑ-ῑ :), A attesta uno stadio intermedio (ἰ-ῑ-ῑ : ... ε-ἰ-ῑ-ῑ :). La forma maschile del verbo ha maggiori probabilità di essere genuina perché corroborata da AC. Quanto al dimostrativo, tutti e tre i testimoni esibiscono compattamente la forma maschile all'inizio del versetto 3. | ⁴ La maggioranza stemmatica BC tradisce una forma I, I attestata solo in Leslau, 1987, p. 549a. Lex 1320 registra invece la forma III, I corrispondente alla variante di A. | ⁵ Gr. προεβήντες κατὰ τὴν σεμνοτητα, «che procedono nella solennità». La corrispondenza tra σεμνότης e ἰ-ῑ-ῑ : nel senso di «splendore, nitore» è costante nel testo (cfr. oltre in Vis. III 8.5). Nel precedente elenco di gerarchie ecclesiastiche Et omette kai διάκονοι al pari di Ath. | ⁶ Sono da respingere entrambe le emendazioni di Dillmann ε-ἰ-ῑ-ῑ : e ὠ-ἰ-ῑ-ῑ : , non giustificate dalla tradizione manoscritta. La seconda diviene superflua se ἰ-ῑ-ῑ-ῑ : si riferisce ad essa (come supporta il gr. καὶ ἀλλήλων ἡκουον) e non a ὠ-ἰ-ῑ-ῑ : , già di per sé al passivo-reciproco.

ሉ፡ በእንተ ፡ ሰመ ፡ እግዚአብሔር ። 5.3 ወእቤላ ፡ እሉንቱኬ ፡ እብን ፡ ካልአን ፡ እለ ፡ ያመጽኡ ፡ እምየብስ ፡ ኪያሆንሂ ፡ እፈቅድ ፡ አእምሮን ፡ መኑ ፡ እሙንቱ ፡ እግዝእትየ ። ወትቤ ፡ እለ ፡ ውስተ ፡ ሕንጻ ፡ ይበውኡ ፡ ዘእንበለ ፡ ይትወቀሩ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ አመከሮሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ እስመ ፡ ሐሩ ፡ በጽድቁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ወአርትዑ ፡ በትእዛዙ ። 5.4 ወእሉኬ ፡ እለ ፡ በከመ ፡ አምጽእዎሙ ፡ ይወድይዎሙ ፡ ውስተ ፡ ሕንጻ ፡ መኑ ፡ እሙንቱ ። ወትቤ ፡ ሐዳሳት ፡ እሙንቱ ፡ በሃይማኖተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወመሃይምናን ። ወይምሀርዎሙ ፡ መላእክተ ፡ እግዚአብሔር ፡ ገቢረ ፡ ሠናይ ፡ | እስመ ፡ አልቦ ፡ ዘተረክበ ፡ እኩይ ፡ በላዕሌሆሙ ። 5.5 እሉኬ ፡ እለ ፡ ያወፅእዎሙ ፡ ወይገድፍዎሙ ፡ መኑ ፡ እሙንቱ ። ወትቤ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ አበሱ ፡ ወይፈቅዱ ፡ ይነስሐ ። ወበበይነ ፡ ዝንቱ ፡ ኢይገድፍዎሙ ፡ ርሑቀ ፡ እማኅፊድ ፡ እስመ ፡ ይበቀጥ ፡ ውስተ ፡ ሕንጻ ፡ ለእመ ፡ ነስሐ ፡ ወጸንዑ ፡ በሃይማኖት ፡ ወባሕቱ ፡ ይእዜ ፡ ለእመ ፡ ነስሐ ፡ ዘእንበለ ፡ ይኅለቅ ፡ ሕንጻ ፡ ማኅፊድ ። ወእመሰ ፡ ኅልቀ ፡ ማኅፊድ ፡ ኢይረክቡ ፡ ኅበ ፡ ይበውኡ ፡ ወይከውኑ ፡ ውፁኣነ ። ወዛቲ ፡ ዳእሙ ፡ ባሕቲታ ፡ ቦሙ ፡ እንተ ፡ ኅበ ፡ ማኅፊድ ፡ ይነበሩ ።

Abb 12

A 9 | C

B 14^r

[14] 6.1 ወእሉኬ ፡ እለ ፡ ይፈጽሕዎሙ ፡ ወይገድፍዎሙ ፡ ርሑቀ ፡ እምነ ፡ ማኅፊድ ፡ ትፈቅድኑ ፡ ታእምር ። እሉ ፡ እሙንቱ ፡ ደቂቀ ፡ ኅጢአት ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ እንዘ ፡ ይናፍቁ ፡ ወኢኅደግዎ ፡ ለኮላ ፡ እከይ ። ወበበይነዝ ፡ አልቦ

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 5.3,1 እሉንቱኬ ፡] እላንቱኬ ፡ A, እሉኬ ፡ C | እብን ፡] አእባን ፡ AB ካልአን ፡] ከልአን ፡ B, ካልእት ፡ C 2 ኪያሆንሂ ፡] ክልኤሆን ፡ C | አእምሮን ፡] አእመር ፡ C 3 እግዝእትየ ።] እግዚእትየ ፡ A | ወትቤ ፡] ወትቤለኒ ፡ AB, ወ{ት}ቤ ፡ s.l. C | ሕንጻ ፡] ሕንጻ ፡ B | ይበውኡ ፡] ይበውኡ ፡ B | ይትወቀሩ ፡] ይትወቃራ ፡ A, ይትወቀራ ፡ B, ይትወሩ ፡ C 4 እሙንቱ ፡] add. እሉ ፡ እሙንቱ ፡ B | አመከሮሙ ፡] አመክሮሙ ፡ C 5 ወአርትዑ ፡] ወአርት{ዕ} ፡ ante corr. BC 5.4,1 እለ ፡] om. C 2 አምጽእዎሙ ፡] አምጽእ{ዎ}ሙ ፡ s.l. A 3 ሐዳሳት ፡] ሐዳሳተ ፡ C | ወይምሀርዎሙ ፡] ይምሀርዎሙ ፡ C 4 መላእክተ ፡] ምላእክት ፡ B እስመ ፡] om. C 5 እኩይ ፡] እኩየ ፡ AB 5.5,1 እሉኬ ፡] ወእሉኬ ፡ C 2 እሙንቱ ፡] bis A 3 ኢይገድፍዎሙ ፡] ኢገድፍዎሙ ፡ A, ኢገድፍዎሙ ፡ B | እማኅፊድ ፡] ዘእማኅፊድ ፡ A, እማኅሕፊድ ፡ C 4 ወጸንዑ ፡] ጸንዑ ፡ B | በሃይማኖት ፡] በሃይሜኖት ፡ C | ወባሕቱ ፡...5 ይእዜ ፡] ወይእዜ ፡ ባሕቱ ፡ C 5 ይእዜ ፡] ይ{እ}ዜ ፡ in r. B | ነስሐ ፡] add. ይእዜ ፡ A ይኅለቅ ፡] ይልሕቅ ፡ A | ማኅፊድ ።] ማሕፊኅፊድ ፡ ኢይረክብ ፡ C | ወእመሰ ፡] ወለእመሰ ፡ C 6 ኅልቀ ፡] ኅልቀ ፡ ኅንጻ ፡ A, add. ሕንጻ ፡ B | ኢይረክቡ ፡] ኢረክብ ፡ B | ይበውኡ ፡] ይበውእ ፡ C | ውፁኣነ ።] ውፁኣን ፡ C 7 ዳእሙ ፡] አኮ ፡ C 6.1,1 ርሑቀ ፡] ርጉቀ ፡ A 2 ትፈቅድኑ ፡] ትፈቅድ ፡ AB | ታእምር ።] ታእምሮሙ ፡ AB | ኅጢአት ፡] አኃጥንአን ፡ C 3 ወኢኅደግዎ ፡] ወኢይኃደግዎ ፡ A, ወኢይኅደግዎ ፡ B | ለኮላ ፡] ለኮሉ ፡ AB | እከይ ።] እከዮሙ ፡ AB

DISTINCTIO: 5.3,1 ካልአን ፡] ። AB 2 እምየብስ ፡] ። AB | አእምሮን ፡] ። A 3 ይትወቀሩ ፡] ። AB 4 እግዚአብሔር ፡] ። ABC 5 ለእግዚአብሔር ፡] ። AB | በትእዛዙ ።] ። C 5.4,2 እሙንቱ ።] ። C 3 ወመሃይምናን ።] ። = ። B, ፡ C 4 ሠናይ ፡] ። ABC

serrate con quelle pietre che sono state erette in precedenza, chi sono?». Mi disse: «quelle [pietre] sono coloro che sono stati uccisi¹ a causa del nome di Dio». 5.3 Le dissi: «e quelle altre pietre che portano dalla terra arida, anch'esse² desidero sapere chi sono, mia signora». Disse: «quelle che entrano nella costruzione senza essere tagliate sono coloro che Dio ha esaminato, perché procedettero nella giustizia di Dio e agirono rettamente nel suo precetto». 5.4 «E quelle che vengono collocate così come le hanno portate nella costruzione della torre, chi sono?». Disse: «sono i novelli nella fede di Dio e i credenti. Gli angeli di Dio insegnano loro a fare il bene perché non³ è stato trovato alcun male presso di loro». 5.5 «E quelle che respingono e gettano via, chi sono?». «Coloro che hanno peccato e vogliono pentirsi, e per questo motivo non le gettano lontano dalla torre, perché saranno utili nella costruzione se si saranno pentiti e⁴ saranno forti nella fede; ma soltanto se si saranno pentiti adesso, prima che sia giunta al termine la costruzione della torre. Se la torre sarà terminata non troveranno dove entrare e saranno respinti. Invero questo solamente hanno: di rimanere presso la torre».

[14] 6.1 «E quelle che vengono tagliate e gettate lontano dalla torre, vuoi conoscerle? Esse sono i figli del peccato che credettero dubitando e non desistettero da nessuna malvagità, e per questo motivo non hanno la salvezza per-

5 በላዕሊሆሙ ።] ፡ AC 5.5,1 ያወጧልሆሙ ፤] ። AB | ወይንደናዎሙ ፤] ። B 2 እሙንቲ ።] ። ። ad cap. vers. B, ፤ C | አበሱ ፤] ። A 3 ይነሱሉ ።] ፤ C | እማጎፊድ ፤] ። AB 4 ኡንጸ ፤] ። AB | ካሱሉ ፤] ። B 5 ማጎፊድ ።] ad cap. vers. A, ፤ C 6 ማጎፊድ ፤] ። B ይበውኡ ፤] ። AB | ውፁአነ ።] ፤ C 7 ይነብሩ ።] ፤ C 6.1,1 ይፈጽሕሆሙ ፤] ። AB 2 ማጎፊድ ፤] ። AB | ታኦጎሞር ።] ፤ C | ኅጢአት ፤] ። A, ። ። B 3 ይናናቁ ።] ። AB ወኢጎደግዋ ፤] ። B | እከይ ።] ፤ AC

¹ Nuova divergenza tra i due filoni testuali: Bo Et Pal Sin hanno un testo *brevior*, giudicato superiore da Leutzsch, οὔτοι εἰσιν οἱ παθόντες ἔνεκεν τοῦ ὀνόματος τοῦ κυρίου (Sin θεοῦ), Pal *et illa dixit mihi: isti sunt qui patiuntur propter nomen Domini*; Ath e Vulg inseriscono κεκοιμημένοι καὶ (Vulg *hi sunt qui dormierunt et passi sunt causa nominis Domini*). ² La testimonianza dei manoscritti registra disinvolti mutamenti di accordo di genere a proposito di ኡብን ፤: ad inizio di versetto ABC depongono univocamente a favore del dimostrativo maschile, ora tutti e tre esibiscono ከ,ያሆን ፤ senza varianti, poco innanzi la forma ይበውኡ ፤ declinata al maschile è resa lecita da AC. In presenza di una tale diffrazione di morfemi di genere il testo ricostruito non può reclamare pretese di sicura autenticità. ³ La negazione continua Ath οὐχ (Vulg *non*) ma è omessa da Bo Pal Sin. ⁴ La ricostruzione del testo originario è perturbata da un evidente omeoteleuto rispetto al gr. ἐὰν μετανοήσωσιν. οἱ οὖν μέλλοντες μετανοεῖν, ἐὰν μετανοήσωσιν, verificatosi alla base della tradizione (ለእመ ፤ ካሱሉ ፤ ... ለእመ ፤ ካሱሉ ፤) o addirittura nel modello greco. Il successivo ἰσχυροὶ ἔσονται, «saranno forti» è quindi integrato nell'ipotetica.

ሙ ፡ ሕይወተ ፡ እስመ ፡ ኢብቀኦ ፡ ለንድቅ ፡ በእንተ ፡ ኅጢአቶሙ ፡ ፈጽሕ
 ዎሙ ፡ ወገደፍዎሙ ፡ ርሒቀ ፡ እምነ ፡ ማኅፈድ ፡ | በእንተ ፡ መዐቱ ፡ ለእግዚ
 ኢብሔር ፡ እስመ ፡ አምዕዕዎ ። 6.2 እሉሂ ፡ እለ ፡ ርኢከ ፡ ብዙኃን ፡ ወንቡራ
 ን ፡ ወኢይወድይዎሙ ፡ ውስተ ፡ ንድቅ ፡ እስመ ፡ ኅሡፋን ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡
 አእመርዋ ፡ ለጽድቅ ፡ ወኢነበሩ ፡ ባቲ ። 6.3 ወእሉኬ ፡ እለ ፡ ንቁዓን ፡ መኑ ፡
 እሙንቱ ። ወትቤ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ ቦሙ ፡ ጽልአ ፡ ውስተ ፡ ልቦሙ ፡
 ሳዕለ ፡ ቢጸሙ ፡ ወኢይሰናከዉ ፡ በበይናቲሆሙ ፡ ወለገጸ ፡ ሰንእ ፡ ይሳለሙ ።
 ወእምከመ ፡ ተግሕሡ ፡ እምቢጸሙ ፡ ትነበር ፡ እከዮሙ ፡ ውስተ ፡ ልቦሙ ።
 ወዝውእቱ ፡ ንቅዕቶሙ ፡ ለእሉንቱ ፡ እብን ። 6.4 ወእሙንቱሰ ፡ ኅጺራን ፡ እ
 ሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ ወያበዝኑ ፡ መንገለ ፡ ጽድቅ ፡ ወቦሙ ፡ ባሕቱ ፡
 አሐዱ ፡ ገጸ ፡ መንገለ ፡ ኅጢአት ፡ ወበበይነዝ ፡ ኅጺራን ፡ እሙንቱ ፡ እስመ ፡
 ኢኮኑ ፡ ፍጹማን ። 6.5 ወእልክቱኬ ፡ ጸዓድው ፡ ወከበብት ፡ እለ ፡ ኢኅብሩ ፡
 ውስተ ፡ ንድቅ ፡ መኑ ፡ እሙንቱ ፡ እግዝእትዩ ። | ወአውሥአተኒ ፡ ወትቤለ
 ኒ ፡ እሰከ ፡ ማእዜኑ ፡ ተአብድ ፡ ወኢትሌቡ ፡ ዘልፈ ፡ ትሴአል ፡ ወአልቦ ፡ ዘታ
 አምር ። እሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ ወቦሙ ፡ ብዕለዝ ፡ ዓከም ፡ ወእምከ
 መ ፡ ተመንደቡ ፡ በእንተ ፡ ብዕለሙ ፡ ወበእንተ ፡ ተግባሮሙ ፡ ይክሕድዎ ፡
 ለእግዚኢብሔር ። 6.6 ወአውሣእክዋ ፡ ወእቤላ ፡ እግዝእትዩ ፡ ማእዜ ፡ እንከ ፡
 ይበቀኦ ፡ ለሕንጻ ፡ ወትቤ ፡ እመ ፡ መተሩ ፡ እምብዕለሙ ፡ ዘያሰሕታ ፡ ለነፍ
 ሶሙ ፡ ውእተ ፡ አሚረ ፡ ይከውኑ ፡ ብቀኦን ፡ ለእግዚኢብሔር ። በከመ ፡ እብ
 ን ፡ ከቡብት ፡ እመ ፡ ኢተወቅረት ፡ ወኢወዕአ ፡ እምኔሃ ፡ ዘኮነ ፡ ኢትክል ፡ ር

B 14v

C 8r

Abb 13

B 15r

A 10 | C

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 4 ኢብቀኦ ፡] ኢብቀኦዕ ፡ B | ለንድቅ ፡] ውስተ ፡ ንድቅ ፡ A, ንድቅ ፡
 B | በእንተ ፡] ወበእንተ ፡ AB | ፈጽሕዎሙ ፡] om. C 5 ወገደፍዎሙ ፡] ወገድፍዎሙ ፡ A
 መዐቱ ፡] ማዓቱ ፡ A 6 አምዕዕዎ ።] አምዕዕዎ ፡ A, አምዕዕዎ ፡ B 6.2,1 እሉሂ ፡] ወእሉሂ ፡ AB
 ርኢከ ፡] ርኢካ ፡ A | ብዙኃን ፡] ብዙኃን ፡ C | ወንቡራን ፡] om. AB, ወበከ ፡ ንቡራን ፡ C
 2 እስመ ፡] እስተ ፡ C | ኅሡፋን ፡] ሕሱራን ፡ C 3 ለጽድቅ ፡] ለጽቅድቅ ፡ C | ወኢነበሩ ፡]
 ወኢኅብሩ ፡ AB 6.3,2 ጽልአ ፡] ጸልአ ፡ B 3 ሳዕለ ፡] ለዕለ ፡ B | ወለገጸ ፡] ወለገጸ ፡ B | ሰንእ ፡]
 ሰብእ ፡ ABC | ይሳለሙ ።] ይሰሉሙ ፡ B 4 ተግሕሡ ፡] ትግሕሡ ፡ C | እምቢጸሙ ፡] እምነ ፡
 ቢጸሙ ፡ C 5 ለእሉንቱ ፡] እብን ።] om. C 6.4,1 ወእሙንቱሰ ፡... እሉ ፡] ወእሉ ፡ ኅጸርተ ፡ C
 2 ወያበዝኑ ፡] ወበዝኑ ፡ C | ጽድቅ ፡] ጽድቅን ፡ C | ወቦሙ ፡] om. C | ባሕቱ ፡] ወበሕቱ ፡ BC
 3 አሐዱ ፡] ፩ A | ገጸ ፡] ገጽ ፡ C | እስመ ፡...4 ኢኮኑ ፡] {እስመ ፡ ኢ}ኮኑ ፡ in r. B
 6.5,1 ወእልክቱኬ ፡] ወእሉንቱኬ ፡ C | ጸዓድው ፡] ጸዓድው ፡ AB, ጸዓድው ፡ C | ወከበብት ፡]
 ወካበበት ፡ A | ኢኅብሩ ፡] ኢኅብሩ ፡ ድዶን ፡ AB, ኢኅደር ፡ C 2 ንድቅ ፡] {ን}ድቅ ፡ in r. B
 እግዝእትዩ ።] እግዚእትዩ ፡ A, እግዝእትዩ ፡ C 3 ተአብድ ፡] ትአብድ ፡ A, ተአብደ ፡ C
 ወኢትሌቡ ፡] ወትሌብው ፡ C | ትሴአል ፡] ትሰእል ፡ C | ዘታአምር ።] ዘተአምር ፡ A 4 እሉ ፡]
 እሉሰኬ ፡ A | ብዕለዝ ፡] ዓከም ፡] ብዕለ ፡] ዝዓለም ፡ A 5 ተግባሮሙ ፡] ትግባሮሙ ፡ C
 6.6,1 ማእዜ ፡] ማእዜኑ ፡ AB 2 ወትቤ ፡] om. C | መተሩ ፡] ተመተሩ ፡ AB 3 ይከውኑ ፡]
 ይካውኑ ፡ A | ብቀኦን ፡] ብቀኦን ፡ C 4 ከበብት ፡] ካበብት ፡ A, ከ{ባ}ብት ፡ in r. B, ከበት ፡ C
 ኢተወቅረት ፡] ኢተወቅረ ፡ C | ርብዕተ ፡] ርብዕት ፡ A, n.l. C

ché non sono utili alla struttura a causa dei loro peccati. Vengono tagliate e gettate lontano dalla torre a causa della collera di Dio, perché lo hanno fatto adirare. 6.2 E quelle¹ che hai visto giacere in gran numero, senza essere collocate nella struttura perché scabre, sono coloro che conobbero la verità e non vi rimasero».² 6.3 «E quelle che sono spaccate, chi sono?». Disse: «quelle sono coloro che nel loro cuore hanno risentimento per i loro compagni e non vanno d'accordo tra di loro ma si salutano con aspetto pacifico.³ Non appena si separano dai loro compagni rimane la malvagità nel loro cuore. È questa la spaccatura di quelle pietre. 6.4 Quelle corte invece sono coloro che hanno creduto e hanno la parte maggiore verso la giustizia. Hanno però un lato verso il peccato, e per questo motivo sono corte: perché non sono complete». 6.5 «E quelle bianche e rotonde le cui congiunture non sono unite nella struttura chi sono, mia signora?» Mi rispose: «fino a quando sarai stolto e non comprenderai? Chiedi sempre e non conosci nulla. Quelli sono coloro che credettero e hanno la ricchezza di questo mondo. Non appena versano in difficoltà a causa della loro ricchezza e della loro condotta rinnegano Dio». 6.6 Le risposi dicendole: «mia signora, quando dunque saranno adatte alla costruzione?» Mi dice: «se elimineranno la ricchezza che travia le loro anime, quel giorno diventeranno utili a Dio. Come la pietra rotonda se non è tagliata e da essa non è uscito qualcosa non può diventare quadrata, in verità allo stesso modo i ricchi di que-

DISTINCTIO: 4 Ἀνεφέη :] # ad cap. vers. A, # B | ἄκαθάρτοι :] # B 5 ἠγαμέμνων :] # AB Ἀκαθάρτοι :] # A 6 ἠσπύδα :] # = # ad cap. vers. B 6.2.2 ὠκυπέδα :] # B | ἠσπύδα :] # AB | ἠσπύδα :] # AB 3 ἠσπύδα :] # C 6.3.2 ἠσπύδα :] # AB 3 ἠσπύδα :] # B | ἠσπύδα :] ad cap. vers. A, # C 4 ἠσπύδα :] # C 5 ἠσπύδα :] # = # ad cap. vers. B 6.4.1 ἠσπύδα :] # AB 2 ἠσπύδα :] # AB | ἠσπύδα :] # AB 3 ἠσπύδα :] # B ἠσπύδα :] # AB 4 ἠσπύδα :] ad cap. vers. A, # C 6.5.1 ἠσπύδα :] # AB | ἠσπύδα :] # AB 2 ἠσπύδα :] # AB | ἠσπύδα :] # C 3 ἠσπύδα :] # AB | ἠσπύδα :] # C 4 ἠσπύδα :] # A 5 ἠσπύδα :] # B 6 Ἀκαθάρτοι :] # = # B, # C 6.6.2 Ἀκαθάρτοι :] # C | Ἀκαθάρτοι :] # = # A, # B 3 Ἀκαθάρτοι :] # C 4 Ἀκαθάρτοι :] # AB ὠκυπέδα :] # > # in r. B | ἠσπύδα :] # A

¹ Al testo Bo Et Pal Sin τὸς δὲ ἐτέπους, ritenuto originario, Ath Vulg aggiungono λίθους, *lapides*. | ² Ulteriore interpolazione di Ath e Vulg, che aggiungono μηδὲ κολλώμενοι τοῖς ἁγίοις, διὰ τοῦτο ἄχρηστοί εἰσιν, Vulg. *nec coniuncti sunt sanctis. Propter hoc inutiles sunt*, «senza unirsi ai santi. Perciò sono inutili». Et ne è sprovvisto come Bo Pal Sin. Et ὠκυπέδα, #, già ipotizzato da Dillmann, 1861, p. 121, trova ora conferma in C. ³ Il testo trådito «salutano al volto delle persone» non appare soddisfacente. Il confronto con il gr. εἰς πρόσωπον εἰρήνην ἔχοντες, «avendo la pace sul volto» suggerisce un errore d'archetipo ἠνῆ #, «pace, concordia» > ἠνῆ #. A sostegno della liceità di emendare interviene sia la lezione del Sin πρόσωπον εἰρήνης con nesso genitvale («il volto della pace»), sia l'impiego nella medesima frase del corradicale ἠσπύδα # per μη εἰρηνεύοντες.

ብዕተ ፡ ከዊነ ፡ ከማሁኬ ፡ አብዕልተዝ ፡ ዓለም ፡ ለእመ ፡ ኢመተሩ ፡ እምብዕ
 ሎሙ ፡ ኢይክሉ ፡ ባቀላዓነ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ከዊነ ። 6.7 ወእምርእስከ ፡ ቅድ
 ም ፡ አእምሮ ፡ እመ ፡ ባዕል ፡ አንተ ፡ አልቦ ፡ ዘትባቀሳዕ ፡ ወይእይሰ ፡ ባቀሳዕ ፡
 ኮንከ ፡ ወታሰልጥ ፡ በሕይወትከ ። ኩኑ ፡ | እንከ ፡ ብቀላዓነ ፡ ለእግዚአብሔር ፡
 እስመ ፡ አንተሂ ፡ ትከውን ፡ እምውስቱቶን ፡ ለእማንቱ ፡ እብን ።

B 15v

[15] 7.1 ወእላንቱኒ ፡ ካልኣት ፡ እብን ፡ እለ ፡ ርኢከ ፡ ይገድፍዎን ፡ ርሑቀ ፡
 እማኅፊድ ፡ ወይወድቃ ፡ ውስተ ፡ ፍኖት ፡ ወያንከራረኩራ ፡ እምፍኖት ፡ ውስ
 ተ ፡ ገዳም ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ አምኑ ፡ ወእስመ ፡ ይናፍቁ ፡ ጎድግዋ ፡ ለፍ
 ኖተ ፡ ጽድቅ ፡ እንዘ ፡ ይመስሎሙ ፡ እንተ ፡ ትኄይሰ ፡ ፍኖተ ፡ ይክሉ ፡ ረኪ
 በ ፡ ወይስሕቱ ፡ ወየጎስሩ ፡ እንዘ ፡ ዐያለ ፡ የሐውሩ ። 7.2 ወእሉሂ ፡ እለ ፡ ይወ
 ድቁ ፡ ውስተ ፡ እሳት ፡ ወይውዕዩ ፡ እሉ ፡ እሙንቱ ፡ እለ ፡ ለዝሉፋ ፡ የጎድግ
 ዎ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ሕያው ፡ ወግሙራ ፡ ኢይኄልዩ ፡ በልቦሙ ፡ ይነስሑ ፡
 በእንተ ፡ ፍትወተ ፡ ዝሙቶሙ ፡ ወእከዩ ፡ ምግባርሙ ። 7.3 ወእሉሂ ፡ እለ ፡ ይ
 ወድቁ ፡ ቅሩብ ፡ ማይ ፡ ወኢይክሉ ፡ አንከርኩሮ ፡ ውስተ ፡ ማይ ፡ ትፈቅድ|
 ሁ ፡ ታእምር ፡ መኑ ፡ እሙንቱ ። እለ ፡ ይሰምዑ ፡ ነገረ ፡ | ወይፈቅዱ ፡ ይጠመ
 ቁ ፡ በስሙ ፡ ለእግዚእነ ፡ ወእምዝ ፡ ይረስዕዋ ፡ ካዕበ ፡ ለጽድቅ ፡ ወየጎድግዋ ፡
 ወይተልዉ ፡ ፍትወቶሙ ፡ እኪተ ። 7.4 ወፈጺማ ፡ ፍካሬሁ ፡ ለማኅፊድ ፡ 7.5
 ወእምዝ ፡ ሶበ ፡ ፈቀደት ፡ ትሔር ፡ እቤላ ፡ እሉንቱ ፡ እብን ፡ እለ ፡ አውዕሉ ፡

Abb 14

C 9f | B

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 5 አብዕልተዝ ፣ A, አብዕልተ ፣ ዝ ፣ B | ዓለም ፣ ዝዓለም ፣
 A | ኢመተሩ ፣ A, ኢ{መተ}ሩ ፣ in r. B 6 ባቀላዓነ ፣ B, ባቀላዓን ፣ C
 6.7.1 ወእምርእስከ ፣ ...2 አንተ ፣ ወአንተሂ ፣ እመ ፣ ኢቀደምከ ፣ ርእስከ ፣ አመክሮ ፣ እምዕል ፣ C
 2 አንተ ፣ አንታ ፣ A, om. B | ዘትባቀሳዕ ፣ ዘትባቀሳዕ ፣ A | ባቀሳዕ ፣ ባቀሳዕ ፣ B 3 ኩኑ ፣ ኩኑ ፣
 B, ኩን ፣ C | ብቀላዓነ ፣ ባቀሳዕ ፣ C 4 አንተሂ ፣ አንታሂ ፣ A | ትከውን ፣ ትካውን ፣ A
 እምውስቱቶን ፣ እምውስቱቶሙን ፣ C | ለእማንቱ ፣ ለእላንቱ ፣ C 7.1.1 ወእላንቱኒ ፣
 ወእላቱኒ ፣ A | ካልኣት ፣ ከበበት ፣ A, ከበብት ፣ B 3 አምኑ ፣ ያአምኑ ፣ A | ወእስመ ፣ ው. A,
 ወእለ ፣ C | ይናፍቁ ፣ add. ወእለ ፣ C 4 እንዘ ፣ ወእንዘ ፣ C | ይመስሎሙ ፣ ይመ{ስ}ሎሙ ፣
 s.l. A | ፍኖተ ፣ ፍኖት ፣ C | ይክሉ ፣ ይክል ፣ C 5 ወየጎስሩ ፣ ወያሐስሩ ፣ A | ዐያለ ፣ er. C
 የሐውሩ ፣ ያሐውሩ ፣ A 7.2.2 የጎድግዎ ፣ ያሐድግዎ ፣ A, ያሐድግዎ ፣ C 3 ኢይኄልዩ ፣
 ኢሐለዩ ፣ AB, ኢይኄልዩም ፣ ለእግዚአብሔር ፣ C | ይነስሑ ፣ ወኢነስሑ ፣ AB 4 ፍትወተ ፣
 add. ሥጋዎሙ ፣ A, ፍትወት ፣ C | ዝሙቶሙ ፣ ወዝሙቶሙ ፣ A | ወእከዩ ፣ ወእኩይ ፣ C
 7.3.2 ቅሩብ ፣ ቅሩብ ፣ C | ወኢይክሉ ፣ ወኢ{ይ}ክሉ ፣ s.l. C | አንከርኩሮ ፣ ያክከርኩሮ ፣ A
 3 ይሰምዑ ፣ ይሰዕ ፣ C 4 ወእምዝ ፣ {ወ}እምዝ ፣ in r. B | ይረስዕዋ ፣ ረስዕዋ ፣ AB, ይረስዕ ፣
 C | ካዕበ ፣ ከዕበ ፣ B | ወየጎድግዎ ፣ ወያሐድግዎ ፣ A, ወይሕድግዎ ፣ C 5 ወይተልዉ ፣
 ወይተልዉ ፣ C | ፍትወቶሙ ፣ ፍኖቶሙ ፣ AB 7.4 ፍካሬሁ ፣ ፍካሬሁ ፣ B 7.5.2 ፈቀደት ፣
 ፈቃደት ፣ AB | ትሔር ፣ ትሐር ፣ A | እሉንቱ ፣ ለእላንቱ ፣ A, ለእሉንቱ ፣ B

DISTINCTIO: 5 ከዊነ ፣ ። A, ። = ። B | ዓለም ፣ ። AB 6 ከዊነ ፣] ad cap. vers. A
 6.7.1 ቅድም ፣] ። B 2 ዘትባቀሳዕ ፣] ። A 3 በሕይወትከ ፣] ፣ C | ለእግዚአብሔር ፣] ። AB
 4 እብን ፣] ad cap. vers. A, ። = ። ad cap. vers. B 7.1.1 ርኢከ ፣] ። B 2 እማኅፊድ ፣] ። A

sto mondo se non rimuoveranno le proprie ricchezze non potranno diventare utili a Dio. 6.7 Sappilo da te per primo: se sei ricco non goverai a nulla, ora invece sei diventato utile e sei progredito nella tua vita. Siate dunque utili a Dio, dal momento che anche tu sei tra quelle pietre». ¹

[15] 7.1 «Quelle altre pietre² che hai visto gettare lontano dalla torre e che cadevano nella strada e rotolavano dalla strada per i campi, quelle sono coloro che hanno creduto, ma poiché dubitano hanno abbandonato la strada della verità. Pur sembrando loro di poter trovare una strada che sia migliore, errano e sono miserabili procedendo [come] vagabondi. ³ 7.2 E quelle che cadono nel fuoco e bruciano, quelle sono coloro che abbandonano per sempre il Dio vivente. Nel loro cuore non pensano mai al pentimento a causa del desiderio della loro libidine e della malvagità delle loro opere. 7.3 E quelle che cadono vicino all'acqua e non possono rotolare in acqua, vuoi sapere⁴ chi sono? Coloro che ascoltano la Parola e vogliono essere battezzati nel nome di Nostro Signore, quindi dimenticano di nuovo la verità, la lasciano e seguono il loro desiderio malvagio». 7.4 Avendo completato la spiegazione della torre, 7.5 allorché volle andarsene, le dissi: «quelle pietre che sono state respinte, le cui congiunture non si connettono nella costruzione della torre, avranno dunque pentimento e troveranno una sede in questa torre?» Disse: «sì, avranno pentimento, ma

ἑἑἑἑ ἑ] # AB 3 ἑἑἑἑ ἑ] # AB | ἑἑἑἑ ἑ] # AB 4 ἑἑἑἑ ἑ] # AB | ἑἑἑἑ ἑ] # A
5 ἑἑἑἑ ἑ] # AB | ἑἑἑἑ ἑ] ad cap. vers. A, ἑ C 7.2.2 ἑἑἑἑ ἑ] # AB
ἑἑἑἑ ἑ] # = # ad cap. vers. B 3 ἑἑἑἑ ἑ] # AB | ἑἑἑἑ ἑ] # A 4 ἑἑἑἑ ἑ] # A
ἑἑἑἑἑἑ ἑ] ad cap. vers. A, ἑ C 7.3.2 ἑἑἑ ἑ] # A, # = # B | ἑἑἑ ἑ] # B
3 ἑἑἑἑ ἑ] # C | ἑἑἑ ἑ] # AB 4 ἑἑἑἑἑ ἑ] # AB 5 ἑἑἑἑ ἑ] ad cap. vers. A
7.4 ἑἑἑἑἑἑ ἑ] # = # ad cap. vers. B 7.5.2 ἑἑἑἑ ἑ] # AB

¹ La ricostruzione dell'ultima frase è controversa e ha registrato vari tentativi di correzione: la lezione di Ath, generalmente accolta, è καὶ γὰρ σὺ αὐτὸς χρᾶσαι ἐκ τῶν αὐτῶν λίθων, «infatti anche tu stesso sei stato utilizzato da quelle pietre»; Bo καὶ γὰρ ἐκ τῶν(ν) αὐτῶν λίθων ἐστὲ μαντινε λα II plur.; Sin ha una lacuna; Vulg *nam et tu ipse ex eis lapidibus fuisti*; Pal *et tu autem utiliter de ipsis eris*. Leutzsch, 1998, p. 172, conclude la nota d'apparato ipotizzando anche un possibile καὶ γὰρ σὺ αὐτὸς ἐκ τῶν αὐτῶν λίθων ἔσῃ («sarai»). ² Errore del subarchetipo di AB, che rompe ἑἑἑἑ ἑ (cfr. gr. ἐτέρους) in ἑἑἑἑ ἑ. | ³ Gr. περιπατοῦντες ἐν ταῖς ἀνοδοῖαις. Le asperità incontrate dal traduttore nel rendere ἀνοδία si riflettono nelle numerose varianti finora incontrare: semplicemente omissa in *Vis.* I 1.3, tramite l'erroneo ἑἑἑἑ ἑ ἑἑἑἑ ἑ; in *Vis.* III 2.9, con ἑἑἑἑ ἑ; in *Vis.* III 7.1, ora mediante l'aggettivo ἑἑἑ ἑ, e ancora con ἑἑἑἑ ἑ; in *Mand.* VI 1.3. ⁴ Solo Et conserva la lezione di Ath θέλεις γινῶναι, omissa da Sin, Bo e Vulg e ristrutturata da Pal in *dic mihi*.

እለ ፡ ኢይጎብራ ፡ ድዶን ፡ ውስተ ፡ ሕንጻ ፡ ማጎፊድ ፡ ቦሙኑ ፡ እንጋ ፡ ንሰ
 ሓ ፡ ወይረክቡኑ ፡ ማጎደረ ፡ ውስተዝ ፡ ማጎፊድ ። ወትቤ ፡ እወ ፡ ቦሙ ፡ ንሰ
 ሓ ፡ ወባሕቱ፣ ዝየሰ ፡ ኢይክሉ ፡ ጎዲረ ፡ 7.6 ውስተ ፡ ካልእ ፡ ገጽ ፡ የጎድሩ ፡
 እስመ ፡ ብዙጎ ፡ የሐጽጹ ፡ እምነ ፡ ዝንቱ፣ ወክያሁኒ ፡ ለእመ ፡ አሕመሙ ፡ ነ
 ፍሶሙ ፡ ወፈጸሙ ፡ መዋዕለ ፡ ጎጢአቶሙ ። ወበእንተዝ ፡ ያፈልሰዎሙ ፡ እስ
 መ ፡ ተወክፉ ፡ ቃለ ፡ ጽድቅ ። ውእተ ፡ አሚረ ፡ ያፈልሰዎሙ ፡ እምሕማመ ፡
 ርእሶሙ ፡ ሶበ ፡ ተዐውቀቶሙ ፡ በልቦሙ ፡ እከየ ፡ ምግባሮሙ ፡ ዘገብሩ ። ወለ
 እመሰ ፡ ኢጎለዩ ፡ በልቦሙ ፡ ከመ ፡ ይነስሑ ፡ ኢይሐይወ ፡ በእንተ ፡ እከየ ፡
 ልቦሙ ።

[16] 8.1 | ወፈጸምየ ፡ ተስእሎታ ፡ በእንተ ፡ ኩሉ ፡ ዝንቱ፣ ትቤለኒ ፡ ቦኑ ፡ ዘ
 ትፈቅድ ፡ ትርአይ ፡ ባዕደ ፡ ዘያፈትወከ ፡ ለርኢይ ። ወተፈሣላሕኩ ፡ ከመ ፡ እር
 አይ ። 8.2 ወእምዝ ፡ ተመይጠተኒ ፡ ወነጸረተኒ ፡ ወትቤለኒ ፡ ትሬእይኑ ፡ ናሁ ፡
 ሰብዑ ፡ አንስት ፡ ዐውደ ፡ ማጎፊድ ። ወእቤላ ፡ እወ ፡ እሬ|ኢ ፡ እግዝእትየ ። ወ
 ትቤ ፡ ዘንተኪ ፡ ማጎፊደ ፡ እላንቱ ፡ ይ|ጸውራሁ ፡ በትእዛዘ ፡ እግዚአብሔር ።
 8.3 ወስማዕ ፡ ይእዜኒ ፡ ጎይለ ፡ ዚአሆን ፡ ቀዳሚት ፡ እንተ ፡ ትጸንዕ ፡ ሃይማኖ
 ት ፡ ስማ ፡ ወባቲ ፡ የሐይወ ፡ ጎሩያኒሁ ፡ ለእግዚአብሔር ። 8.4 ወዛቲኒ ፡ ካል
 እታ ፡ እንተ ፡ ቅንት ፡ ትዕግሥት ፡ ስማ ፡ ይእቲኪ ፡ ወሊታ ፡ ይእቲ ፡ ለሃይማኖ

B 16^v
 C 9^v
 A 11
 Abb 15

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 3 እለ ፡] እስመ ፡ C | ኢይጎብራ ፡] ኢኃብራ ፡ A, ኢጎብራ ፡ B
 ማጎፊድ ፡] ማጎፊድ ፡ C 4 እወ ፡] አው ፡ C 5 ጎዲረ ፡] post corr. C 7.6,1 ካልእ ፡] ከልእ ፡
 ABC | የጎድሩ ፡] ያሓድሩ ፡ A, ይሕድሩ ፡ C 2 ብዙጎ ፡] ብዙኃን ፡ A | የሐጽጹ ፡] ያሐንጹ ፡
 A, ያጎንጹ ፡ B | ወክያሁኒ ፡] ወክያሆሙኒ ፡ AB | ለእመ ፡] ወለእመ ፡ C | አሕመሙ ፡]
 ኢያሕመሙ ፡ C 3 ወፈጸሙ ፡] ወፈጸሞ ፡ C | መዋዕለ ፡] መዋዕል ፡ C | ጎጢአቶሙ ።]
 ጎጢአቱ ፡ C | ወበእንተዝ ፡] በእንተዝ ፡ A, በእንተ ፡ ዝ ፡ B 4 ተወክፉ ፡] ተወክፍ ፡ C
 ውእተ ፡] ው(እተ) ፡ in r. C | እምሕማመ ፡] አመ ፡ አሕመመ ፡ A, አመ ፡ ሕማም ፡ B, እመ ፡
 አሕመሙ ፡ C 5 ተዐውቀቶሙ ፡] ተዓውቆሙ ፡ A, ተዐውቆሙ ፡ B | እከየ ፡] post corr. C
 ወለእመሰ ፡] ወእመሰ ፡ C 6 ኢጎለዩ ፡] ሐለዩ ፡ AB | ኢይሐይወ ፡] ኢይሐ(ይ)ወ ፡ s.l. A
 7 ልቦሙ ፡] ምግባሮሙ ፡ AB 8.1,1 ኩሉ ፡] ዝንቱ ፡] ዝንቱ ፡ ኩሉ ፡ AB 2 ዘያፈትወከ ፡]
 ዘያፈትወ። C, ዘያፈትወከ ፡] D | ለርኢይ ።] ለራእይ ፡ A, ለራኢይ ፡ B 8.2,1 ተመይጠተኒ ፡]
 ተመይጣተኒ ፡ A | ወነጸረተኒ ፡] om. A | ወትቤለኒ ፡] ወይትቤለኒ ፡ C | ትሬእይኑ ፡] ትሬኢኑ ፡
 AB 2 ሰብዑ ፡] ሰብዕ ፡ ante corr. C | ወእቤላ ፡] ወእቤለ ፡ B | እግዝእትየ ።] እግዚእትየ ፡ A
 3 ዘንተኪ ፡] ዝንቱኪ ፡ C | ማጎፊደ ፡] ማጎፊዳ ፡ A, ማጎፊድ ፡ C | እላንቱ ፡] እሉ ፡ እሙንቱ ፡
 A, እሉንቱ ፡ B | በትእዛዘ ፡] በእትእዛዘ ፡ C 8.3,1 ጎይለ ፡] ኃይላ ፡ A | ዚአሆን ፡] ዘቲ ፡ A, ዛቲ ፡
 B | ቀዳሚት ፡] ቃዳሚት ፡ A | ትጸንዕ ፡] ታጸንዕ ፡ AB 2 የሐይወ ፡] ይሐይወ ፡ C
 8.4,1 ወዛቲኒ ፡] ወዛቲ ፡ C | ካልእታ ፡] ከልእታ ፡ B 2 ይእቲኪ ፡] ይኢቲኪ ፡ A, ይእቲ(ኒ) ፡] in
 r. B | ወሊታ ፡] ወለተ ፡ C | ይእቲ ፡] ይኢቲ ፡ A | ለሃይማኖት ።] ሃይማኖት ፡ C

DISTINCTIO: 3 ማጎፊድ ፡] ። AB | ንሰሓ ፡] ። AB 4 ማጎፊድ ፡] ። C | ንሰሓ ፡] ። A, ። = ።
 ad cap. vers. B 7.6,1 የጎድሩ ፡] ። AB 2 ዝንቱ ፡] ። AB 3 ጎጢአቶሙ ፡] ። AC, ። = ። B
 ያፈልሰዎሙ ፡] ። AB 4 ጽድቅ ፡] ። C 5 ርእሶሙ ፡] ። AB | ምግባሮሙ ፡] ። A

qui non potranno risiedere.¹ 7.6 Risiederanno da un'altra parte, molto più in basso² di questa, e così sarà se avranno recato sofferenza a se stessi e saranno finiti i giorni del loro peccato. Per questo le spostano, perché hanno accolto la Parola di verità. Quel giorno, allorché sarà chiaro nel loro cuore il male delle azioni che hanno compiuto, verranno portati via dalle proprie sofferenze.³ Se però non avranno meditato nel loro cuore di pentirsi,⁴ non si salveranno a causa del male del loro cuore».⁵

[16] 8.1 Dopo aver finito di interrogarla riguardo a tutto ciò, mi disse: «c'è altro che ti diletterebbe vedere?». Io mi ero rallegrato di vedere. 8.2 Quindi si volse verso di me, mi guardò e mi disse: «vedi, ecco, sette donne intorno alla torre?» Le dissi: «sì, le vedo, mia signora». Disse: «ebbene questa torre è sostenuta da loro per ordine di Dio. 8.3 Ascolta ora la loro forza: la prima, che è salda,⁶ si chiama Fede: in essa vivono gli eletti di Dio. 8.4 Quest'altra che è cinta si chiama Continenza, ella è invero figlia della Fede. Chi le⁷ avrà seguite sarà beato nella propria vita perché si allontana da ogni azione malvagia, per-

ዘገብሩ ፡] ፡ AC 7 ልቦሙ ፡] ad cap. vers. A, ፡ C 8.1,1 ከሱ ፡] ፡ AB 2 ባዕደ ፡] ፡ AB ለርአይ ፡] ፡ C 8.2,1 ትራእይኑ ፡] ፡ A 2 ማኅፌድ ፡] ፡ = ፡ ad cap. vers. B, ፡ C እግዝአትየ ፡] ፡ C 3 ማኅፌደ ፡] ፡ B | እግዚአብሔር ፡] ad cap. vers. A, ፡ C 8.3,1 ቀዳሚት ፡] ፡ AB 2 ስማ ፡] ፡ A | ለእግዚአብሔር ፡] ፡ BC 8.4,2 ቅንት ፡] ፡ AB ስማ ፡] ፡ A | ለሃይማኖት ፡] ፡ I A, ፡ C

¹ Il testo offre senso così com'è e non necessita emendamenti, ma non si può escludere che la lezione di ABC ኅዲረ ፡ sia errore per ኅበረ ፡ alla luce del gr. ἀρμόσαι, che è molto spesso reso in etiopico proprio con il verbo ኅበረ ፡. L'eventuale corruzione potrebbe esser stata agevolata dalla presenza di ማኅደር ፡, «sede» nella stessa frase. ² La congettura di Dillmann (የሐጽኑ ፡ in luogo di A ያሐንጹ ፡) è ora legittimata dalla testimonianza probante di C. | ³ Congettura dell'editore basata sulla seguente *varia lectio*: A አመ ፡ አሕመመ ፡, B አመ ፡ አማም ፡, C እመ ፡ አሕመመ ፡ C, cfr. gr. ἐκ τῶν βασάνων αὐτῶν, «dalle loro torture». L'espressione successiva è introdotta dal filone Bo Pal Sin con un complemento di causa διὰ τὰ ἔργα ἃ εἰργάσαντο πονηρά, Pal *propter opera quae operati sunt mala*, «a causa delle malvagità che hanno commesso». Al contrario, Vulg ha una proposizione ipotetica *si ascenderint in cor ipsorum opera quae operati sunt scelestia*, cui si allinea Et ሰበ ፡. Ath ha un'omissione per omeoteleuto. Gli editori sono divisi sulla genuinità del primo (Leutzsch, Carlini, 1991, p. 91) o del secondo schieramento (Joly). | ⁴ La lezione «di pentirsi» è condivisa solo da Ath Sc μετανοῆσαι e considerata autentica da Leutzsch. Va rilevato che AB ሐለዩ ፡ senza negazione coincide con la *lectio singularis* Ath εἰν ἀναβῆ Ath privo di μῆ: non si può a rigore escludere che si tratti della lezione genuina di Et, felicemente emendata in C. | ⁵ Et እከየ ፡ ልቦሙ ፡ (quest'ultimo trådito solo da C) rende il composto gr. σκληροκαρδῖαν. ⁶ Passaggio non limpido: è adottata la variante intransitiva di C ትጽንዕ ፡ (AB ታጽንዕ ፡, «rende saldi») per confronto con Sin Bo ἡ κρατοῦσα τὰς χεῖρας (Ath. inverte), «forte nelle mani», Vulg. *quae continet manu*, Pal. *quae tenet manus*. ⁷ Nuova convergenza Et e Ath, unico testimone ad esibire il pl. ἀνταῖς contro il sing. generalizzato.

ት ። ወዘተለምን ፣ ለእሎንቱ ፣ ብጹዐ ፣ ይከውን ፣ በሕይወቱ ፣ እስመ ፣ ይትገሐሥ ፣ እምኩሉ ፣ ገቢረ ፣ እኩይ ፣ ተአሚኖ ፣ ከመ ፣ ለእመ ፣ ተግሕሠ ፣ እምኩሉ ፣ ፍትወት ፣ እኪት ፣ ደወርሰ ፣ ሕይወተ ፣ ዘለዓለም ። 8.5 ወእልክቱኒ ፣ ካልአት ፣ መኑ ፣ እሙንቱ ፣ እግዝእትዮ ። ወትቤ ፣ አዋልድ ፣ | ቢጸን ፣ እሙንቱ ፣ ወአስማቲሆን ፣ የውሀት ፣ ፍሥሕት ፣ ፍቅር ፣ ንጽሕት ፣ ስፍሕት ። ወእምከመ ፣ ገበርከ ፣ ኩሎ ፣ ምግባረ ፣ እሞን ፣ ትክል ፣ ሐይወ ። 8.6 ወእቤላ ፣ እፈቅድ ፣ አእምር ፣ እግዝእትዮ ፣ ይእቲ ፣ እንተ ፣ እምውስቱቶን ፣ ትጸንዕ ። ወትቤ ፣ ስማዕ ፣ ኅይሎን ፣ ዘላዕሌሆን ። 8.7 እስመ ፣ ይሳወቃ ፣ በበይኖቲሆን ፣ ወይጸንዓ ፣ በኅይሎን ፣ ወይተልዋ ፣ ቢጸን ፣ ወበከመ ፣ | ተወልዳ ፣ ሀለዋ ። እምሃይማኖት ፣ ትትወለድ ፣ ትዕግሥት ፣ ወትዕግሥት ፣ ትወልዳ ፣ ለየውሀት ፣ እምየውሀት ፣ ትትወለድ ፣ ፍሥሕት ፣ ወእምፍሥሕት ፣ ትትወለድ ፣ ፍቅር ፣ ወፍቅር ፣ ትወልዳ ፣ ለንጽሕት ፣ ወእምንጽሕት ፣ ትትወለድ ፣ ስፍሕት ። ወዘግብር ፣ ንጽሕት ፣ ወጸድቅ ፣ ወቅዱስ ፣ ውእቲ ። 8.8 ኩሎሙ ፣ እለ ፣ ይትቀንዩ ፣ በእላንቱ ፣ ወይክሉ ፣ አጽንዖ ፣ ምግባረን ፣ ውስተ ፣ ማኅፈድ ፣ ይነብሩ ፣ ምስለ ፣ ቅዱሳኒሁ ፣ ለእግዚአብሔር ። 8.9 ወተስእልክዋ ፣ ወእቤላ ፣ በእንተ ፣ ዕድሜሁ ፣ ለእመ ፣ ወድአ ፣ ኅልቀ ፣ ዕድሜሁ ። | ወክልሐት ፣ በበቢይ ፣ ቃል ፣ ወትቤ ፣ ኦአብድ ፣ እገለ ፣ እመሕያው ፣ ኢትሬእይኑ ፣ ከመ ፣ ይትሐነጽ ፣ ማኅፈድ ፣ ወእ

B 17r

C 10r

B 17v

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 3 ለእሎንቱ ፣] ለእሎንተ ፣ AB, ዝንቱ ፣ C | ብጹዐ ፣] ብፁ{ዕ} ፣ ({ኅ} ante corr. C) | እስመ ፣] እ{ስመ} ፣] in r. B | ይትገሐሥ ፣] ይትጋሐሥ ፣ A 4 ገቢረ ፣] ምግባረ ፣ AB ለእመ ፣] post corr. C 5 ፍትወት ፣] ፍትወተ ፣ C | እኪት ፣] እኩይ ፣ AB, እኪተ ፣ C 8.5,1 ወእልክቱኒ ፣] እልክቱኒ ፣ A, ወእልክቱ{ኒ} ፣] in r. B, ወእሎንቱ{.} ፣] er. C | ካልአት ፣] ከልአት ፣ B, ከልአተ ፣ C 2 መኑ ፣] መኑኢ ፣ AB | እግዝእትዮ ።] እግዚእትዮ ፣ C | አዋልድ ፣] አዋልዳ ፣ C | ቢጸን ፣] ቢጸን ፣ C | እሙንቱ ፣] s.l. A 3 የውሀት ፣] የዋሀት ፣ A | ፍሥሕት ፣] ወፍሥሕት ፣ A, ፍሥሐ ፣ C | ፍቅር ፣] ፍቅርት ፣ AB | ንጽሕት ፣] ን{.}ዕሕት ፣ er. B, ንጽሕ ፣ C | ስፍሕት ።] ስፍሐት ፣ C | ወእምከመ ፣] ወእመከመ ፣ B 4 ምግባረ ፣] ምግባረን ፣ A, ምግባረ{ን} ፣] in r. B | እሞን ፣] አማን ፣ AB, እላንቱ ፣ C | ሐይወ ።] ሐዩወ ።] AB 8.6,2 ይእቲ ፣] እንተ ፣] አይቱ ፣ C | ይእቲ ፣] ይኢቲ ፣ A | ትጸንዕ ፣] ትጸንዕ ፣ C 3 ስማዕ ፣] om. C | ዘላዕሌሆን ።] om. AB 8.7,1 ይሳወቃ ፣] ይሳወቃ ፣ B | ወይጸንዓ ፣] ወይጸንዓ ፣ A 2 በኅይሎን ፣] ባኅይሎን ፣ A | ወይተልዋ ፣] ወተለዋ ፣ A | ቢጸን ፣] ቢጸን ፣ C እምሃይማኖት ፣] እምሃይማኖ{ት} ፣] in r. B, እምሃይማኖተ ፣ C 3 ለየውሀት ፣] ላየውሀት ፣ A እምየውሀት ፣] ወየውሀት ፣ AB 4 ትትወለድ ፣] ትወልዳ ፣ AB | ፍሥሕት ፣] ለፍሥሕት ፣ AB, ፍሥሐ ፣ C | ወእምፍሥሕት ፣] ወፍሥሕት ፣ A, ወ{ት}ፍሥሕት ፣] in r. B, ወእምፍሥሐ ፣ C ትትወለድ ፣] ትወልዳ ፣ AB | ፍቅር ፣] ለፍቅርት ፣ AB | ወፍቅር ፣] ወፍቅርት ፣ AB 5 ለንጽሕት ፣] ለንጽሕ ፣ C | ወእምንጽሕት ፣] ወእምንጽት ፣ A, ወእም ፣] ንጽሕት ፣ B, om. C ወዘግብር ፣] ወዘገብር ፣ AB, ወዘይገብር ፣] ዘንተ ፣ C | ንጽሕት ፣] ንጽሐ ፣ AB 6 ወጸድቅ ፣] ወጽድቀ ፣ A, ወጽድቅ ፣ B | ወቅዱስ ፣] ቅዱስ ፣ AB 8.8,1 ኩሎሙ ፣] ወኩሎሙ ፣ AB ይትቀንዩ ፣] ይትቃንዩ ፣ A, ተቀንዩ ፣ C | በእላንቱ ፣] በእለንቱ ፣ BC 2 ወይክሉ ፣] ወይክሉ ፣ A 8.9,1 ወእቤላ ፣] ወእቤለ ፣ B 2 ወክልሐት ፣] ወክልሐት ፣ C | ኦአብድ ፣] ኦብድ ፣ C 3 እመሕያው ፣] እመ ፣ ሕያው ፣ A, እምሕያው ፣ B | ኢትሬእይኑ ፣] ኢትሬኢኑ ፣ AB ማኅፈድ ፣] ማኅፈድ ፣ C

suaso che se si sarà allontanato da ogni desiderio cattivo erediterà la vita eterna». 8.5 «Quelle altre chi sono, mia signora?» Disse: «sono le figlie, loro compagne. I loro nomi sono: Mitezza, Letizia, Carità, Castità, Semplicità.¹ Se metterai in pratica tutte le azioni della loro madre² potrai salvarti». 8.6 Le dissi: «vorrei sapere, mia signora, quella che tra di loro è la più forte». Disse: «ascolta il valore che è su di loro. 8.7 Si sorreggono infatti l'un l'altra, sono salde nella propria forza e seguono ognuna la propria compagna secondo come furono generate. Dalla Fede è generata la Continenza, la Continenza genera la Mitezza, dalla Mitezza è generata la Letizia, dalla Letizia è generata la Carità, la Carità genera la Castità, dalla Castità è generata la Semplicità. Queste azioni³ sono pure, giuste e sante. 8.8 Tutti coloro che le serviranno e sapranno fortificare le proprie azioni risiederanno nella torre con i santi di Dio». 8.9 La interrogai circa il suo termine, se fosse già scaduto il suo tempo. Esclamò a gran voce dicendo: «stolto mortale! Non vedi che la torre è in costruzione? Appena la costruzione della torre sarà terminata giungerà il suo tempo. Ma viene costruita in fretta e dunque non chiedere nulla. Vi⁴ basti il ricordo di ciò con i

DISTINCTIO: 3 በሕይወቱ ፣] # ad cap. vers. A, # B 4 እኩይ ፣] # A, # = # B 5 ዘላለም #] ad cap. vers. A 8.5,2 እግዚአቲያ ፣] : C | አዋልድ ፣] # B | እሙንቱ ፣] # B 3 የወ-ሀት ፣] # AB | ፍሥሕት ፣] # AB | ፍቅር ፣] # AB | ንጽሕት ፣] # AB | ስፍሕት ፣] # = # B, : C 4 ሐይወ ፣] ad cap. vers. A, : C 8.6,2 እግዚአቲያ ፣] # AB | ትጽንዕ ፣] : C 3 ዘላለምን ፣] : AB 8.7,1 በበይናቲሆን ፣] # AB 2 ቢጸን ፣] # AB | ሀለዋ ፣] : AC 3 ትዕግሥት ፣] # B | ለየወ-ሀት ፣] # AB 4 ፍሥሕት ፣] # A | ፍቅር ፣] # AB 5 ትወልዳ ፣] # B | ለንጽሕት ፣] # AB | ወእምንጽሕት ፣] # AB | ስፍሕት ፣] ad cap. vers. A, # = # ad cap. vers. B, : C 6 ውእቱ ፣] : ABC 8.8,1 በእላንቱ ፣] # AB 2 ምግባሮን ፣] # AB 3 ለእግዚአብሔር ፣] : C 8.9,2 ዕድሜሁ ፣] : C | ወትቤ ፣] # AB 3 ማገፈድ ፣] # = # ad cap. vers. B

¹ C'è molta confusione intorno alle corrispondenze tra i nomi delle virtù in Et e negli altri testimoni: la sequenza accolta da Leutzsch e altri appartiene al filone breve Bo Pal Sin: ἀπλότης, ἐπιστήμη, ἀκακία, σεμνότης, ἀγάπη. Rispetto ad essa Ath ha l'ordine 1-5-3-4-2, Vulg *Simplicitas, Innocentia, Modestia, Disciplina, Caritas*. Di Et è pacifica l'identificazione tra ፍቅር ፣ e ἀγάπη e tra ንጽሕት ፣ e σεμνότης, problematica la corrispondenza tra tra ፍሥሕት ፣, «gioia, letizia» e ἐπιστήμη, «scienza, abilità, disciplina». La stessa successione si ritrova poco oltre in *Vis. III* 8.7, nonché in *Sim. XI* 15.2. | ² La lezione እሞን ፣ è sanata sulla base del gr. τῆς μητρὸς αὐτῶν: un errore d'archetipo ha determinato per diffrazione uno spettro di varianti erronee: AB እማን ፣ e C እላንቱ ፣ (per tramite della corruttela intermedia እማንቱ ፣). Il verbo ἠርῆ ፣ trova conferma in Ath ποιήσης e Sin ποιῆς ed è generalmente preferito dagli editori (Joly, Whittaker, Leutzsch), ma a favore della genuinità di Bo τηρήσης, «custodirai» corroborato da Vulg *servaveritis* e Pal *servaveris* si è recentemente pronunciato Simonetti, 2013, p. 37. ³ Emendazione congetturale: la tradizione oppone AB ወዘንብረ ፣, «chi ha compiuto» a C ወዘይንብር ፣ ፣ «chi compie ciò», entrambe ritenute succedanee della lezione proposta, cfr. gr. τούτων οὖν τὰ ἔργα ἀγνά καὶ σεμνά καὶ θεῖά ἐστίν, «le azioni di costoro sono sante, pure e divine». ⁴ Tutti i testimoni hanno il sing. σου/*tibi*.

ምስመ : ጎልቀ : ሕንጻ : ማኅፊድ : ይበጽሕ : ጊዜሁ ። ወባሕቱ፣ ፍጡነ፣ ይ ትሐነጽ፣ ወኢትሰኣል፣ እንከ፣ ምንተኒ፣ | ተአክለክሙ፣ ተዝካራ፣ ለዛቲ፣ ም ስለ፣ ቅዱሳን፣ ከመ፣ ተሐድሱ፣ መንፈስክሙ ። 8.10 ወአኮ፣ ለባሕቲትከ፣ ዘ ተከሥተ፣ ዝንቱ፣ ዳእሙ፣ ከመ፣ ትንግር፣ ለኩሉ ። 8.11 ወእስከ፣ ሠሉስ፣ ታአምር፣ ዘእኤዝዘከ፣ ሄርማ፣ ዘንተ፣ ነገረ፣ ዘሀለወኒ፣ እንግርከ፣ ከመ፣ ትን ግርሙ፣ ለኩሎሙ፣ ቅዱሳን፣ ወታሰምዖሙ፣ ወእምከመ፣ | ሰምዕም፣ ወገብ ርዎ፣ ይነጽሑ፣ እምእከዮሙ፣ ወአንተኒ፣ ምስሌሆሙ ።

Abb 16

C 10^v

[17] 9.1 ስምዑኒ፣ ደቂቅየ፣ እስመ፣ አነ፣ ሐፀንኩክሙ፣ በብዙኅ፣ የውሀ ት፣ ወስፋሕ፣ ወንጹሕ፣ | ልብ፣ በእንተ፣ ምሕረቱ፣ ለእግዚአብሔር፣ ወጽድ ቁ፣ እንተ፣ ወረደት፣ ላዕሌክሙ፣ | ከመ፣ ትጽደቁ፣ ወትትቀደሱ፣ እምኩ ሉ፣ ሕርትምና ። ወአንትሙስ፣ ኢትፈቅዱ፣ ትኅድግዋ፣ ለእከይክሙ ። 9.2 ወይእዜኒ፣ ስምዑኒ፣ ወተሰናአዉ፣ በበይናቲክሙ፣ ወበባሕቲትክሙ፣ ኢታ ጥርዩ፣ ዘትኅሥኡ፣ ሀብቶ፣ ለእግዚአብሔር፣ ሀቡ፣ ለነዳይ ። 9.3 እስመ፣ ቦ፣ እለ፣ እምብዙኅ፣ በሊዕ፣ ያመጽኡ፣ ደዌ፣ ለሥጋሆሙ፣ ወይመርዑ፣ ነፍስቶ ሙ ። ወቦ፣ እለ፣ በኅጢአ፣ ዘይበልዑ፣ ይማሰን፣ ሥጋሆሙ፣ እስመ፣ አልቦ ሙ፣ ዘይሴሰዩ፣ ዘዩአክሎሙ፣ ወይትመራዕ፣ ነፍስቶሙ ። 9.4 ወበእንተዝ፣ እ ኩይ፣ ውእቱ፣ ለእለ፣ ቦሙ፣ ወኢይሁቡ፣ ለጽኑሳን ። 9.5 ዑቁ፣ እንከ፣ እም ኩነኔሁ፣ ለእግዚአብሔር፣ ዘይመጽእ ። አንትሙ፣ እለ፣ ብክሙ፣ አጽግብዎ ሙ፣ ለርኅባን፣ እስከ፣ አመ፣ ይትፊጸም፣ ማኅፊድ ። ወእምድኅሬሁስ፣ እ

A 12

B 18^r

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 4 ሕንጻ ፣] ሕንጻ ፣ AB, om. C | ማኅፊድ ፣] om. AB 5 ወኢትሰኣል ፣] ወኢትሰኣል ፣ B | ተአክለክሙ ፣] ወተአክለክሙ ፣ A, ወተአክለክሙ ፣ B | ተዝካራ ፣] ተዝክራ ፣ B | ለዛቲ ፣] ለዘቲ ፣ AB 6 ተሐድሱ ፣] ተቀድሱ ፣ C 8.10,1 ለባሕቲትከ ፣] በሕቲትከ ፣ A, ባሕቲትከ ፣ B | ዘተከሥተ ፣] ዘትከሥት ፣ AB, ዘከሥተ ፣ C 2 ዝንቱ ፣] ዘንተ ፣ AB, add. አላ ፣ C 8.11,2 ታአምር ፣] ተአምር ፣ A | ዘእኤዝዘከ ፣] ዘእኤዝከ ፣ A, ዘእኤዝዘከ ፣ B | ዘንተ ፣] ወዘንተ ፣ AB | ዘሀለወኒ ፣] ዘሀላወኒ ፣ C, ዘሀልወ ፣ D | እንግርከ ፣] እነግረከ ፣ C 3 ወእምከመ ፣] ወእመስ ፣ A, ወእመ ፣ B | ሰምዕም ፣] ሠምዑ ፣ C 4 ወአንተኒ ፣] ወአንታኒ ፣ AB 9.1,1 ሐፀንኩክሙ ፣] ሐነጽኩክሙ ፣ A, {ሐ}ጸንኩክሙ ፣ in r. B 2 ወንጹሕ ፣] ወንጹሑ ፣ C 3 ላዕሌክሙ ፣] ለዕሌክሙ ፣ BC | ከመ ፣] ከሙ ፣ C | ትጽደቁ ፣] ትጽድቁ ፣ AB ወትትቀደሱ ፣] ወትት{ቀ}ደሱ ፣ s.l. A 4 ኢትፈቅዱ ፣] ኢትፍቅዱ ፣ C | ለእከይክሙ ።] ለእከይክሙ ፣ C 9.2,2 ስምዑኒ ፣] om. A | በበይናቲክሙ ፣] በበይናክሙ ፣ A ወበባሕቲትክሙ ፣] በባሕትትክሙ ፣ A, በበሕቲትክሙ ፣ B | ኢታጥርዩ ፣] አጥርዩ ፣ AB, ኢታጥርድ ፣ sic C 3 ሀብቶ ፣] ሀብተ ፣ C | ሀቡ ፣] ሀብ ፣ A 9.3,1 እስመ ፣] እስመቦ ፣ C ቦ ፣] ...2 እለ ፣] ቦእለ ፣ A 2 ወይመርዑ ፣] ...3 ሥጋሆሙ ፣] om. A (hom.) 3 በኅጢአ ፣] በኃጢአት ፣ B | ይማሰን ፣] ይማሰኑ ፣ B | እስመ ፣] እለስመ ፣ C 4 ዘይሴሰዩ ፣] ዘይሴሰዩ ፣ C ዘዩአክሎሙ ፣] ዘዩአክሎሙ ፣ A | ነፍስቶሙ ።] ንፍስቲሆሙ ፣ C 9.4,2 ለእለ ፣] እለ ፣ AB ለጽኑሳን ።] ለፅኑስ ፣ C 9.5,1 ዑቁ ፣] ንዑ ፣ AB 2 ዘይመጽእ ።] ዘይመጽ፣ እ ፣ C አጽግብዎሙ ፣] ዕቃብዎሙ ፣ A, ዕቀብዎሙ ፣ B 3 አመ ፣] አሜ ፣ A | ይትፊጸም ፣] ይትፊጸም ፣ ABC

santi affinché rinnoviate i vostri spiriti.¹ 8.10 Non è a te soltanto che ciò è stato rivelato, al contrario affinché tu lo riferisca a tutti. 8.11 Entro il terzo giorno conoscerai questo discorso che ti ordino, Erma, che sto per esporti² affinché tu lo riferisca a tutti i santi e glielo faccia ascoltare. Se lo ascolteranno e agiranno [di conseguenza] si purificheranno dal loro male, e anche tu con loro».

[17] 9.1 «Ascoltatevi, figli miei: io infatti vi ho allevati con molta mitezza e cuore semplice e puro, per la misericordia di Dio e la sua giustizia che è scesa su di voi, affinché siate giusti e santificati da ogni empietà. Voi però non volete abbandonare la vostra malvagità. 9.2 Ora dunque ascoltatevi e siate in armonia tra di voi, e non possedete³ da soli i doni di Dio che ricevete: dateli al povero. 9.3 Alcuni infatti per il troppo mangiare arrecano malattie al proprio organismo e corrompono il proprio corpo; di altri l'organismo si deteriora per penuria di cibo, perché non hanno di che alimentarsi a sufficienza e il loro corpo è corrotto. 9.4 Per questo⁴ ciò è un male per coloro che possiedono e non danno agli indigenti. 9.5 Attenti dunque al giudizio di Dio che verrà. Voi che possedete, saziatelo⁵ gli affamati prima che la torre sia terminata. Dopo di ciò, se anche vorrete compiere il bene non troverete il modo. 9.6 Attenti, dunque, voi che vi siete rifugiati nelle vostre ricchezze, che non si lamentino per causa

DISTINCTIO: 4 **ἄλλοι** #] : BC 5 **πρὸς τὴν** #] # ad cap. vers. A 6 **ἡμεῖς** #] # AB
ἀλλήλων #] : C 8.10,2 **ἀπὸ πάντων** #] : C 8.11,2 **ἀποστολή** #] # A, # = # B
3 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # AB 4 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # AB | **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] ad cap. vers. A, : C
9.1,1 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # AB 2 **ἀπὸ πάντων** #] # AB | **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # AB 3 **ἀλλήλων** #] # AB
ἐπιμαρτυροῦμαι #] # AB 4 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] : C | **ἀλλήλων** #] # = # B
9.2,2 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # AB 3 **ἀλλήλων** #] # AB 9.3,2 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # AB
3 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # B 4 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # AB | **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] : B 9.4,2 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] # B
9.5,2 **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] : C 3 **ἀλλήλων** #] # AB

¹ Leggermente diverso il senso del testo gr. ἀρκετή σοι ἡ ὑπόμνησις αὐτῆ καὶ τοῖς ἁγίοις, καὶ ἡ ἀνακαινώσις τῶν πνευμάτων ὑμῶν, «basta a te e ai santi (ovvero i fedeli) questo ricordo e il rinnovamento dei vostri spiriti». ² Il testo greco ἀλλ' ἵνα πᾶσιν δηλώσῃς αὐτά, 8.11. μετὰ τρεῖς ἡμέρας - νοῆσαι σε γὰρ δεῖ πρῶτον - ἐντέλλομαι δέ σε πρῶτον, 'Erma, tà rḗmata taṓta, ἃ σοι μέλλω λέγειν, «affinché tu le illustri a tutti. 8.1. Dopo tre giorni - bisogna infatti che tu prima rifletta - ti ordinerò come prima cosa, Erma, queste parole che sto per dirti» ha determinato inversioni ed omissioni in tutti i testimoni. La seconda frase, accolta da Leutzsch, corrisponde al solo Ath. ἐντέλλομαι σοι πρῶτον: tutti gli altri (Et incluso) omettono πρῶτον, Sin e Vulg. omettono l'intera frase. ³ Et presenta qui una lacuna corrispondente a gr. καὶ ἐπισκέπτεσθε ἀλλήλους καὶ ἀντιλαμβάνεσθε ἀλλήλων, «frequentatevi e prendetevi cura l'uno dell'altro», forse per omeoteleuto di **ἀλλήλων** #] # AB. Il *locus corruptus* segnalato da Dillmann ed individuato da Schodde, 1876, p. 27, come effetto della soppressione della negazione **ἀ**, è sanato grazie alla testimonianza di C. ⁴ Gr. αὐτῆ οὖν ἡ ἀσυγκρασία, «questo disequilibrio». ⁵ Così C **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] contro AB **ἐπιμαρτυροῦμαι** #] #, «tutelate». Il gr. ha invece ἐκζητεῖτε, «cercate».

መሂ ፡ ፈቀድክሙ ፡ ትግበርዋ ፡ ለሠናይት ፡ ኢትረክቡ ፡ ፍኖተ ። 9.6 | ፀቁ ፡ እንከ ፡ | አንትሙ ፡ እለ ፡ ተጸወንክሙ ፡ በብዕልክሙ ፡ ከመ ፡ ኢይግዑ ፡ ዲቤ ክሙ ፡ ነዳያን ፡ ወኢይዕረግ ፡ ዐውያቶሙ ፡ ኅበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ወየዐጽወክሙ ፡ ምስለ ፡ ብዕልክሙ ፡ አፍአ ፡ እምኖኅተ ፡ ማኅፈድ ። 9.7 ወይእዜኒ ፡ ለክሙ ፡ እብል ፡ ለመኳንንተ ፡ ቤተ ፡ ክርስቲያን ፡ ወለሊቃናት ፡ ኢትኩኑ ፡ ከመ ፡ ሰብአ ፡ ሥራይ ፡ እስመ ፡ ሰብአ ፡ ሥራይ ፡ በመጸሕፍቲሆሙ ፡ ይጸውሩ ፡ ሥራዮሙ ። ወአንትሙሰ ፡ ሥራይክሙሂ ፡ ወፈውስክሙ ፡ ውስተ ፡ ልብክሙ ፡ ውእቱ ። 9.8 ወፍሡሐን ፡ አንትሙ ፡ ወናሁ ፡ ኢትፈቅዱ ፡ ታንጽሑ ፡ ልብክሙ ፡ ወትቶስሕዋ ፡ ለጥበብ ፡ በንጹሕ ፡ ልብ ፡ ከመ ፡ ትርክቡ ፡ ምሕረተ ፡ በኅበ ፡ ንጉሥ ፡ ዐቢይ ። 9.9 ፀቁ ፡ በዝናፍቆትክሙ ፡ ኢትህገሉ ፡ ሕይወትክሙ ፡ ደቂቅየ ። 9.10 እፎመ ፡ አንትሙሰ ፡ ትፈቅዱ ፡ ትምህርዎሙ ፡ ለኅሩዲሁ ፡ ለእግዚአብሔር ፡ ዘለሊክሙ ፡ አልብክሙ ፡ ትምህርተ ። መሀሩ ፡ እንከ ፡ | ለቢጽክሙ ፡ ወተሰናአዉ ፡ በበይናቲክሙ ፡ ከመ ፡ አነሂ ፡ እቁም ፡ ቅድሚሁ ፡ ለአብ ፡ ወአወፊ ፡ ቃልየ ፡ በእንተ ፡ ኩልክሙ ፡ ኅበ ፡ እግዚአብሔር ።

B 18v
C 11r

Abb 17

B 19r

[18] 10.1 ወሶበ ፡ ፈጸመት ፡ ተናግሮ ፡ ምስሌየ ፡ መጽሑ ፡ እልክቱ ፡ ወራዙት ፡ እለ ፡ ይነድቁ ፡ ወወሰድዎ ፡ ኅበ ፡ ማኅፈድ ፡ ወካልአን ፡ አርባዕቱ ፡ ነሥሑ ፡ መንበረ ፡ ወ|ወሰድዎ ፡ ኪያሁኒ ፡ ኅበ ፡ ማኅፈድ ። ወለእሉሰ ፡ ኢርኢኩ ፡ ገጸሙ ፡ እስመ ፡ ምዮጣን ፡ ገጸሙ ። 10.2 ወሶበ ፡ ለሐዋር ፡ እቤ ፡ ትፈክር ፡ ሊተ ፡ በእንተ ፡ ሠለስቱ ፡ ራእይ ፡ ዘቦቱ ፡ አስተርአየተኒ ። ወአውሥአተኒ ፡ ወትቤለኒ ፡ በእንተ ፡ ዝንቱ ፡ በኅበ ፡ ካልእ ፡ ሀለወከ ፡ ትስአል ፡ ከመ ፡ ይፈክር ፡ ለከ ። 10.3 ወከመዝ ፡ አስተርአየተኒ ፡ አኅዊየ ፡ በቀዳሚ|ት ፡ ራእይ ፡ ጥቀ ፡ ለሀቅት ፡ ወውስተ ፡ መጽወረ ፡ ምስማክ ፡ ትኑብር ። 10.4 ዳግመ ፡ ራእየ ፡ ገጸ ፡ ዘን

C 11v

A 13

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 4 ፈቀድክሙ ፡] ፈቃድክሙ ፡ AB | ኢትረክቡ ፡] ኢትረክቡ ፡ A ፍኖተ ።] ፍኖት ፡ B 9.6,2 ተጸወንክሙ ፡] {ተጸወ}ንክሙ ፡ in r. B, ተጸዋዕክሙ ፡ C 3 ነዳያን ፡] ንደያን ፡ C | ወኢይዕረግ ፡] ወኢይዕርግ ፡ A | ኅበ ፡] ኅቤ ፡ C | ወየዐጽወክሙ ፡] ወያዕዕወክሙ ፡ A, ወያዕዕወክሙ ፡ B, ወይዕዕወክሙ ፡ C 4 እምኖኅተ ፡] እምኖኅት ፡ C 9.7,3 እስመ ፡ ... ሥራይ ፡] om. B (hom.) | በመጸሕፍቲሆሙ ፡] በመጸሕፍቲሆሙ ፡ C ይጸውሩ ፡] ይጸውሩ ፡ C 4 ሥራይክሙሂ ፡] ሥ{.}ይክሙሂ ፡ er. B | ወፈውስክሙ ፡] ወፈውስክሙሂ ፡ A, om. C 9.8,2 ልብክሙ ፡] ልብክሙ ፡ C | ወትቶስሕዋ ፡] ወቶስሕዋ ፡ C በንጹሕ ፡] ወንጽሐተ ፡ C | ትርክቡ ፡] ትርክቡ ፡ C 3 ንጉሥ ፡] ዐቢይ ።] inv. AB 9.9,1 በዝናፍቆትክሙ ፡] በዝ ፡ ናፍቆትክሙ ፡ B, በናፍቆትክሙ ፡ C 2 ደቂቅየ ።] ደደቂቅየ ፡ C 9.10,1 እፎመ ፡] ወእፎ ፡ AB 3 ወተሰናአዉ ፡] ወተሰናው ፡ C 4 ቃልየ ፡] ቀልየ ፡ B ኩልክሙ ፡] ክልክሙ ፡ B 10.1,1 እልክቱ ፡] ክልኤቱ ፡ C 2 ወካልአን ፡] ወከልአን ፡ BC አርባዕቱ ፡] ፬ A, ፬ rubr. B, አርባርዕቱ ፡ C 3 ኪያሁኒ ፡] ኪያሁኒ ፡ C | ወለእሉሰ ፡] ወለእሉ ፡ A 10.2,1 ወሶበ ፡] add. ፈቀድት ፡ C | እቤ ፡] እቤለ ፡ B | ትፈክር ፡] ፈክሮ ፡ C | ሊተ ፡] om. A 2 ሠለስቱ ፡] ፫ A | አስተርአየተኒ ።] አስተርአየኒ ፡ C 3 ዝንቱ ፡] ዝንቱለ ፡ AB | ካልእ ፡] ካልእ ፡

vostra i poveri, che non salga il loro gemito presso Dio: sarete chiusi fuori della porta della torre insieme con le vostre ricchezze . 9.7 Ora però a voi dico, autorità della Chiesa e presbiteri, non siate come gli incantatori. Gli incantatori infatti serbano la loro magia nei propri libri;¹ quanto a voi, la vostra magia e il vostro veleno è nel vostro cuore. 9.8 Voi, lieti,² ecco, non volete purificare il vostro cuore e fondere la sapienza con un cuore puro per trovare misericordia presso il Re grande. 9.9 Badate di non perdere la salvezza per questa vostra esitazione, figli miei. 9.10 E quanto a voi, come volete educare gli eletti di Dio, voi stessi che non avete dottrina? Educate dunque i vostri compagni e siate in armonia tra di voi, affinché anche io, trovandomi al cospetto del Padre e affidi a Dio la mia parola sul conto di tutti voi».

[18] 10.1 Quando finì di parlare con me vennero quei giovani impegnati nella costruzione e la condussero presso la torre. E altri quattro presero il seggio e portarono anch'esso presso la torre. Ma di essi non vidi l'aspetto perché erano i loro volti erano girati. 10.2 Quando stava per andarsene le chiesi di spiegarmi le tre visioni nelle quali mi si era manifestata. Mi rispose: «è necessario che di questo tu chieda ad un altro onde te lo spieghi». 10.3 In questo modo mi si era manifestata, fratelli miei, nella prima visione: molto anziana e seduta su un baldacchino. 10.4 Nella visione successiva il suo aspetto era gio-

ከልእ : A | ሀለወክ :] ሀለወክ : C | ይፈክር :] ይፈክሩ : C 10.3,1 አኅዊየ :] አኃዊነ : AB በቀዳሚት :] በቃዳሚት : A, በቀዳሚ : C | ለሀቅት :] ላሃቅት : B, ልሃቅ : C 2 ወውስተ :] ወትኅብር : ወውስተ : ABC | መጽወረ :] ማጸረ : A, መጻረ : B, መንበረ : C | ትኅብር #] om. C 10.4,1 ዳግመ :] ወዳግመ : C | ራእየ :] in r. B

DISTINCTIO: 9.6,2 አንትሙ :] # AB | በብዕልክሙ :] # A 3 ነዳያን :] # A, # = # B እግዚአብሔር :] # AB 4 ማኅፈድ :] ad cap. vers. A 9.7,2 ወለሊቃናት :] # A 3 ሥራይ :] # A 4 ሥራይክሙሂ :] # A | ወፈውስክሙ :] # A 5 ውእቱ :] # C 9.8,1 አንትሙ :] # ad cap. vers. A 2 ልብ :] # AB 3 ንጉሥ :] # A, # = # B 9.9,1 በዝናፍቆትክሙ :] # A 2 ደቂቅየ :] # C 9.10,1 ትፈቅዱ :] # A 2 ለእግዚአብሔር :] # AB 3 ለቤጽክሙ :] # AB | በበይናቲክሙ :] # AB 4 ለአብ :] # A | እግዚአብሔር :] # # # A 10.1,1 ምስሌየ :] # A 2 ይነድቁ :] # AB | ማኅፈድ :] # A, # = # B 4 ገጸሙ :] # BC 10.2,2 አስተርአየተኒ :] # # = # B 3 ለክ :] ad cap. vers. A 10.3,1 ለሀቅት :] # AB

¹ Nel gr. gli incantatori portano i loro filtri «dentro scrigni» (εις τὰς πυξίδας βασιτάζουσιν, Vulg. *in pixidibus*). Benché Leutzsch non segnali nulla in apparato, Et መጻሕፍት : è frutto, come già riconosceva Dillmann, 1861, p. 112, di errata lettura del traduttore, che anziché πύξις, -ίδος, «scatoletta, vasetto, scrigno», intese πύξιον, -ον, «tavoletta per scrivere». ² Disaccordo significativo rispetto al gr. ἐνεσκιρωμένοι ἐστέ, «siete induriti». La spiegazione di Leutzsch, 1998, p. 178, secondo il quale il traduttore confuse il participio greco (da ἐνσκιρῶω) per una forma verbale di σκιπράω, «saltellare, essere incostante», non appare però convincente.

ኡስ፡ ወሥጋሃ ፡ | ወሥዕርታ ፡ ዘልሂቅ ። ወቀዊማ ፡ ትትናገር ፡ ወፍሥሕት ፡
 ይእቲ፡ እምዘ ፡ ቀዲሙ ። 10.5 ወበሣልስ፡ ራእይ ፡ ኩለንታሃ ፡ ዘንኡስ ፡ ወይ
 ደልዋ ፡ ሥና ፡ ዳእሙ ፡ ሥዕርታ ፡ ዘልሂቅ ፡ ጥቀ ፡ ፍሥሕት ፡ ይእቲ ፡ ወዲ
 በ ፡ መንበር ፡ ትነበር ። 10.6 ወበበይነ ፡ ዝንቲ፡ ተከዝኩ ፡ ጥቀ ፡ ከመ ፡ አእም
 ር ፡ ፍካሬሁ ። ወርኢክዋ ፡ ለእንታክቲ፡ ለሀቅት ፡ በራእየ ፡ ሌሊት ፡ ወትቤለ
 ኒ ፡ በእንተ ፡ ኩሉ ፡ ዘይሴአል ፡ ሰብእ ፡ ያሕምም ፡ ርእሶ ። ወጹም ፡ እንከ ፡ ት
 ረክብ ፡ ዘትሰእል ፡ በኅበ ፡ እግዚአብሔር ። 10.7 ወጸምኩ ፡ | ኢሐተ ፡ ዕለተ ፡
 ወበይእቲ፡ ሌሊት ፡ ትቤለኒ ፡ ዘልፈ ፡ ትሰእልኑ ፡ ፍካሬ ፡ ወታሰተበቀሳ። ዑ
 ቅ ፡ እንከ ፡ በብዙኅ ፡ ስኢል ፡ ኢይብአስከ ፡ ለሥጋክ ። 10.8 የአክለከ ፡ ዝንቲ ፡
 ፍካሬ ። ቦኑ ፡ ዘየዐጽብ ፡ | እምነ ፡ ዘርኢከ ፡ ፍካሬ ። 10.9 ወአውሣእክዎ ፡ | ወእ
 ቤሎ ፡ ዘንተ ፡ ባሕቲቶ ፡ እሰእል ፡ እግዚአ ፡ በእንተ ፡ ሠለሰቲ፡ ራእይ ፡ ዘእን
 ታክቲ ፡ ለሀቅት ፡ ከመ ፡ ፍጹመ ፡ ይኩነኒ ፡ ፍካሬሁ ። ወአውሥአኒ ፡ ወይቤለ
 ኒ ፡ እሰከ ፡ ማእዜኑ ፡ ተአብዱ ፡ አንትሙ ፡ ናፍቆትክሙኬ ፡ ያኡብደክሙ ፡ እ
 ስመ ፡ ኢታጠብዑ ፡ ልበክሙ ፡ ኅበ ፡ እግዚአብሔር ። 10.10 ወአውሣእክዎ ፡
 ካዕበ ፡ ወእቤሎ ፡ እምኅበ ፡ እግዚአብሔር ፡ ጥዩቅ ፡ አእምሮ ።

B 19^v

Abb 18

C 12^r | F

[19] 11.1 ወይቤ ፡ ስማዕኬ ፡ እንከ ፡ በእንተ ፡ ውእቲ፡ ራእይ ፡ ዘተኅሥሥ ።
 11.2 ቀዳሚት ፡ ራእይ ፡ እሰመ ፡ ለሀቅት ፡ አስተርአየተከ ፡ ወትነበር ፡ ውስተ ፡
 መጽወረ ፡ ምስማክ ፡ እሰመ ፡ ለሀቅት ፡ ይእቲ ፡ ወድኩም ፡ ውእቲ ፡ መንፈስክ
 ሙ ፡ ወአልቦ ፡ ኅይለ ፡ እምደዌክሙ ፡ በእንተ ፡ ናፍቆትክሙ ። 11.3 በከመ ፡

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 2 ወቀዊማ ፡] ወቃዊማ ፡ A 3 ይእቲ ፡] ይኢቲ ፡ A | እምዘ ፡] እምነ ፡ AB
 ቀዲሙ ።] ዘቃዲሙ ፡ A, ዘቀዲሙ ፡ B | 10.5,1 ወይደልዋ ፡] ወድልው ፡ C 2 ሥዕርታ ፡]
 ወሥዕርታ ፡ A, ወሰዕርታ ፡ B | ፍሥሕት ፡] ወፍሥሕት ፡ AB | ይእቲ ፡] ይኢቲ ፡ A
 10.6,2 ለእንታክቲ ፡] ለእንታክት ፡ A | ለሀቅት ፡] ልሃቅ ፡ C | ሌሊት ፡] ልሊት ፡ C
 ወትቤለኒ ፡] ወትቤለኒ ፡ C 3 ዘይሴአል ፡] ዘተሰእለ ፡ C | ሰብእ ፡] ሰብአ ፡ C | ያሕምም ፡]
 ያሐምም ፡ AB | ወጹም ፡] ወፈጸምከ ፡ C | ትረክብ ፡] ከመ ፡ ትርክብ ፡ AB 4 ዘትሰእል ፡]
 ዘትሰእል ፡ AB | እግዚአብሔር ፡] እግዚአብር ፡ A 10.7,2 ወበይእቲ ፡] ወበይእቲ ፡ A
 ትሰእልኩ ፡] ትሰእልኩ ፡ AB, ትሰእል ፡ C | ፍካሬ ፡] ፍካሬሁ ፡ A, ፍካሬሁ ፡ B, ፍካሬ ፡ C
 ዑቅ ፡] {...} er. C 3 ስኢል ፡] ትሰእሎ ፡ AB 10.8,1 የአክለከ ፡] ያክለከ ፡ A, ይክለከ ፡ C
 2 ፍካሬ ፡] ፍካሬ ፡ BC | ቦኑ ፡] ቡ ፡ C | ዘየዐጽብ ፡] ዘየዓፅብ ፡ A, ዘየዐፅብ ፡ B | ፍካሬ ።]
 ፍካሬሁ ፡ AB 10.9,2 ባሕቲቶ ፡] በሕቲቶ ፡ C | ዘእንታክቲ ፡] ዘእንታክቲ ፡ s.l. A 3 ለሀቅት ፡]
 ልሃቅ ፡ C | ፍጹመ ፡] ፍጹም ፡ A, ፍጽመ ፡ ante corr. B | ይኩነኒ ፡] ይኩነኒ ፡ A 4 ተአብዱ ፡]
 ታአብዱ ፡ A | ናፍቆትክሙኬ ፡] ናፍቆትክሙ ፡ ኬ ፡ A, ናፍቆ ፡ ትክሙኬ ፡ C
 ያኡብደክሙ ፡] የኡብደክሙ ፡ A 5 ኢታጠብዑ ፡] ኢታጠብዑ ፡ C | ልበክሙ ፡] ልብክሙ ፡ A
 10.10,2 ካዕበ ፡] om. C | እምኅበ ፡] በኅበ ፡ AB, እኅበ ፡ C | ጥዩቅ ፡] ጥዩቀ ፡ C | አእምሮ ።]
 አእምር ፡ C 11.1,1 ስማዕኬ ፡] እስማዕኬ ፡ C | እንከ ፡] እንኬ ፡ A 11.2,1 ቀዳሚት ፡] ቃዳሚት ፡
 A, ቀዳሚ ፡ C | ለሀቅት ፡] ልሃቅ ፡ C | አስተርአየተከ ፡] አስተርአየትከ ፡ A 2 መጽወረ ፡]
 ማጸረ ፡ A, ምጽዋረ ፡ B, መንበር ፡ C | ለሀቅት ፡] ልሃቅ ፡ C | ይእቲ ፡] ይኢቲ ፡ A | ወድኩም ፡]
 ወ{ድኩም} ፡ in r. C | ውእቲ ፡] add. ፍጥረትክሙ ፡ A | መንፈስክሙ ፡] ወመንፈስክሙ ፡ A
 3 በእንተ ፡] በእእንተ ፡ B

እለ ፡ ልሀቄ ፡ አልቦሙ ፡ ተስፋ ፡ ለተሐድሶ ፡ ወአልቦ ፡ ባዕደ ፡ | ዘይጸንሑ ፡ ዘ
 እንበለ ፡ ሞቶሙ ፡ ከማሁ ፡ አንትሙሂ ፡ ትደክሙ ፡ እምግብራተ ፡ ዝዓለም ፡
 ወታግብኡ ፡ ርእሰክሙ ፡ ውስተ ፡ ትካዝ ፡ ወአኮ ፡ ተኅድጉ ፡ ኅሊናክሙ ፡ ላዕ
 ለ ፡ እግዚአብሔር ፡ ትማሰኩ ፡ ልብክሙ ፡ ወትበልዩ ፡ በሐዘንክሙ ። 11.4 ወእ
 ቤሎ ፡ እግዚእየ ፡ እፈቅድ ፡ አእምር ፡ በበይነ ፡ ምንት ፡ ዲበ ፡ መጽወረ ፡ ምስ
 ማክ ፡ ትኅብር ። ወይቤለኒ ፡ እስመ ፡ ኩሉ ፡ ድወይ ፡ ውስተ ፡ መጽወረ ፡ ምስ
 ማክ ፡ ይኅብር ፡ በእንተ ፡ ደዌሁ ፡ ከመ ፡ ይሳወቆ ፡ ድካመ ፡ ሥጋሁ ። ወናሁ ፡
 ሰማዕከ ፡ ፍካሬሁ ፡ ለቀዳሚት ፡ ራእይ ።

B 20^v

C 12^v

[20] 12.1 ወካልእ ፡ ራእይ ፡ ዘርኢከ ፡ እንዘ ፡ ትቀውም ፡ | ወገጸ ፡ ንኡስ ፡ ወ
 ፍሥሕት ፡ ይእቲ ፡ እምነ ፡ ዘቀዲሙ ፡ ወሥዕርታሰ ፡ ወሥጋሃኒ ፡ ዘልሂቅ ፡ ው
 እቱ ። | ሰማዕ ፡ ፍካሬሁ ፡ ለዝኒ ። 12.2 እመቦ ፡ ልሂቅ ፡ ዘወድአ ፡ ቀብጸ ፡ ርእ
 ሶ ፡ | በእንተ ፡ ንዴቱ ፡ ወድካሙ ፡ ወአልቦ ፡ ባዕደ ፡ ዘይጸንሑ ፡ ዘእንበለ ፡ ደኃሪ
 ት ፡ ዕለት ፡ ሕይወቱ ፡ ወእምዝ ፡ ግብተ ፡ ተኅድግ ፡ ሎቱ ፡ ርስተ ፡ ወሰሚያ ፡
 ይትኅሃእ ፡ በትፍሥሕት ፡ ወይጸንዕ ፡ ወኢይሰክብ ፡ እንከ ፡ ዳእሙ ፡ ይትኅሃ
 እ ፡ ወይትሔደስ ፡ መንፈሱ ፡ ዝኩ ፡ ዘወድአ ፡ ደክመ ፡ እምነ ፡ ዘቀዲሙ ፡ ም
 ግባሩ ፡ ወኢይኅብር ፡ እንከ ፡ ዳእሙ ፡ ይጸንዕ ። ከማሁኬ ፡ አንትሙሂ ፡ ሰሚዐ
 ክሙ ፡ ራእየ ፡ ዘከሠተ ፡ ለክሙ ፡ እግዚአብሔር ፡ 12.3 እስመ ፡ አስተምሐረክ

A 14

Abb 19

B 21^r

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 11.3,3 አንትሙሂ ፡] አንትሙ ፡ ሂ ፡ AB, አንትሙኒ ፡ C | ትደክሙ ፡] ትቃድሙ ፡ A, ትቀድሙ ፡ BC | እምግብራተ ፡] እምንብረተ ፡ AC, እምነ ፡ ንብረተዝ ፡ B ዝዓለም ፡] ዝዓለም ፡ A, ዓለም ፡ B, ዝ ፡ ዓለም ፡ C 4 ርእሰክሙ ፡] ርእሰክሙ ፡ AB | ተኅድጉ ፡] ዘተኃድጉ ፡ A, ዘተኅድጉ ፡ B | ላዕለ ፡] ለዕለ ፡ BC 5 ትማሰኩ ፡] ታማሰኩ ፡ AB | ልብክሙ ፡] ልበክሙ ፡ C | በሐዘንክሙ ።] በኅዘን ፡ C 11.4,2 በበይነ ፡] እንበይነ ፡ AB | ምንት ፡] ምንተ ፡ C | መጽወረ ፡] ምጽዋረ ፡ A, ምጽዋረ{.} er. B, ምንበረ ፡ C 3 ትኅብር ።] ስብር ፡ C, ታኅብር ፡ D | ኩሉ ፡] n.l. C | መጽወረ ፡] ማጸረ ፡ A, መንጸረ ፡ BC | ምስማክ ፡] ምስክ ፡ B, n.l. C 4 ከመ ፡] om. A | ይሳወቆ ፡] con. ይሰቆ ፡ C | ድካመ ፡] ድኸመ ፡ B 5 ፍካሬሁ ፡] ፍከሬሁ ፡ B ለቀዳሚት ፡] ለቃዳሚት ፡ AB 12.1,1 ወካልእ ፡] ወከልእ ፡ B | ትቀውም ፡] ትቃውም ፡ A ወገጸ ፡] ዝጸ ፡ AC | ንኡስ ፡] ዘንኡስ ፡ AB 2 ይእቲ ፡] om. B | ዘቀዲሙ ፡] ዘቃዲሚ ፡ AB ወሥዕርታሰ ፡] ወሥዕርታ ፡ C | ወሥጋሃኒ ፡] ወሥጋሃ ፡ C 3 ፍካሬሁ ፡] ፍካሬሁኒ ፡ A, ፍከሬሁ ፡ B 12.2,1 ልሂቅ ፡] ልሂቅ ፡ C | ቀብጸ ፡] ወቃብጸ ፡ A, ወቀብፀ ፡ B 2 በእንተ ፡] ወበእንተ ፡ AB | ወድካሙ ፡] ወደከመ ፡ C | ዘይጸንሑ ፡] ዛይፀንሑ ፡ A, ዘ{ይፀን}ሑ ፡ in r. B ደኃሪት ፡] ዳኃሪት ፡ A, ድኃ።ት ፡ C, ደሀርት ፡ D 3 ዕለት ፡] ዕለተ ፡ A | ሕይወቱ ፡] ሕይወ። ፡ C, ሕይወት ፡ D | ግብተ ፡] ወእምዝ ፡ sic B 4 ወኢይሰክብ ፡] ወኢሰክብ ፡ A, ወኢይረክብ ፡ B ዳእሙ ፡] ዳግመ ፡ C 5 ወይትሔደስ ፡] ወይኄድስ ፡ AB, ወይትሐደስ ፡ C | መንፈሱ ፡] መንፈሶ ፡ AB, በነፍሱ ፡ C | ደክመ ፡] ድካመ ፡ A, ድኸመ ፡ B | ዘቀዲሙ ፡] ዘቃዲሚ ፡ A 6 ዳእሙ ፡] ዳግመ ፡ C | ይጸንዕ ።] ይጸናዕ ፡ C | አንትሙሂ ፡] አንትሙኒ ፡ A, አንትሙ ፡ C 12.3,1 አስተምሐረክሙ ፡] add. እግዚአብሔር ፡ A, add. እ{ግዚ}አብሔር ፡ lig. B, አስተምሕርክሙ ፡ C

DISTINCTIO: 11.3,2 ለተሐድሶ ፡] ። AC 3 ሞቶሙ ፡] ። AB | ዝዓለም ፡] ። A 4 ትካዝ ፡] ።

stra esitazione.¹ 11.3 Come coloro che invecchiano non hanno la speranza di rinnovarsi e non aspettano altro che la propria morte, così anche voi siete indeboliti dalle opere di questo mondo,² riconsegnate voi stessi all'inquietudine, non abbandonate³ affatto la vostra mente in Dio, corrompete il vostro cuore ed invecchiate nella vostra tristezza». 11.4 Gli dissi: «mio signore, vorrei sapere per quale motivo sedeva sul baldacchino. Mi disse: «perché ogni malato siede sul baldacchino a causa della propria malattia, affinché sia sorretta la debolezza del suo corpo. Ecco, hai udito la spiegazione della prima visione».

[20] 12.1 «La seconda visione che hai visto era in piedi e il suo aspetto era giovanile, ed era più lieta di prima; i suoi capelli e la sua carne invece erano senili. Ascolta anche la spiegazione di ciò. 12.2 Se un anziano è ormai disperato a causa della propria povertà e della propria debolezza e non aspetta altro che l'ultimo giorno della sua vita, e poi improvvisamente gli viene lasciata un'eredità, avendo ciò udito, si rialza con gioia e rinvigorisce. Non rimane disteso, ma si alza e rinnova il proprio spirito, quello che era già indebolito dalle sue precedenti azioni. Non resta allora a sedere, ma rinvigorisce. Così anche voi dopo aver prestato ascolto alla visione che Dio vi ha rivelato,⁴ 12.3 poiché ha avuto misericordia di voi. Rinnovate⁵ la vostra anima e abbandonate la vo-

A, # = # B 5 **κῆλιχὸν** : # B | **ὀλιγοήμερον** : #] ad cap. vers. A 11.4,3 **ἰσχυρὸν** : # C 4 **ῥυτίον** : #] : A 5 **ὀλιγοήμερον** : #] ad cap. vers. A, # = # B, : C 12.1,1 **νεότητι** : #] : A 2 **ἰσχυρὸν** : #] : AB | **ἡδύφρων** : #] : A | **ὀλιγοήμερον** : #] ad cap. vers. A 3 **ἀντι** : #] : BC 12.2,1 **κῆλιχόν** : #] : B 2 **ὀλιγοήμερον** : #] : A 3 **ἀνεμῶν** : #] : A | **κῆλιχόν** : #] : AC 4 **ὀλιγοήμερον** : #] : AB | **κῆλιχόν** : #] : A 5 **σοφῶν** : #] : A, # = # B | **σοφῶν** : #] : AB 6 **κῆλιχόν** : #] : A | **κῆλιχόν** : #] ad cap. vers. A, : C 12.3,1 **ἀντι** : #] : A

¹ Greco ὄτι τὸ πνεῦμα ὑμῶν πρεσβύτερον καὶ ἤδη μεμαραμμένον καὶ μὴ ἔχον δύναμιν ἀπὸ τῶν μαλακίων ὑμῶν καὶ διψυγιῶν, «perché il vostro spirito è vecchio e già logoro e non ha forza a causa delle vostre debolezze ed inganni». Et scompone la frase: la signora è anziana, lo spirito è stanco. La preposizione ἀπὸ è resa due volte: prima con **κῆλιχόν**, poi con **ὀλιγοήμερον**. ² La sequenza tradita da Et **κῆλιχόν** : #] : A **ὀλιγοήμερον** : #] : B **κῆλιχόν** : #] : C, che in Abbadie, 1860, p. 124, è tradotta «vos quoque a victu hujus mundi incipientes», non offre un senso soddisfacente perché viziata da due errori d'archetipo: **κῆλιχόν** : #] : A è corruzione di **ὀλιγοήμερον** : #] : A, mentre **κῆλιχόν** : #] : A va rettificato con **ὀλιγοήμερον** : #] : A, cfr. gr. μαλακισθέντες ἀπὸ τῶν βιωτικῶν πραγμάτων. | ³ L'impiego del verbo ἐπιπίπτω nel testo gr. καὶ οὐκ ἐπερίψατε ἑαυτῶν τὰς μερίμνας ἐπὶ τὸν κύριον lascia aperta la possibilità di un guasto d'archetipo **ὀλιγοήμερον** : #] : A, «non gettate» > **ὀλιγοήμερον** : #] : A, «non lasciate». ⁴ La conclusione del versetto «che il Signore vi ha rivelato» (Ath Sc ἦν ὑμῖν ὁ κύριος ἀπεκάλυψεν, Vulg *quam vobis Deus revelavit*, Pal *quam vobis Dominus revelavit*) manca in Bo Sin, forse per parziale omeoteleuto dovuto al precedente ἀπεκάλυψιν, «visione». ⁵ L'imperativo di Et si allinea ad Ath Bo ἀν[εν]εώσατε, lezione rigettata da Leutzsch in favore di Sin ἀνενεώσατο (Dio «ha rinnovato»), Vulg Pal *renovavit*.

ሙ ፡ ሐድስዋ ፡ ለነፍስክሙ ፡ ወጎድግዋ ፡ ለድካምክሙ ፡ ወይመጽአክሙ ፡ ጎይል ፡ ወጽንዕ ፡ በሃይማኖት ። ወርእዮ ፡ እግዚአብሔር ፡ ትዕግሥትክሙ ፡ ተፈሥሐ ፡ በበይነዝ ፡ ነገረክሙ ፡ ሕንጻሁ ፡ ለማጎፈድ ፡ ወባዕድኒ ፡ ይነግረክሙ ፡ | ለእመ ፡ በኩሉ ፡ ልብክሙ ፡ | ተፋቀርክሙ ፡ በበይናቲክሙ ።

B 21^v |

[21] 13.1 ወሣልስ ፡ ራእይ ፡ ዘርኢከ ፡ ነአስ ፡ ወሠናይት ፡ ወፍሠሕ ፡ ገጸ ። 1 3.2 ከመ ፡ ሶበ ፡ እንዝ ፡ ትኩዝ ፡ ውእቱ ፡ ይበጽሐ ፡ ሠናየ ፡ ዜና ፡ ወይረስዕ ፡ ሶቤሃ ፡ ዝኩ ፡ ሐዘኖ ፡ ዘቀዲሙ ፡ አልቦ ፡ ባዕደ ፡ ዘይሴፎ ፡ ዘእንበለ ፡ ዝኩ ፡ ዜና ፡ ዘሰምዐ ፡ ወይጼናዕ ፡ እንከ ፡ ለሠናይ ፡ ወይትሔደስ ፡ መንፈሱ ፡ እምትፍሥሕት ፡ እንተ ፡ ረከበ ። ከማሁኬ ፡ አንትሙሂ ፡ ተሐድሶ ፡ ረከብክሙ ፡ ለነፍስክሙ ፡ እስመ ፡ ርኢክምዋ ፡ ለዛቲ ፡ ሠናይት ። 13.3 ወዘኒ ፡ ዘርኢከ ፡ ዲበ ፡ መንበር ፡ ትነብር ፡ እስመ ፡ ጽኑዕ ፡ ንብረቱ ፡ እስመ ፡ አርባዕቱ ፡ እገሪሁ ፡ ለመንበር ፡ ጽኑዐ ፡ ይቀውም ፡ ወዓለምኒ ፡ በአርባዕቱ ፡ አረፍት ፡ ይቀውም ። 1 3.4 ወእለሂ ፡ ፍጹመ ፡ ነስሐ ፡ ሐዳሳት ፡ እሙንቱ ፡ ወጽኑዕ ፡ መሠረቶሙ ፡ ለእለ ፡ በኩሉ ፡ ልቦሙ ፡ ይኔስሐ ። ናሁ ፡ ተፈጸመ ፡ ለከ ፡ ኩሉ ፡ ፍካሬሁ ። ወአልቦ ፡ ዘትሴአል ፡ በእንተ ፡ ፍካሬ ፡ ወእመኒቦ ፡ ዘርኢከ ፡ ይፌክሩ ፡ ለከ ።

B 22^r

TESTES: A B C

APPARATUS CRITICUS: 2 ለድካምክሙ ፡] ለድካምክሙ ፡ AB, ለደከምክሙ ፡ C | ጎይል ፡] ጎይለ ፡ C 3 ወጽንዕ ፡] ወጽንዐ ፡ C | ወርእዮ ፡] ወርኢዮ ፡ B | ተፈሥሐ ፡] ታፈሥሐ ፡ A, ተፈሥሐ ፡ C 4 በበይነዝ ፡] በበይነ ፡ C | ነገረክሙ ፡] ነገርክሙ ፡ AB, ዘነገረክሙ ፡ C ሕንጻሁ ፡] ጎንጻሁ ፡ C | ወባዕድኒ ፡] ወባዕደኒ ፡ B, ወበዕድኒ ፡ C 5 ተፋቀርክሙ ፡] ተፋቃርክሙ ፡ A 13.1 ወሣልስ ፡] ወሣልሶሂ ፡ C | ራእይ ፡] ርእየ ፡ C | ዘርኢከ ፡] ዘራእየ ፡ C ነአስ ፡] ናአስ ፡ B, ንአሱ ፡ C | ወሠናይት ፡] ወሠናይ ፡ C | ገጸ ።] ገጸ ፡ B, ገጽ ፡ C 13.2.2 እንዝ ፡] ዘእንበለ ፡ C | ይበጽሐ ፡] ይበጽሕ ፡ C | ወይረስዕ ፡] ወይርሳዕ ፡ C | ሶቤሃ ፡]...3 ዝኩ ፡] om. AB 3 ዘቀዲሙ ፡] ዘቃዳሚ ፡ A, ዘቀዳሚ ፡ B 4 ወይጼናዕ ፡] ወይጽናዕ ፡ C ወይትሔደስ ፡] ወትትሔደስ ፡ AB | መንፈሱ ፡] በነፍሱ ፡ C 5 ረከበ ።] ሰምዐ ፡ AB አንትሙሂ ፡] አንትሙኒ ፡ A | ረከብክሙ ፡] ረከበክሙ ፡ C 6 ለዛቲ ፡] ለዘቲ ፡ C | ሠናይት ።] ሠናትይት ፡ C 13.3.2 አርባዕቱ ፡] ፬ A, ፬ rubr. B 3 ጽኑዕ ፡] ወጽኑዕ ፡ C | ይቀውም ፡] ይቃውም ፡ A | ወዓለምኒ ፡] ወለእመኒ ፡ B | በአርባዕቱ ፡] በ{፬} AB ({፬} rubr. B) | አረፍት ፡] አረፍት ፡ C | ይቀውም ።] ይቃውም ፡ A 13.4.2 ፍጹመ ፡] ፈጸሙ ፡ AB | ነስሐ ፡] ንስሐ ፡ AB | ሐዳሳት ፡] ሐደሳት ፡ B, ሐዳሳት ፡ C | እሙንቱ ፡] እማንቱ ፡ A, እመንቱ ፡ B 3 ናሁ ፡] ወናሁ ፡ AB | ፍካሬሁ ።] ፍከሬሁ ፡ BC 4 ዘትሴአል ፡] add. እንከ ፡ AB | ፍካሬ ፡] ፍከሬ ፡ B, ፍከሬሁ ፡] ፍከሬሁ ፡ C | ወእመኒቦ ፡] ወእመሂ ፡ A, ወእመሂቦ ፡ B | ዘርኢከ ፡] ዐዘርኢከ ፡ A | ይፌክሩ ፡] ይፈክሩ ፡ A | ለከ ።] add. ተፈጸመ ፡ ራእይ ፡ ሠለስቱ ፡ A, add. ራእይ ፡ ፫ rubr. B

DISTINCTIO: 2 ለነፍስክሙ ፡] ። AB | ለድካምክሙ ፡] ። AB 3 በሃይማኖት ።] ad cap. vers. A, ፡ C | ትዕግሥትክሙ ፡] ። BC 4 ነገረክሙ ፡] ። A | ለማጎፈድ ፡] ። A 5 በበይናቲክሙ ።] ። = ። ad cap. vers. B, ፡ C 13.2.2 ውእቱ ፡] ። AB 4 ዘሰምዐ ፡] ። AB ለሠናይ ፡] ። B 5 ረከበ ።] ad cap. vers. A | ለነፍስክሙ ፡] ። A 6 ሠናይት ።] ። = ። B, ፡ C 13.3.2 ትነብር ፡] ። AC | ንብረቱ ፡] ። B 3 ይቀውም ፡] ። A, ። = ። B | ይቀውም ።] ፡ C

stra debolezza: vi giungerà la forza e la fermezza nella fede. Dio, avendo visto la vostra perseveranza,¹ si è rallegrato: per questo vi ha annunciato la costruzione della torre. Altro ancora vi annuncerà se vi amerete tra di voi con tutto il vostro cuore».

[21] 13.1 «La terza visione che hai visto era giovane, bella e di lieto aspetto. 13.2 Come quando ad uno, mentre è afflitto, arriva una buona novella e dimentica subito la precedente tristezza, non attende altro che quella novella che ha udito, si rinvigorisce quindi al bene ed il suo spirito si rinnova per la gioia che ha trovato; allo stesso modo anche voi siete riusciti a rinnovare la vostra anima perché avete visto questa cosa buona. 13.3 L'hai inoltre vista seduta sul seggio perché salda era la sua posizione, perché i quattro piedi del seggio si reggono saldamente, ed anche il mondo si trova tra quattro pareti.² 13.4 Anche coloro che si sono pienamente pentiti sono rinnovati, e sarà ben saldo il fondamento di coloro che si pentiranno con tutto il cuore. Ecco, è stata completata per te tutta la spiegazione. Non c'è nulla da chiedere sulla rivelazione.³ Se anche avrai visto qualcosa, ti verrà esposto».

13.4,2 λσ·γ·τ·ε :] # A 3 β·ζ·η·θ· :] ad cap. vers. A, # = # B, : C 4 ς·η·ζ :] # A Δ·η #] ad cap. vers. A, # = # = # C

¹ Nel gr. τὴν ἰσχυροποίησιν ὑμῶν (Vulg *fortitudine vestra*). La lezione **κ·γ·δ· :** della frase precedente rende in realtà l'imp. ἐνεδυναμώθητε, «vi siete irrobustiti». ² Confusione del traduttore tra διὰ τεσσάρων στοιχείων, «da quattro elementi» e τοίχων, «pareti» (già Dillmann, 1861, p. 112).

³ Qui i due filoni si separano: Ath, Vulg e Et esibiscono un *textus longior* che Leutzsch giudica genuino (Ath *περὶ ἀποκαλύψεως*, Vulg *de revelatione*); Pal e Sin espungono la lezione; Bo a questo punto del testo non è più disponibile.

Indici

INDICE DEGLI ANTROPONIMI

- Abäkäräzun, successore di Ǝstifanos: 79 n. 1; 93 n. 56; 177.
- d'Abbadie Arnauld, missionario ed esploratore: 49 n. 1.
- Abramo, patriarca: 153.
- Abraha, leggendario sovrano aksumita: 79 n. 2.
- Absadi, leader eustaziano: 130 n. 4; 132 n. 8; 160 (Hallo Krastos); 160-164; 181.
- Adamanzio: 34-35 n. 14.
- Adriano, imperatore: 34 n. 13.
- Afrodite, divinità greca: 210; 210 n. 113.
- Agaton, *abba*: 171.
- Agnatyos, *qesä gäbäz* di Ʀana Qirqos: 133.
- Ahmad b. Ibrähim al-Ġäzi: 80 n. 3; 93 n. 56.
- Aklilä Berhan Wäldä Qirqos, *liqä täbbäbr*: 140.
- Alessandro II, zar di Russia: 18.
- Amlak Mähari, copista: 131 n. 5; 132 n. 8.
- Ananya, abate di Gundä Gunde: 139.
- Andrea: 153.
- Aniano, vescovo: 191; 191 n. 16.
- Aniceto di Nicomedia, martire: 35; 35 n. 15; 209.
- Antonio, santo e monaco: 32; 32 n. 4; 171; 210 n. 113.
- °Amdä Şeyon, sovrano etiopico: 80 n. 2; 135 n. 18; 195; 207 n. 96.
- Anonymus Aristotelicus*: 17.
- Arkä Şöllus → Arkaledes.
- Arkaledes: 162; 162 n. 51 (Arkä Şöllus).
- Aron il taumaturgo, santo etiopico: 171.
- Atanasio, patriarca di Alessandria: 15; 32; 36; 38 n. 38; 39; 44; 184; 192.
- Apollo, divinità greca: 34 n. 13.
- Ares, divinità greca: 44 n. 54.
- Artemide, divinità greca: 34 n. 13.
- Aseneth, sposa di Giuseppe: 153.
- °Asqa, leader religioso: 175 n. 5.
- Assagahañ → Assäggakäñ di Wadla, däbtära.
- Assäggakäñ di Wadla, däbtära: 81 (Assagahañ); 82; 83 n. 11.
- Aşbaha, leggendario sovrano aksumita: 79 n. 2.
- Bä'amin: 171.
- Bä'ädä Maryam, sovrano etiopico: 141 n. 35.
- Bäkimos, abate di Däbrä Hayq Ǝstifanos: 185 n. 35.
- Bärälam: 158 n. 38.
- Barnaba: 3; 89 (Silas).
- Bärsoma: 134; 171.
- Bartälo mewos, metropolita d'Etiopia: 175 n. 5.
- Bäşälötä Mika'el, santo etiopico: 164 n. 57.
- Bäträ Lomeyos, metropolita: 165 n. 62.
- Belfios/Belpios, diacono: 211; 211-212 n. 122; 212 n. 123 (Belfis).
- Belfis → Belfios/Belpios, diacono.
- Bodmer Martin: 20 n. 83.
- Clemente: 50; 50 (Qäleməntos); 89 (Qäleməntos); 134; 136.
- Constantinos Simonides → Simonides.
- Cosma l'Indicopleuste: 31 n. 1; 44 n. 54.
- Cristo → Gesù Cristo.
- Daniele, profeta: 153.
- Därma: 171.
- Davide: 43 n. 49;
- De Jacobis Giustino: 80 n. 3; 82 n. 8; 93 n. 58.
- Dəya → Zeus, divinità greca.
- Diocleziano, imperatore: 35 n. 15; 209.
- Dioniso, divinità greca: 210.
- Edesio, fratello di Frumenzio: 200.
- Elia, profeta: 153.
- Ǝlle °Amida, sovrano aksumita: 206.
- Ǝlle Aşbaha, sovrano aksumita: 206.
- Elpis, martire: 34; 34 n. 13.
- °Enbaqom, traduttore e letterato: 184.
- Enoch: 43 n. 49; 153.
- Erma: vii-ix; 1 (Herma); 1-3; 3 n. 10 (Herma); 3 n. 13 (Herma); 4; 5 n. 18; 6 n. 26; 8-13; 15; 17; 19-20; 21 n. 91; 28; 30 n. 140; 31; 43 n. 50 (Herma); 44; 46; 50; 56-57; 64-65; 67; 67 n. 59; 72-73; 76; 81 (Herma); 82 n. 10 (Herma); 86; 89-91; 91 n. 48; 97; 105; 108-

- 109; 111-112; 112 (Herma); 118-119; 125 (Herma); 129; 133-134; 136; 138-142; 145 n. 2 (Herma); 145-146; 149-151; 152 n. 25; 154-156; 159; 161-163; 166; 168-171; 171 (Herma); 172-174; 177; 180-181; 184-185; 192; 210-211; 216; 224-225; 233; 253; 253 n. 2; 257 n. 2.
- Esdra, sacerdote e profeta: 153.
- Ėskändər, sovrano etiopico: 136; 136 (Iyosyas).
- Ėstifanos, leader religioso: 79 n. 1; 174-177; 179.
- Ewoṣṭatewos, santo e leader religioso: 131 n. 7; 132 n. 8; 163 n. 55; 165-166; 166 (Ma'qäbä Ėgzi').
- Ėzana, sovrano aksumita: 31 n. 1; 205.
- Ezechia, re di Israele: 210 n. 116
- Fasilädäs, sovrano etiopico: 80 n. 2.
- Federico da Montefeltro, duca di Urbino: 26 n. 117.
- Fəre Maḥbar, leader religioso: 175 n. 5.
- Filmona, santo etiopico: 155; 155 n. 32; 157-158; 158 n. 40
- Fiqtor, abate di Däbrä Maryam Qoḥayn: 132 n. 8; 164 n. 56; 166-167; 170; 170 n. 79.
- Flacco: 212 n. 123.
- Flaviade: 212 n. 123.
- Fotino, martire: 209
- Frumenzio, evangelizzatore d'Etiopia: 31 n. 1; 38 n. 38; 38 n. 38 (Sälama Käṣate Bərhan); 39 n. 38 (Sälama); 44; 79 n. 2; 200; 200 n. 56 (Sälama).
- Gäbrä Krəstos, abate di Däbrä Maryam Qoḥayn: 131; 131 n. 7; 163; 167; 169; 169 n. 75; 178.
- Gäbrä Mäsqäl, sovrano aksumita: 137 n. 24.
- Gälaw Biyadgəlləñ, prete e copista: 109; 111; 111 n. 85.
- Gälawdewos, sovrano etiopico: 158 n. 38.
- Gämalyal, leader religioso: 175 n. 5.
- Ĝan Čuhay, capo agaw: 135 n. 18.
- Gärima, santo missionario in Etiopia: 192; 192 n. 23; 200.
- al-Ĝäzī → Aḥmad b. Ibrāhīm al-Ĝäzī.
- Gedeone: 153.
- Gesù → Gesù Cristo.
- Gesù Cristo: 12; 12 n. 39; 13 (Gesù); 13-14; 14 n. 45 (Gesù); 154; 208 (Gesù); 211.
- Ghebra Michele, abate di Gundä Gunde: 98 n. 58.
- Giacobbe, patriarca: 153.
- Giustino, imperatore di Bisanzio: 31 n. 1.
- Grapte: 9; 50-51; 51 nn. 9-10; 237 n. 2.
- Hallo Krəstos → Absadi, leader eustaziano.
- Ḥasäy Zäkkarəyas, qäsis: 179.
- Herma → Erma.
- Hermas → Erma.
- Hermas apocalypticus: 6 n. 26.
- Hermas pastoralis: 6 n. 26.
- Hermas secundarius: 6 n. 26.
- Hermen → Hermes, divinità greca:
- Hermes, divinità greca: 3; 90 (Hermen); 90.
- Ḥor: 171.
- Ippolito di Roma: 35 n. 17; 153.
- Isacco, patriarca: 153.
- Isayəyyas, abate di Gundä Gunde: 176 n. 10.
- Iyasu II, sovrano etiopico: 132-133.
- Iyäsus Mo'a, santo etiopico: 185; 185 n. 35;
- Iyosyas → Ėskändər, sovrano etiopico.
- Kaleb, sovrano aksumita: 31 n. 1; 205.
- Kasser Rodolphe: 20.
- Lalibäla, sovrano etiopico: 209.
- Ləbnä Dəngəl, sovrano etiopico: 98 n. 72.
- Liberio, papa: 3.
- Likhachev Nikolai Petrovich: 151-152.
- Macario, abate e monaco: 152 n. 22; 171; 171 (Mäqari).
- Mägdər: 171.
- Malachia, copista del codice atonita: 17; 17 n. 68; 77.
- Manetti Giannozzo: 26 n. 117.
- Ma'qäbä Ėgzi' → Ewoṣṭatewos, santo e leader spirituale.
- Mäqari → Macario, abate e monaco.
- Mär'awe Krəstos, abate di Däbrä Maryam Qoḥayn: 167.
- Marcione: 11 n. 37.
- Marco, evangelista: 138 n. 27.
- Massaja Guglielmo, cardinale: 81; 82 n. 8.
- Mənilak I, leggendario sovrano: 79 n. 2.
- Mercurio di Cesarea, martire: 212 n. 123.
- Meropio, filosofo: 200.
- Mosè, profeta: 43 n. 49; 153.
- Muratori Ludovico Antonio: 3 n. 12.
- Na'od, sovrano etiopico: 79 n. 1.
- Napier Robert: 93 n. 56.
- Paolo di Tarso: 3; 4 n. 14; 15; 89-90; 91 n. 48; 112; 125; 151 n. 22.

- Paolo di Tebe, santo e eremita: 40 n. 42; 134; 134 (Pawli *qädami*); 134 n. 17 (*Paulus senex*).
- Paramelle Joseph: 21.
- Paulus senex* → Paolo di Tebe, santo e eremita.
- Pawli *qädami* → Paolo di Tebe, santo e eremita.
- Pio I, papa: 3; 3 n. 9; 3 n. 13; 4 n. 14; 6 n. 26
- Pištis, martire: 34; 34 n. 13.
- Poseidone, divinità greca: 44 n. 54.
- Pseudo-Pastore: 6 n. 26.
- Qäleməntos → Clemente.
- Qirqos, santo e martire: 79 n. 2; 133 n. 11.
- Rode, matrona romana: 8; 55; 146.
- Romanos, abate di Däbrä Maryam Qoḥayn: 160 n. 46.
- Sälama → Frumenzio, evangelizzatore della Etiopia.
- Sälama Käšate Bərhan → Frumenzio, evangelizzatore d'Etiopia.
- Sälama II, metropolita d'Etiopia: 31 n. 2; 134; 184.
- Salomone: 214 n. 126; 215.
- Šäršä Dəngəl, sovrano etiopico: 80 n. 2.
- Šäršä Wängel, copista: 171-172.
- Satana: 165; 216.
- Säyfi Ar'ad, sovrano etiopico: 134; 137 n. 25.
- Səbhat Arägawi, *ras*, governatore dell. 'Agamä: 139; 139 n. 30.
- Sennacherib, re assiro: 210 n. 116.
- Sibilla: 8 n. 33; 9.
- Silas → Barnaba.
- Simonides Constantinos: 17; 83.
- Sofia, martire: 33; 34 n. 13.
- Tadewos di Däbrä Bärtärwa, santo etiopico: 155 n. 32; 158 n. 40.
- Tadewos di Däbrä Tä'amina, santo etiopico: 155; 158 n. 40.
- Täntäwəddəm, sovrano etiopico: 137 n. 24.
- Tätämqä Mädhən, copista: 132 n. 8.
- Täwäldä Mädhən, abate di Däbrä Maryam Qoḥayn: 160 n. 46; 164 n. 56; 165-166; 166 n. 66; 167; 167 n. 68; 179.
- Täwäldä Mädhən, *qäsis* di 'Ura Mäsqäl: 138 n. 27.
- Tənsa e Krəstos, copista: 132 n. 8.
- Tiburtina, Sibilla: 8 n. 33.
- Tolomeo III Evergete, faraone egiziano: 44 n. 54.
- Wälättä Pətrös, santa: 147 n. 8.
- Wäldä İyäsus, *mämhər* di Ṭana Qirqos: 132-133.
- Yafqərännä Əgzi', santo etiopico: 79-80 n. 2.
- Yared, poeta e cantore: 145; 145 nn. 1-2; 147; 147 n. 8.
- Yohannes, autore della «Operetta»: 131 n. 7; 167; 169; 169 n. 76.
- Yohannes Kama: 171.
- Yohanni, santo etiopico: 192 n. 23.
- Yostinos, copista: 132 n. 8; 160; 160 n. 46; 165.
- Zag'we, dinastia reale etiopica: 137 n. 24; 181.
- Zä'iyäsus, abate di Däbrä Ḥayq Əstifanos: 185 n. 35.
- Zäkaryas, abate di Däbrä Maryam Qoḥayn: 160 n. 46.
- Zäkəstos, abate di Däbrä Ḥayq Əstifanos: 185 n. 35.
- Zämika'el, leader religioso: 175 n. 5.
- Zär'a Lə'ul, *liqä kahənat* di Betä Golgota: 136.
- Zär'a Ya'qob, sovrano etiopico: 79 n. 1; 91; 91 n. 50; 97; 98 n. 72; 166; 166 n. 66; 169; 169 n. 76; 170; 174-180; 182 n. 30; 185.
- Zäwäldä Maryam, copista: 152 n. 25.
- Zäyohannes, fondatore di Kəbran Gäbrə'el: 135; 135 n. 18; 181.
- Zenobia, martire: 34; 34 n. 14.
- Zenobio, martire: 34; 34 n. 14.
- Zeus, divinità greca: 3; 44 n. 54; 89 (Dəya); 89.
- Zoskales, governatore di Adulis: 44 n. 53

INDICE DEI TOPONIMI E DEGLI ETNONIMI

- °Addigrat/Addigrat: 82 n. 8; 93.
 Addis Abäba → Addis Abeba.
 Addis Abeba: ix; 80; 104; 109; 112; 135 n. 20;
 173; 191 n. 14 (Addis Abäba).
 °Agamä: 35; 36 n. 21; 79; 81 (Ag'ame); 82; 82
 n. 8; 86 n. 29 (Agämē); 92; 97; 139 n. 30;
 173-174.
 Agāmē → °Agamä.
 Aga°zi: 200.
 Ag'ame → °Agamä.
 Alessandria (Egitto): 3; 4; 17-18; 36; 40 n. 42;
 42 n. 48; 44; 78; 175; 185.
 °Addi Qabäy, chiesa: 155 n. 32.
 °Addi Qolq'äl Giyorgis, chiesa: 209 n. 108.
 Adulis: 31 n. 1; 43; 44 n. 54.
 °Adwa: 155 n. 32.
 Agula° Getesemani Kidanä Məhrat: 164 n. 59.
 Agwäza Däbrä Šahl, chiesa: 192; 200; 203 n. 72
 (Däbrä Šahl).
 Akkälä Guzay: 36 n. 21; 210.
 Aksum: v; vii; 31; 31 n. 1; 42 n. 48; 43; 45; 158;
 175; 181; 200; 200 n. 58.
 Aksum Šeyon, chiesa: 79 n. 2.
 Amburgo: ix; 33 n. 6; 41.
 Aquileia: 3 n. 9; 16.
 Arcadia: 11; 116.
 Arles: 25 n. 111.
 Assawərta: 178 n. 22.
 Bägemdər: 36 n. 21; 79; 105.
 Bägidda: 178 n. 22.
 Bahrä Maryam: 178 n. 22.
 Barga (Lucca): 93; 95; 139.
 Barya: 178 n. 22.
 Bäšərwaget: 178 n. 22.
 Betä abba Mättä° → Däbrä Libanos di Šəmāza-
 na, chiesa.
 Betä Amanu°el, chiesa: 206 n. 88.
 Betä Golgota, chiesa: 135; 135 (Golgota); 137 n.
 23; 141-142; 181.
 Betä Mäsqäl zä-Qəfrəya → Qəfrəya °Ura Mäs-
 qäl, chiesa.
 Beyenburg (Germania): 26.
 Il Cairo: 28.
 Capua: 52.
 Cesarea (Palestina): 4 n. 14; 15; 15 n. 52; 18;
 184; 212 n. 123.
 Cipro: 165.
 Costantinopoli: 17 n. 68.
 Cuma: 8; 8 n. 33; 9.
 Däbrä °Aša: 158.
 Däbrä °Aysäma, chiesa: 155; 157; 174.
 Däbrä Bärtärwa, chiesa: 158; 158 n. 40.
 Däbrä Dammo, monastero: 164 n. 57.
 Däbrä Dəmaḥ, monastero: 164 n. 59.
 Däbrä Garzen/Gärzen → Gundä Gunde, mona-
 stero.
 Däbrä Ḥayq → Däbrä Ḥayq Ḥstifanos, monaste-
 ro.
 Däbrä Ḥayq Ḥstifanos, monastero: 31 n. 2; 36 n.
 21; 37 n. 27; 39 n. 40 (Ḥayq Ḥstifanos); 40 n.
 42; 132 n. 8 (Däbrä Ḥayq); 148; 185; 185
 (Däbrä Ḥayq); 185 n. 35; 185 n. 35 (Däbrä
 Ḥayq); 190 n. 14 (Ḥayq Ḥstifanos).
 Däbrä Kaswa → Gundä Gunde, monastero.
 Däbrä Libanos di Šäwa, monastero: 185; 185 n.
 35.
 Däbrä Libanos di Šəmāzana, chiesa: 164 n. 57
 (Betä abba Mättä°); 164 n. 57; 209.
 Däbrä Maryam Qoḥayn, monastero: 130-132;
 141-142; 145; 159; 159 n. 44; 160 n. 46; 163-
 167; 169-170; 170 n. 79; 173-174; 178-179;
 181.
 Däbrä Maryam (Tämben), chiesa: 155; 158; 158
 n. 39.
 Däbrä Maryam (Tana), chiesa: 70 n. 64.
 Däbrä Ma'šo Yoḥannes, chiesa: 203 n. 72.
 Däbrä Məṭmaq: 176 n. 13; 178-179.
 Däbrä Šahl → Agwäza Däbrä Šahl, chiesa.
 Däbrä Tä°amina, chiesa: 155; 158; 158 n. 40.

- Däbrä Tabor: 79; 105.
 Däg'a Tämben: 152 n. 25; 158 n. 41.
 Dancalia: 93.
 Däsämo: 178 n. 22.
 Dəblä Yoħannəs Mätməq, chiesa: 164 n. 59.
 Dübäni: 178 n. 22.
 Durbeta Əhya: 178 n. 22.
 Düsseldorf: 26.
 Egitto: 6 n. 25; 8 n. 32; 15; 18-22; 28; 33; 37; 43-45; 51 n. 8; 78; 117-118; 165; 198 n. 44; 199.
 Ənda Abba Säläma, chiesa: 158.
 Ənda Abba Yoħanı, chiesa: 158.
 Ənda Filmona, chiesa: 155 n. 32.
 Ənnarya: 81 (Innaryae); 81.
 Eritrea: 130; 131 n. 5; 132; 137 n. 24; 159; 159 n. 44; 173; 209.
 Etiopia: viii; 31; 31 n. 2; 37; 38 n. 38; 39; 39 n. 41; 43; 43 n. 52; 45-46; 46 n. 60; 79 n. 2; 91; 92 n. 52; 109; 141-142; 173-175; 178; 178 n. 20; 180; 185; 188 n. 3; 199; 212; 217.
 Europa: 25-26.
 Fayyum (Egitto): 22.
 Gallaeroum → Oromo.
 Gäm'idda: 178 n. 22.
 Ganta Afäšum: 152 n. 25; 164 n. 59.
 Gäralta: 158; 192; 203 n. 72.
 Gerusalemme: 208; 210 n. 116.
 Ginevra: 20 n. 83.
 Goğğam: 80 n. 2; 182.
 Golgota → Betä Golgota, chiesa.
 Gual'ae → G'wäfa.
 Guele → G'wäfa.
 Gujndaguinde → Gundä Gunde, monastero.
 Gulo Mäkäda: 36 n. 21; 37; 137; 173.
 Gundä Gunde, monastero: 35; 79; 79 (Däbrä Garzen); 79 n. 1; 79 n. 1 (Däbrä Garzen); 79 n. 1 (Däbrä Kaswa) 80 n. 3; 81 (Gujndaguinde); 82-83; 83 n. 29 (Gundägundē); 87 n. 31 (Gundagunde); 91-92; 93 n. 56; 93 n. 59; 95-96 (Gundägundē); 97; 97 n. 70; 108; 113; 127; 138-139; 139 (G'wəndəg'wənde); 140 n. 32; 141-142; 164 n. 59; 173-174; 176 n. 10; 177-178; 179 n. 26; 180-181; 183 n. 32; 185; 220.
 Gundagunde → Gundä Gunde, monastero.
 Gundägundē → Gundä Gunde, monastero.
 G'wəhtärat Qirqos, chiesa: 178 n. 19.
 Gwäfa: 81 (Gual'ae); 81-82; 82 n. 8; 82 n. 8 (Guele); 87.
 G'wəndəg'wəndä, chiesa: 36 n. 21.
 G'wəndəg'wənde → Gundä Gunde, monastero.
 Hagära Sälam: 158 n. 41.
 Ham: 205.
 Hayq (lago): 185.
 Hayq Əstifanos → Däbrä Hayq Əstifanos, monastero.
 Həzo: 178 n. 22.
 Hermopolis Magna (Egitto): 22.
 India: 43.
 Indiani: 45 n. 58.
 Innaryae → Ənnarya.
 Italia: 34 n. 13.
 Käs-wä, fiume: 93.
 Kəbran Gäbrä'el, monastero: 133-135; 141; 181.
 Kələttä Awla'lo: 164 n. 59; 178 n. 19.
 Kiel: 50; 85.
 Kunale Arba'tu Ənsassa, chiesa: 152 n. 25.
 Lalibäla, complesso rupestre: 135; 135 n. 20; 137; 206.
 Läqay Kidanä Məhrät, chiesa: 152 n. 25.
 Lasta: 135; 173.
 Licaonia: 3; 90.
 Leuven: 29; 29 n. 133.
 Libano: 215.
 Lipsia: 17; 18 n. 71; 49; 83; 85.
 Londra: 18 n. 71.
 Louvain-la-Neuve: 29; 29 n. 133.
 Lucca: 93; 95 (Lucques).
 Lucques → Lucca.
 Mabbug: 184.
 Manz: 141 n. 35.
 Mäqälä: 158; 164 n. 57 (Mäqälle).
 Mäqälle → Mäqälä.
 Mäqdälä: 144 n. 33.
 Mar Rosso: 43 n. 52; 158.
 Marib: 205.
 Marya: 178 n. 22.
 Massawa: 82 n. 8.
 Mauritani: 45 n. 58.
 May Bärazzo: 208 n. 99.
 Mediterraneo, mare: 43; 184.
 Menfi: 212 n. 123.
 Mə'sar G'wəhila, chiesa: 203 n. 72.
 Məşhalä Maryam, chiesa: 141 n. 35.
 Monastero Bianco (Egitto): 27-28.

- Nag-Hammadi (Egitto): 20 n. 83.
 Napoli: vii; ix; 16; 30 n. 140; 42.
 Nicea: 38; 148; 155 n. 30.
 Nicomedia: 34 n. 14; 35.
 Nilo: 44.
 Ninive: 184.
 Oromo: 79 n. 1; 81 (Gallaeroum); 81.
 Ossirinco (Egitto): 21; 22 n. 99.
 Palestina: 15 n. 57; 18; 23.
 Parigi: 25 n. 108; 81; 84; 129 n. 1; 155.
 Pentapoli (Egitto): 198 n. 45.
 Pozzuoli: 52.
 Qəfrəya °Ura Mäsqäl, chiesa: 137; 137 n. 24
 (°Ura Mäsqäl); 138 (°Ura Mäsqäl); 141-142;
 164 n. 57 (°Ura Mäsqäl); 178-181.
 Qohayn: 130; 130 (Q^wähayn); 130 n. 4; 131 n. 7;
 132; 141-142; 145; 159; 173-174; 178-179;
 181.
 Q^wähayn → Qohayn.
 Roma: v; 1; 3 n. 10; 3 n. 13; 8; 8 n. 32; 20 n. 83;
 22 n. 94; 22 n. 94 (Urbe); 24 (Urbe); 24; 35;
 38; 50; 55; 55 (Rome); 96 n. 67; 146-147;
 154; 204 n. 77.
 Rome → Roma.
 Salamina: 35; 136.
 Šäwa: 132 n. 8; 141 n. 35; 182; 185.
 Šämäzana: 164 n. 57; 209.
 San Gennaro a Capodimonte, catacombe (Napo-
 li): 16.
 San Pietroburgo: 18 (Pietroburgo); 18 n. 71; 151;
 152 n. 24.
 Santa Caterina, monastero (Sinai): 18; 69; 74 n.
 79; 76 n. 86.
 Sära^oe: 130; 159; 173; 178 n. 22 (Särawe).
 Särawe → Sära^oe.
 Sarmati: 45 n. 58.
 Sciti: 45 n. 58.
 Sidone, città sulla costa libanese: 204 n. 77.
 Sinai: 18; 37.
 Šire: 155 n. 32.
 Tä^oamina → Däbrä Tä^oamina, chiesa.
 Tämben: 155; 158; 158 n. 41; 174; 181.
 ʿana, lago: 79 n. 2; 133; 135; 173; 182.
 ʿana Qirqos, monastero: 36 n. 21; 79; 80 nn. 2-
 3; 104; 104 n. 80; 105; 113; 127; 132; 135;
 141-142; 173; 181; 189; 190 n. 14; 220.
 Tärö^oa: 178 n. 22.
 Tarso: 3; 4 n. 14; 15; 90; 125.
 Təgray: 35; 36 n. 21; 37; 79; 81 (Tıgray); 82; 82
 n. 8; 95 (Tıgré); 97; 97 n. 71; 103 n. 77; 137;
 155; 158; 164 n. 59; 173; 178 n. 19; 181; 192;
 203 n. 72.
 Tevere, fiume: 8; 49 n. 2; 146-147.
 Tıgray → Təgray.
 Tıgré → Təgray.
 Tigri, fiume: 146-147.
 Tiro, città sulla costa libanese: 204 n. 77.
 Tours: 25 n. 111.
 Traci: 45 n. 58.
 °Ura Mäsqäl → Qəfrəya °Ura Mäsqäl, chiesa:
 °Ura Qirqos, chiesa: 36 n. 21; 37; 137; 137 n. 24;
 138; 209 n. 108; 212.
 Urbe → Roma.
 Via Appia: 52.
 Via Campana: 10; 24 n. 104; 52.
 Wadla: 82.
 Wällo: 36 n. 21; 40 n. 42; 135; 173; 185.
 Warät, fiume: 93
 Werden (Germania): 26
 Yemen: 37.

INDICE DEGLI AUTORI

Autori ante 1800

Abū ʿUṭmān al-Ġāhiz: 216.
Ankəriṭos → Epifanio di Salamina.
Antioco di Mar Saba: 5 n. 20; 15 n. 57; 23.
Atanasio di Alessandria: 15; 32; 36; 38 n. 38; 39; 44; 184.
Beda il Venerabile: 25 n. 111.
Cassiano: 16.
Cesario di Arles: 25 n. 111.
Cipriano di Cartagine: 35; 38; 205 n. 77.
Cirillo → Qerəllos.
Clemente di Alessandria: 13; 64; 64 n. 51.
Cotelerius: 25 n. 108.
Didimo il cieco: 14; 15; 15 n. 54; 184.
Efrem il Siro: 29; 140; 155 n. 30.
Egesippo: 4 n. 14.
Epifanio di Salamina: 35; 39; 136; 155 n. 30 (Ankəriṭos).
Eusebio di Cesarea: 4 n. 14; 15; 15 n. 52; 184.
Faber Stapulensis: 25 n. 108.
Fabricius: 25 n. 108.
Fell: 25 n. 108.
Filone di Carpasia: 36; 208 n. 102.
Filosseno di Mabbug: 184.
Girolamo: 16; 23.
Giovanni Climaco: 31 n. 1; 37; 45 n. 58.
Giovanni Crisostomo: (Yoḥannēs)
Giovanni Saba: 184.
Giyorgis di Sägla: 37 n. 29; 175; 215 n. 130.
Giyorgis Wäldä ʿAmid: 132.
Gregorio di Tours: 25 n. 111.
Ippolito di Roma: 3 n. 10; 35; 35 n. 17; 38; 154; 177; 204 n. 77.
Ireneo di Lione: 14.
Isacco di Ninive: 184.
Origene: 3; 3 n. 10; 14.
l'Ortodosso → Rətuʿa Haymanot, l'«Ortodosso».
Prospero di Aquitania: 16.
Pseudo-Atanasio: 5 n. 20; 23.

Pseudo-Tertulliano: 3; 4 n. 14.
Qerəllos: 155 n. 30.
Rətuʿa Haymanot, l'«Ortodosso»: 37 n. 29; 145; 147-149; 152; 152 n. 22; 154; 154 (l'Ortodosso); 154 n. 29 (l'Ortodosso); 154 n. 30; 155; 174; 181 (l'Ortodosso).
Sawiros → Severo di Antiochia.
Severo di Antiochia: 36; 155 n. 30 (Sawiros).
Socrate Scolastico: 38-39; 38-39 n. 38.
Tertulliano: 16; 16 n. 60.
Timoteo Eluro: 45 n. 58.
Rufino di Aquileia: 16.
Yoḥannēs → Giovanni Crisostomo.

Autori post 1800

d'Abbadie Antoine: vii; 49-50; 50 nn. 6-7; 51-52 nn. 9-15; 53-54 nn. 17-23; 54 n. 25; 55; 55-57 nn. 26-31; 58-59 nn. 33-37; 60 nn. 39-40; 61-64 nn. 42-50; 65-67 nn. 53-59; 71; 71-72 nn. 69-72; 73 nn. 74-76; 74-77 nn. 79-86; 81-87; 88 n. 33; 90; 90 n. 46; 94-96; 112; 112 n. 87; 113-114 nn. 89-94; 115-117 n. 96-101; 118-123 n. 103-125; 123 n. 127; 124 n. 129; 125; 126 n. 133; 132 n. 10; 139; 140 n. 32; 145-146 n. 2; 154 n. 27; 155 n. 32; 183 n. 32; 194; 194 n. 31; 210 n. 115; 217 n. 135; 223; 225; 227; 259 n. 2.
Agosti Gianfranco: 20 n. 83.
Alberti Giovan Battista: 7 n. 29.
Allotte de la Fuyē Maurice: 155; 155 n. 31; 133 n. 33; 157 n. 37; 158 nn. 39-40.
Amsalu Tefera: 111 n. 85.
Andrist Patrick: 94 n. 62; 99 n. 74
Anger Rudolf: 17; 17 n. 65; 25 n. 108; 46 n. 62; 49; 49 n. 2; 51 n. 9; 55 n. 26; 62 n. 44; 82-85; 145 n. 2.
Audet Jean-Paul: 7 n. 31; 12 n. 40.
Ayán Calvo Juan José: 4 n. 16.
Balicka-Witakowska Ewa: 80 n. 3; 97 n. 70; 103 n. 77; 115 n. 95.

- Bandini Michele: 19 n. 77; 21 n. 91; 73 n. 76; 74 n. 77; 78 n. 87; 177 n. 16.
- Barth Caspar: 8 n. 33.
- Batovici Dan: 2 n. 4; 6 n. 23; 7 n. 27; 12 n. 38; 14 n. 48; 19; 19 n. 78; 19 n. 79; 20 n. 82; 21 n. 87; 22 n. 93; 22 n. 98; 23 n. 99; 24 n. 103; 25 n. 109; 26 n. 114; 27-28; 28 n. 127; 28 n. 132; 29 n. 134; 29 n. 135; 44 n. 55.
- Bausi Alessandro: ix; 20 n. 83; 31 n. 2; 33; 33 n. 6; 33 n. 9; 34 n. 11; 34 n. 14; 35; 36 n. 19; 36 n. 21; 36 n. 24; 36 n. 25; 37 n. 27; 37-38 nn. 29-37; 39 n. 39; 40 n. 42; 41 n. 44; 41 n. 46; 43 n. 51; 87 n. 31; 91 n. 50; 95 n. 63; 96 n. 67; 103 n. 77; 112; 112 n. 86; 113 n. 88; 115 n. 95; 129 n. 1; 131 nn. 5-7; 132 n. 9; 137 n. 24; 148 n. 10; 159 n. 44; 164 n. 57; 166 n. 66; 169 n. 73; 169 n. 76; 170 n. 79; 173 n. 2; 179 nn. 23-24; 186 n. 36; 187-188 nn. 1-3; 190 nn. 7-8; 191-192 nn. 15-19; 194 n. 28; 198 nn. 43-44; 199 n. 46; 202 nn. 71; 203 nn. 72-73; 203 n. 75; 204-205 n. 77; 205 n. 80; 205 n. 82; 205 n. 85; 206 n. 88; 208 n. 106; 209 nn. 109-111; 211 nn. 119-120; 216 n. 131; 218 n. 136.
- Berolli Cristiano: 20 n. 83.
- Beylot Robert: 37; 37 n. 27; 46 n. 62; 76 n. 84; 79 n. 1; 86 n. 28; 96; 96 n. 66; 175 n. 7; 176 n. 9; 239 n. 4.
- Bonner Campbell: 19-20; 20 n. 82.
- Bosc-Tiessé Claire: 80 n. 3; 103 n. 77; 115 n. 95; 133 n. 11; 134 n. 14; 135 n. 20.
- Boud'hors Anne: 20 n. 83.
- Brita Antonella: ix; 33 n. 6; 137 n. 24.
- Brockelmann Carl: 205 n. 84.
- Brockhaus Hermann: 83.
- Brox Norbert: 1 n. 2; 2 n. 7; 4 nn. 15-16; 7 n. 27; 14 nn. 48-49; 15 n. 57.
- Brzuskowski Witold Kazimierz: 207 n. 96.
- Bulakh Maria: 203 n. 72; 205 n. 86.
- Burtea Bogdan: 29 n. 136.
- Buzi Paola: 20 n. 83.
- Camplani Alberto: 20 n. 83; 38 nn. 36-37; 190 n. 8; 191-192 nn. 15-19; 198 n. 44; 199 n. 46; 209 n. 110; 211 n. 120.
- Canart Paul: 94 n. 62.
- Caquot André: 35 n. 17; 204 n. 77.
- Carlini Antonio: 7; 7 n. 27; 7 n. 31; 8 n. 33; 11 n. 36; 16 n. 59; 19 n. 77; 20; 20 nn. 84-85; 22 nn. 93-95; 26-27; 27 n. 124; 46 n. 62; 57 n. 30; 58-59; 59 n. 38; 60 n. 41; 69; 69 n. 62; 231 nn. 1-2; 233 n. 2; 237 n. 3; 249 n. 3.
- Cecconi Paolo: 15 n. 58; 17 n. 68; 19; 19 n. 77; 24 n. 103; 24 n. 107; 25; 25 n. 109; 54-56 nn. 25-28; 57 nn. 30-31; 58-59 nn. 33-37; 60 nn. 39-40; 61-64 nn. 42-50; 65-67 nn. 53-59; 71 nn. 69-70; 72 n. 72; 73 nn. 74-76; 74-77 nn. 78-86; 116 n. 98; 116 n. 100; 118 n. 103; 201 n. 70.
- Cerulli Enrico: 32; 32 n. 3; 93; 95; 135 n. 18; 155; 157-158; 158 n. 40; 176 n. 40.
- Chaîne Marius: 86; 86 n. 30; 90 n. 47; 132 n. 10; 136 n. 22; 155 n. 32.
- Choat Malcolm: 15 n. 56; 22 n. 95; 23 n. 101; 44 n. 55.
- Chojnacki Stanislaw: 137 n. 24.
- Cirillo Luigi: 13 n. 41; 29 nn. 137-138; 30 n. 140.
- Cohen Marcel: 203 n. 74.
- Coleborne William: 6 n. 26
- Colin Gérard: 164 n. 58; 165-166 nn. 63-65.
- Conti Rossini Carlo: 32-33; 33 n. 7; 43 n. 51; 83 n. 11; 86; 86-87 nn. 28-31; 93 n. 56; 132-133 nn. 10-11; 249 n. 13; 152 n. 25; 155 n. 32; 158 n. 38; 162 n. 51; 164 n. 57; 175 n. 8; 178 n. 22; 180 n. 27; 204 n. 77; 209 n. 108; 209 n. 112; 211-212; 231 n. 4.
- Contini Gianfranco: 188 n. 3; 189 n. 4.
- Davies Donald M.: 208 n. 101.
- Delamarter Steve: 42 n. 47; 210 n. 116.
- Delaporte Louis Joseph: 27; 27 n. 121.
- Derat Marie-Laure: 135 n. 20; 137 n. 24; 141 n. 35.
- Deresse Ayenachew: 141 n. 35.
- Dibelius Martin: 12 n. 39.
- Dillmann August: 31; 49; 50 nn. 4-7; 51-52 nn. 10-15; 53; 53 n. 17; 53-54 nn. 19-23; 54 n. 25; 62 n. 44; 63 n. 48; 83-86; 86 n. 27; 88 n. 32; 89 n. 42; 90; 94; 96; 113 n. 89; 116; 116 nn. 97-99; 118 n. 103; 118 n. 105; 120; 120 n. 111; 134 n. 17; 189 n. 5; 192; 193 n. 26; 194-195; 195 n. 34; 197; 197 nn. 40-42; 203 n. 74; 204 n. 77; 205 n. 83; 208 n. 104; 209 n. 108; 210 n. 116; 212-213; 213 n. 124; 217 n. 134; 218-220; 220 n. 141; 225; 227; 235 n. 1; 235 nn. 6-7; 239 n. 1; 239 n. 4; 241 n. 6; 245 n. 2; 249 n. 2; 253 n. 3; 255 n. 1; 257 nn. 1-2; 261 n. 2.

- Dindorf, Wilhelm: 17; 17 n. 65; 25 n. 108; 83; 83 n. 12; 83 n. 14.
- Dressel Albrecht Rudolf Max: 83-84.
- Edmundson George: 4 n. 15
- Ehrman Bart D.: 22 n. 93.
- Erbetta Mario: 1 n. 3; 12 n. 39; 14; 14 n. 46; 46 n. 61; 46 n. 63.
- Erho Ted: ix; 44 n. 55; 45 n. 57; 45 n. 59; 80 n. 3; 92 nn. 53-54; 93 n. 58; 104; 104 n. 81; 105; 107; 123; 123 n. 126; 131 n. 6; 133 nn. 11-12; 134 n. 16; 135 n. 21; 138 n. 26; 139 n. 29; 140 n. 33; 141 n. 35; 142; 142 n. 37; 151 n. 21; 173 n. 1; 173 n. 3; 176 n. 10; 177 n. 19; 179 n. 26; 181-182 nn. 28-30; 185 n. 35; 206 n. 88.
- van Esbroeck Michel: 35 n. 14.
- Euringer Sebastian: 215 n. 130.
- Ferenc Aleksander: 79 n. 1; 176 n. 10.
- Fiaccadori Gianfranco: ix; 36 n. 21; 36 n. 25; 37 n. 28; 43; 43-44 nn. 52-54; 70; 70 n. 67; 92 n. 55; 93 n. 59; 96; 96 n. 67; 104 n. 80; 137 n. 24; 165 n. 61; 191 n. 14.
- Foumet Jean-Luc: 20 n. 83.
- Fritsch Emmanuel: 135 n. 20.
- Gamble Harry: 8 n. 32; 22 n. 94; 51 n. 8.
- Von Gebhardt Oscar: 26; 26 n. 119.
- Gervers Michael: 80 n. 3.
- Getatchew Haile: 36 n. 23; 37 n. 29; 38-39 nn. 37-38; 39 n. 40; 40; 87 n. 31; 140; 140 n. 34; 148 n. 9; 149 n. 13; 152 n. 25; 175 n. 7; 176 n. 11; 177 n. 15; 191 n. 15; 192 nn. 20-22; 200 nn. 56-57; 200 n. 59; 209 n. 110.
- Giet Stanislas: 6 n. 26.
- Gignac Francis Thomas: 209 n. 107.
- Gleave Hugh Craswall: 215; 215 n. 128.
- Goldschmidt Lazarus: 205 n. 80.
- Goodspeed Edgard J.: 33 n. 11; 34 n. 14.
- Gori Alessandro: 31 n. 2; 113 n. 88; 203 n. 75; 205 n. 80; 206 n. 88.
- Grébaud Sylvain: 32 n. 4; 35 n. 17; 204 n. 77; 206-207; 207 n. 94; 208 n. 100; 208 n. 102.
- Gregory Andrew: 4 n. 15.
- Grohmann Adolf: 204 n. 77.
- Grundeken Mark: 7 n. 27.
- Guidi Ignazio: 32; 32 n. 4; 43 n. 51; 158 n. 38; 200 n. 56; 200 n. 58.
- Gumbert Johan Peter: 103 n. 78.
- Hackspill Louis: 204 n. 77; 205 n. 84.
- van Haelst Joseph: 22 n. 98.
- Hagel Stefan: ix; 225.
- Hahneman Geoffrey Mark: 3 n. 9; 3 n. 12; 15 n. 55.
- Hammerschmidt Ernst: 134 n. 15; 135.
- Harlfinger Dieter: 17; 17 n. 67.
- Harnack Adolf: 6 n. 26; 9 n. 34; 26; 26 n. 119. von Harnack Adolf → Harnack Adolf.
- Haussleiter, Johannes: 25 n. 110.
- Heldman Marilyn: 97 n. 70; 135 n. 20.
- Hellholm David: 2 n. 4.
- Henne Philippe: 6 n. 24; 12 n. 39; 15 n. 53.
- Hilgenfeld Adolf Bernhard Christoph: 6 n. 26; 25 n. 108; 85 n. 22.
- Hill Charles: 3 n. 12; 14 n. 48.
- Hoffmann Josef: 226 n. 2.
- Hollenberg Wilhelm: 56-57; 73.
- Holmes Michael: 22 n. 93.
- Huntingford George Wynn Brereton: 44 n. 53.
- Ioannidou Grace: 22 n. 96.
- Joly Robert: 1 n. 1; 1 n. 3; 4 n. 16; 6-7 nn. 26-27; 12 n. 39; 21; 21 n. 88; 65; 231 n. 2; 249 n. 3; 251 n. 2.
- Kinefe-Righ Zelleke: 155 n. 32; 158 n. 40.
- Knibb Michael: 39 n. 41; 53 n. 16; 54 n. 24; 70 n. 66; 70 n. 68; 226 n. 2.
- Kur Stanislaw: 176 n. 10.
- Lachmann Karl: 7.
- Lake Kirsopp: 17 n. 66; 18 n. 73.
- van Lantschoot Arnold: 94-95; 95 nn. 64-65; 97-98; 98 n. 88.
- Lappa-Zizicas Eurydice: 21; 21 n. 90.
- Latyšev Vasilij: 35 n. 15.
- Leander Pontus: 215 n. 130.
- Lefort Louis Théophile: 6 n. 22; 27-29; 29 n. 133.
- Leipoldt Johannes: 27; 27 n. 121.
- Lelong Auguste: 28 n. 129.
- Leslau Wolf: 208 n. 105; 221 n. 143; 241 n. 4.
- Leutsch Martin: 1 n. 1; 4 n. 16; 12 n. 39; 14 n. 43; 14 n. 47; 22 n. 93; 50 n. 7; 51-52 nn. 9-15; 53 n. 17; 53-54 n. 19-23; 54-57 nn. 25-31; 58-59; 59 nn. 35-37; 60 nn. 39-40; 61-64 nn. 42-51; 65; 65-66 nn. 53-56; 67; 67 nn. 57-59; 71 nn. 69-70; 72-74; 74-75 nn. 78-81; 76-77 nn. 82-86; 113-114 nn. 89-94; 115-116 nn. 96-97; 116 nn. 99-100; 118-120 nn. 103-110; 120-121 nn. 112-118; 126 n. 133; 193 n. 27; 194 n. 30; 196 n. 35; 201 nn. 69-70; 206 n.

- 89; 226 n. 3; 231 n. 2; 237 n. 2; 237 n. 5; 243 n. 1; 247 n. 1; 249 nn. 3-4; 251 nn. 1-2; 253 n. 2; 255 nn. 1-2; 259 n. 5; 261 n. 3.
- Littmann Enno: 206 n. 87; 207; 207 n. 98.
- Liuzzo Pietro: 42 n. 46.
- Lorenzini, Ezio: 24 n. 105; 25 n. 110; 25 n. 112.
- Lucchesi Enzo: 27; 27 n. 122; 27-28 nn. 125-126.
- Lusini Gianfrancesco: vii; ix-x; 30 n. 140; 35 n. 18; 39 n. 40; 42 n. 48; 45 n. 56; 57 n. 30; 58 n. 33; 60 n. 39; 76 n. 84; 81 n. 6; 96 n. 67; 97-98; 129 n. 1; 130 n. 4; 132 nn. 8-9; 148 n. 12; 159; 159-162 nn. 42-51; 162-163 nn. 53-55; 164 nn. 59-60; 165 n. 62; 168 n. 72; 176 n. 13; 177 nn. 16-18; 179 n. 25; 187 n. 1; 198 n. 45; 223 n. 1; 233 n. 2.
- Maas Paul: 7.
- Macomber William Francis: 140; 140 n. 34; 149 n. 13; 152 n. 25.
- Maniaci Marilena: 94 n. 62; 103 n. 78.
- Marrassini Paolo: 33; 33 n. 5; 40; 40 n. 43; 43 n. 51; 46 n. 63; 164 n. 57; 195; 195 n. 32; 207 n. 96; 207 n. 99; 226 n. 2.
- Marrou Henri-Irénée: 8; 8 n. 32; 9 n. 34; 51 n. 8.
- Martin José Pablo: 13 n. 41.
- Mazzini, Innocenzo: 24 n. 105; 25 n. 110; 25 n. 112; 26 n. 116.
- Mercati Giovanni: 18 n. 73.
- Mescherskaya Elena: 152 n. 24.
- Milne Herbert John Mansfield: 18; 18 n. 69; 18 n. 72; 18 n. 74; 68 n. 60.
- Mondrain Brigitte: 17 n. 68.
- Mordini Antonio: 80 n. 3; 92-98; 139.
- Moreno Mario Martino: 31 n. 2.
- Müller Friedrich Wilhelm Karl: 29; 29 n. 136.
- Musurillo Herbert: 7 n. 30.
- Muzerelle Denis: 100; 100 n. 75.
- Niccum Curt: 42 n. 47; 70; 70 n. 65; 210 n. 116.
- Nongbri, Brent: 20 n. 83.
- Nöldeke Theodor: 33; 216 n. 132.
- Norelli Enrico: 177 n. 19; 205 n. 81; 206 n. 88.
- Nosnitsin Denis: ix; 36 n. 21; 80 n. 3; 98 n. 72; 100; 100 n. 75; 103 n. 77; 104 n. 80; 106; 106 n. 82; 115 n. 95; 137 n. 24; 158 n. 41; 164 n. 59; 180 n. 27; 191 n. 14; 192 nn. 23-24; 200 n. 66; 203 n. 72.
- Opitz Helmut: 14 n. 44.
- Orsini Pasquale: 20 n. 83.
- Osiek Carolyn: 1 n. 3; 2 n. 6; 3 n. 8; 4 n. 16; 11 n. 38; 15 n. 51.
- Outtier Bernard: 29-30; 30 n. 140.
- Pasquali Giorgio: 153 n. 26; 169 n. 74.
- Peeters Paul: 32 n. 4.
- Pereira Francisco Maria Esteves: 32 n. 4; 33 n. 10; 40 n. 42; 134 n. 17; 205 n. 80; 212 n. 123.
- Perrone Lorenzo: 177 n. 19; 205 n. 81; 206 n. 88.
- Piovanelli Pierluigi: 39-40 n. 41; 90 n. 46; 90 n. 48; 91; 91 nn. 49-50; 175 n. 4; 175 n. 6; 176 n. 10; 176 n. 12; 178 n. 20.
- Pisani Vitagrazia: 34-35 n. 14; 79 n. 2; 209 n. 108.
- Poggi Vincenzo: 45 n. 58.
- Polotsky Hans Jakob: 33.
- Prinzivalli Emanuela: 4 n. 16.
- Proverbio Delio Vania: 35; 35 n. 18; 212 n. 123.
- Raineri Osvaldo: 95 n. 65; 96; 96 n. 66; 210 n. 113.
- Reule Dorothea: 42 n. 46.
- Ricci Lanfranco: 33; 33 n. 8; 34 n. 12.
- Richard Marcel: 21; 21 n. 89.
- Robinson J. Armitage: 17; 17 n. 66.
- Rüpkke Jörg: 2 n. 5.
- Sarischouli Panagiota: 22 n. 96.
- Schäfers Joseph: 70; 70 n. 66.
- Schmidt Karl: 22 n. 97; 28 n. 128; 117 n. 102.
- Schneider Madeleine: 135 n. 18.
- Schneider Roger: 35 n. 17.
- Schodde George Henry: 43 n. 49; 46 n. 62; 50 n. 7; 51 n. 9; 52 n. 13; 85-86; 90 n. 48; 253 n. 3.
- Schubart Wilhelm: 22 n. 97; 28 n. 128; 117 n. 102.
- Schubert Paul: 20 n. 83.
- Sergew Hable Selassie → Sergew Hable-Sellassie.
- Sergew Hable-Selassie: 31 n. 2; 36 n. 23; 104 n. 80; 185 n. 35; 190-191 n. 14; 203 n. 72.
- Simonetti Manlio: 4 n. 16; 57; 57 n. 32; 65; 65 n. 52; 231 n. 2; 251 n. 2.
- Skeat Theodore Cressy: 18; 18 n. 69; 18 n. 72; 18 n. 74; 68 n. 60.
- Snyder Graydon: 1 n. 3; 4 n. 16.
- Soldati Agostino: 231 n. 4.
- Solomon Gebreyes Beyene: 42 n. 46.
- Steenberg Matthew Craig: 14 n. 48.

- Strelcyn Stefan: 36 n. 21.
- Sundberg Jr Albert C.: 16; 16 n. 62.
- Taddesse Tamrat: 79 n. 1; 136 n. 22; 159 n. 42; 177 n. 15.
- Taddia Irma: 131 n. 5; 159 n. 44.
- Tedros Abraha: 36; 36 n. 20; 37 nn. 25-26; 131-132 nn. 7-9; 145 n. 1; 146 n. 3; 147 n. 8; 164 n. 56; 166; 166-167 nn. 66-68; 168 n. 72; 169 n. 75; 169 n. 77; 170 n. 80; 195 n. 33; 198 n. 45; 208 n. 102.
- Tisserant Eugène: 35 n. 17.
- Von Tischendorf Konstantin: 18; 18 n. 70; 18 n. 72; 83-84; 85 n. 22.
- Tornau Christian: 15 n. 58; 24 n. 103; 24 n. 107; 25; 25 n. 109; 54-56 nn. 25-28; 57 nn. 30-31; 58-59 nn. 33-37; 60 nn. 39-40; 61-64 nn. 42-50; 65-67 nn. 53-59; 71 nn. 69-70; 72 n. 72; 73 nn. 74-76; 74-77 nn. 78-86; 116 n. 98; 116 n. 100; 118 n. 103; 201 n. 70.
- Turaiev Boris: 151; 151 n. 21; 152 n. 23; 164-165; 165-166 nn. 63-65; 171; 171 n. 82.
- Turner Cuthbert: 18 n. 73; 19 n. 79; 24 n. 107; 78 n. 87.
- Uhlig Siegbert: 53 n. 16; 98 n. 72; 100; 100 n. 76; 191 n. 14; 203; 203 n. 72; 205 n. 80; 209 n. 108.
- Van der Valk H.L.M.: 9 n. 34; 51 n. 8.
- Varvaro Alberto: 189; 190 n. 6.
- Velat Bernard: 145 n. 1; 146-147.
- Verheyden Joseph: 20 n. 83.
- Vezzoni Anna: 6 n. 21; 11 n. 36; 25 n. 111; 26; 26 n. 114; 26 n. 118; 26 n. 120; 51 nn. 9-10; 54-55 nn. 25-27; 57 nn. 30-31; 58-59 nn. 33-37; 60 nn. 39-40; 61-64 nn. 42-50; 65-67 nn. 53-59; 71 nn. 69-70; 72 n. 72; 73 nn. 74-76; 74-77 nn. 78-86; 116 n. 98; 116 n. 100; 118 n. 103; 201 n. 70; 231 n. 2; 237 n. 2.
- Villa Massimo: vii nn. 1-2; 34 n. 13; 39 n. 38; 42 n. 46; 130 n. 4; 131 n. 6; 192 n. 20.
- Voicu Sever: 32; 32 n. 3; 36 n. 22.
- Voigt Rainer: 203 n. 74; 206 n. 90.
- Wadi Awad Abullif: 86 n. 27; 135 n. 20.
- Wajnberg Isaac: 79 n. 2.
- Wendt Karin: 91 n. 50; 176 n. 12.
- Weninger Stefan: 158 n. 38; 210 n. 116; 231 n. 4.
- Whittaker Molly: 21; 21 n. 88; 65; 231 n. 2; 251 n. 2.
- Wilson John Christian: 1 n. 2.
- Wright William: 34 n. 14; 140 n. 33; 149 n. 13; 152 n. 25; 171 n. 81; 178 n. 21.
- Yuen-Collingridge Rachel: 15 n. 56; 22 n. 95; 23 n. 101; 44 n. 55.
- Zanotti Eman Carla: 97 n. 70.
- Zarzeczny Rafał: 32 n. 4; 191 n. 14; 210 n. 113.
- Ziegler Joseph: 70 n. 66.
- Zotenberg Hermann: 205 n. 80.
- Zuurmond Rochus: 53 n. 16; 54 n. 24; 69; 70 nn. 63-64; 116 n. 99; 208 n. 101.

INDICE DELLE OPERE CITATE

Opere etiopiche

Abušaḳər: 140.

Afä wäraq: 134 (*Giovanni Crisostomo*); 136 (*Giovanni Crisostomo*); 138 (*Giovanni Crisostomo*); 138 n. 26 (*Giovanni Crisostomo*); 140 (*Giovanni Crisostomo*); 142.

Acta Marci: 39; 198; 198 n. 45.

Acta Petri Alexandrini: 37 n. 29; 38 (*Martirio di Pietro patriarca*); 38 n. 37; 190-192; 198; 199 nn. 46-47; 199 n. 51; 199 n. 55; 209; 209 n. 110.

Acta Phileae: 33; 194.

Ancoratus di Epifanio: 35; 39; 136; 142 (*Mäṣḥafä Ankäriṯos*).

Apocalisse di Esdra: 32.

Apocalisse di Giovanni: 69 n. 62; 115 n. 95; 155; 162.

Apocalisse di Maria → *Omelia sulla gloria della Vergine* di Giovanni di Zebedeo.

Apocalisse di Pietro: 226 n. 2.

Apophthegmata patrum: 152 n. 22.

Arägawi märfäsawi: 184.

Arganonä Dəngəl → *Arganonä Maryam*.

Arganonä Maryam: 132 n. 9 (*Arganonä Dəngəl*); 215 n. 130.

Ascensione di Isaia: 32; 91; 177; 205 n. 81; 206 n. 88.

Atti apocriſti degli apostoli → *Gädlä ḥawaryat*.

Atti degli Apostoli: 70; 89.

Atti dei martiri → *Gädlä säma'at*.

Atti dei martiri di Nagran: 31 n. 2; 203 (*Martirio di Areta*); 205 (*Martirio di Areta*); 205 n. 80 (*Martirio di Areta*); 206 n. 88 (*Martirio di Areta*).

Atti dei padri e dei fratelli di Däbrä Garzen: 176 n. 10.

Atti dei santi → *Gädlä qəddusan*.

Atti del vescovo Filea di Thmui → *Acta Phileae*.

Atti di abba Bsoy: 95 n. 63.

Atti di abba Nob: 95 n. 63.

Atti di Aniceto e Fotino: 34-35; 35 n. 15 (*Passio*); 209 (*Passio*).

Atti di Areta → *Atti dei martiri di Nagran*.

Atti di Arsänöfis, Petros e Askəryon del castello di Dayəspolewos: 33; 209; 211.

Atti di Barbara e Giuliana: 31 n. 2.

Atti di Cipriano e Giusta: 33; 33 n. 11 (*Passio di Qoṗrəyanos e Iyusta*); 34 n. 14.

Atti di Ēmrəyəs: 33; 212 n. 123.

Atti di Eufemia: 33.

Atti di Filmona → *Gädlä Filmona*.

Atti di Fiḳtor → *Gädlä Fiḳtor*.

Atti di Ĥirut: 34 n. 14.

Atti di Ireneo vescovo: 35; 35 n. 16.

Atti di Isayəyyas: 176 n. 10.

Atti di Pantaleone medico: 34-35 n. 14.

Atti di Pietro patriarca di Alessandria → *Acta Petri Alexandrini*.

Atti di Qoṗrəyanos e Iyusta → *Atti di Cipriano e Giusta*.

Atti di Sofia e delle sue tre figlie Piṣtiṣ, Elpiṣ e Aḡaṗiṣ: 33-34; 34 n. 13.

Atti di Tadewos di Bärtärwa: 155 n. 32; 158 n. 40.

Atti di Teocrito lettore: 35 n. 14.

Atti di TewoḶəlos, Pätṛəqya e Dämaliṣ: 33.

Atti di Ziṯyohannəs: 135 n. 18.

Atti di Zenobio e Zenobia: 34; 34 n. 14.

Bäriḷam wä-YəwasəḶ: 158 n. 38.

Bartos: 140.

Baruch: 140.

Cantiche dei profeti: 215 n. 129.

Cantico dei cantici: 215; 215 nn. 129-130.

Collezione aksumita: 37; 37 n. 29; 39; 43 n. 51; 45 n. 58; 137 n. 24; 148 n. 10; 181; 190; 211.

Commentario a Cant 1.2-1.4a di Filone di Carpasia: 36; 208 n. 102.

Commentario sulle lettere gə'əz → *Tərg'ame fidälat*.

- Cronaca di 'Amdä Šəyon*: 195; 207 n. 96.
- De Antichristo* di Ippolito di Roma: 35; 35 n. 17
(*Libro del mistero di Hepolitos ...*); 35 n. 17;
177; 181 n. 28; 204 n. 77.
- De Frumentio*: 38; 38 n. 38; 192; 198; 200; 206
n. 91.
- De Incarnatione Verbi Dei* di Atanasio: 36; 39.
- Dəgg^wa*: 147 n. 7; 209 n. 108.
- Dərsanä kidanä məhrat*: 133 (*Omelia del patto
di misericordia*); 142.
- Dərsanä Šəyon*: 111 n. 85.
- Didascalìa* → *Didasqəlyā*.
- Didascalìa dei 318 niceni sulla retta fede e la vi-
ta monastica*: 36; 39 n. 39.
- Didasqəlyā*: 131 (*Didascalìa*); 142.
- Discorso di Pietro sulla Croce*: 132 n. 8; 163.
- Dodekapropheton* → *Profeti minori*.
- Ĵgzi²abher nāgšä*: 151 n. 22.
- Enoch*: 32; 91; 138; 142; 178; 178 nn. 19-20;
182 n. 30.
- Epistola 70* di Cipriano di Cartagine: 35; 38; 38
n. 77.
- Esdra*: 32; 138; 142.
- Ezechiele*: 138-139.
- Fede dei padri* → *Haymanotä Abäw*.
- Filkəsyos*: 140 (*Filkisyus*); 184; 184 n. 34.
- Filkisyus* → *Filkəsyos*.
- Fisalgos*: 32 (*Fisologo*); 42 (*Fisiologo*); 42 n. 48
(*Fisiologo*); 141.
- Fisiologo* → *Fisalgos*.
- Gädlä Abäkärüzun*: 86; 87 n. 31; 93 n. 56 (*Vita*);
179.
- Gädlä Absadi*: 132 n. 8; 159-166; 168-169; 170
n. 79; 179 n. 24.
- Gädlä Aron mänkərawi*: 171.
- Gädlä Alaniqos*: 207 n. 99.
- Gädlä Əstifanos*: 87 n. 31; 177 n. 15.
- Gädlä Ewəstəwos*: 132 n. 8; 159; 162 n. 51;
164-166; 169; 170 n. 79.
- Gädlä Filmona*: 155-158; 158 n. 38; 158 n. 40.
- Gädlä Fiqtor*: 132 n. 8; 155; 159 n. 66; 169-170.
- Gädlä Gäbrä Krəstos*: 40.
- Gädlä həwaryat*: 39; 132 n. 8; 136 (*Atti apocri-
fi degli apostoli*); 138 (*Atti apocri-
fi degli apostoli*); 140 (*Atti apocri-
fi degli apostoli*); 163.
- Gädlä Libanos*: 137 n. 24.
- Gädlä qəddusan*: 37 n. 27; 40 n. 42.
- Gädlä säma²at*: 33; 33 n. 6; 40; 95 n. 63; 131 n.
7; 136 (*Atti dei martiri*); 137 n. 24; 138 (*Atti
dei martiri*); 183; 205 n. 80; 206 n. 88; 209.
- Gädlä Täwäldä Mädhən*: 159; 166-169.
- Gädlä Yafqəranmä Ĵgzi²*: 79 n. 2.
- Gädlä Yohannəs Məšraqawi*: 164 n. 57.
- Gädlä Yonas zä-Bur*: 131 n. 7.
- Gädlä Yoštinos* → *Operetta di Yoštinos*.
- Geremia*: 70; 70 n. 66; 138.
- Giobbe*: 139; 142.
- Giovanni Crisostomo* → *Afä wərq*.
- Giubilei*: 32; 91; 178; 178 n. 20; 181 n. 28; 182
n. 30.
- Giustizia dei re (Fəthə nāgəšt)*: 140.
- Gloria dei re* → *Kəbrä nāgəšt*.
- Gradus 5* di Giovanni Climaco: 31 n. 1; 37; 37
n. 27; 45 n. 58.
- Ĵawi* → *Məšhafä Ĵawi*: 140.
- Haymanotä Abäw*: 39; 39 n. 39; 138.
- Herma/Herma näbiy*: vii-viii; 42; 81-82; 82 n.
10; 84; 86; 97; 105; 109; 111; 131-133; 138;
138 n. 26; 142; 145 n. 2; 154; 163; 168-170;
173; 179; 183; 183 n. 33; 185 (cf. → *Pastore
di Erma*).
- Isaia*: 134; 138; 210 n. 116.
- Kəbrä nāgəšt*: 155.
- Liber requiei*: 198; 198 n. 45.
- Libro dei filosofi* → *Məšhafä fəlasfa*.
- Libro dei misteri del cielo e della terra* → *Mä-
šhafä məštürä säməy wä-mədr*.
- Libro del mistero* → *Məšhafä məštür*.
- Libro del mistero di Hepolitos ...* → *De Antichri-
sto di Ippolito di Roma*.
- Libro del rituale funebre* → *Məšhafä gənzat*.
- Libro della luce* → *Məšhafä bərhən*.
- Libro della natività* → *Məšhafä milad*.
- Libro della sibilla* → *Məšhafä sabelä*.
- Libro della (rivelazione di Pietro a) Clemente* →
Qələməntos.
- Libro della Trinità* → *Məšhafä šəllase*.
- Libro delle ore* → *Məšhafä sä²atat*.
- Libro di Severo* → *Məšhafä Sawiros*.
- Lista di apostoli e discepoli*: 38; 190; 190 n. 7;
198; 199 n. 54; 205.
- Lode di Maria* → *Wəddase Maryam*.
- Maccabei*: 139; 142; 178 n. 20.
- Məhaləyə məhaləy* → *Cantico dei cantici*.
- Məhaləyə näbiyat* → *Cantiche dei profeti*.

- Mar Yəshaq*: 140; 184.
Martirio di ... → *Atti di ...*
Məşəfə Ankəritos → *Ancoratus* di Epifanio.
Məşəfə bərhan: 151-152 n. 22; 176 n. 12.
Məşəfə fəlasfa: 141.
Məşəfə gənəzət: 36; 36 n. 25 (*Libro del rituale funebre*).
Məşəfə Herma: 43 (cfr. → *Pastore di Erma*).
Məşəfə kidanə məhrət: 79 n. 2.
Məşəfə məstir: 37 n. 29; 140 (*Libro del mistero*); 141; 175; 176 n. 10; 181 n. 28.
Məşəfə məstirə səmay wə-mədr: 155.
Məşəfə milad: 91; 176 n. 12; 178 n. 20.
Məşəfə sə'atāt: 151 n. 22.
Məşəfə sabelā: 141.
Məşəfə Sawiros: 141.
Məşəfə səllasē: 176 n. 12.
Məşəfə tarik zā-yənəggor zena lədatomu lənəgəstā Ityoppya: 109.
Məwasə'ir: 147 n. 7.
Mə'raf: 147 n. 7.
Miracoli di Maria → *Tə'əmrə Maryam*.
Miracoli di Mərqərewos → *Tə'əmrə Mərqərewos*.
Nomina episcoporum Nicaeorum: 38.
Omelia cattedrale XIV di Severo di Antiochia: 36.
Omelia del patto di misericordia → *Dərsanə kidanə məhrət*.
Omelia (in onore) di Sion → *Dərsanə Şəyon*.
Omelia pasquale di Filone di Carpasia: 36.
Omelia sui sabati di Rətu'a Haymanot → *Sui sabati*, omelia di Rətu'a Haymanot.
Omelia sull'ascensione di Nostro Signore di Rətu'a Haymanot → *Sull'ascensione di Nostro Signore*, omelia di Rətu'a Haymanot.
Omelia sulla gloria della Vergine di Giovanni di Zebedeo: 152 n. 22;
Operetta di Yoħannəs: 131; 131 n. 7; 167; 169; 169 n. 76.
Operetta di Yostinos: 160; 160 n. 46; 165; 179 (*Gədlä Yostinos*).
Qələməntos: 134 (*Libro della rivelazione di Pietro a Clemente*); 136 (*Libro della rivelazione di Pietro a Clemente*); 136; 142.
Qerəllos: 32; 39; 134; 140; 183.
Paralipomeni di Geremia: 32; 91.
Passio di ... → *Atti di ...*
Pastore di Erma: passim.
Pawli Qədamī → *Vita di Paolo di Tebe*.
Per la vigilia del digiuno quaresimale, omelia di Rətu'a Haymanot: 149-152; 152 n. 22.
Profeti minori: 139; 139 (*Dodekapheton*); 142.
Proverbi di Salomone: 138-139; 142.
Re (I-IV): 138.
Regole della comunità (monastica) → *Regole di Pacomio*.
Regole di Pacomio: 32; 86; 86 n. 27 (*Regole della comunità monastica*).
Rətu'a Haymanot: 148-149; 152; 154 n. 29; 172.
Rituale battesimale: 37 n. 29.
Saggio spirituale → *Arəgawī mənfiəsawī*.
Salmo 47: 70.
Senodos → *Sinodos*.
Sinassario: 34 n. 13; 140; 172
Sinodo degli Apostoli: 37 n. 29.
Sinodos: 36-39; 39 n. 39; 134 (*Senodos*); 140; 178 n. 21; 209; 209 n. 108.
Siracide: 31 n. 1.
Sisinio: 140.
Şomä dəgg'a: 145-147; 147 n. 7; 174.
Storia dei padri → *Zena abəw*.
Storia dei re → *Tarikā nəgəst*.
Storia del santo abba Pawli asceta → *Vita di Paolo di Tebe*.
Storia dell'episcopato di Alessandria: 38; 190; 191 nn. 15-18; 192; 192 n. 19; 198; 198 n. 44; 199 nn. 46-52; 209; 209 n. 110; 211.
Storia di Sion → *Zena Şəyon*.
Storia universale di Giyorgis Wəldä 'Amid: 132.
Sui quattro viventi, omelia di Rətu'a Haymanot: 152-155.
Sui sabati, omelia di Rətu'a Haymanot: 37 n. 29; 148 n. 10; 148 n. 12.
Sull'ascensione di Nostro Signore, omelia di Rətu'a Haymanot: 148 n. 11; 154 n. 29.
Sull'unità: 37 n. 29.
Sulla pentecoste, seconda omelia, di Rətu'a Haymanot: 148 n. 10.
Tə'əmrə Ewosəstəwos: 164 n. 59.
Tə'əmrə Mərqərewos: 164 n. 59.
Tə'əmrə Maryam: 152 n. 22; 176 n. 14.
Tarikā nəgəst: 111 n. 85.
Tərg'əme fidəlat: 109.

Tərgʷame Sälomon → *Commentario a Cant 1.2-1.4a* di Filone di Carpasia.

Testamentum Domini: 36; 36 n. 25; 178 n. 20.

Traditio apostolica di Ippolito di Roma: 38; 148 n. 10; 190; 190 n. 7; 198; 198 n. 44; 209.

Vangelo di Giovanni: 115 n. 95.

Vangelo di Luca: 203 n. 72.

Vangelo di Marco: 69.

Vangelo di Matteo: 70; 70 n. 64.

Visione di Tommaso: 140.

Visioni di Sinoda: 204 n. 77.

Vita del santo abba Pawli primo degli eremiti → *Vita di Paolo di Tebe*.

Vita di Abäkäräzun → *Gädlä Abäkäräzun*.

Vita di Alessio l'uomo di Dio → *Gädlä Gäbrä Krastos*.

Vita di Antonio: 32; 32 n. 4; 210 n. 113.

Vita di Aron il taumaturgo → *Gädlä Aron män-kərawi*.

Vita di Bärsoma: 134.

Vita di Daniele di Scete: 205; 205 n. 80.

Vita di Andräyas: 136.

Vita di Ewostatəwos → *Gädlä Ewostatəwos*.

Vita di Geremia: 39; 39 n. 41.

Vita di Lalibäla: 136.

Vita di Paolo di Tebe: 32; 32 n. 4; 40; 40 n. 42 (*Vita Pauli*); 134 (*Pawli Qädami*); 134 n. 17 (*Storia/Vita del santo abba Pəwli ...*).

Vita di Teyodros: 136.

Vita di Yoħannəs l'Orientale → *Gädlä Yoħannəs Məšraqawi*.

Vita Pauli → *Vita di Paolo di Tebe*.

Vitae prophetarum: 39.

Wəddase Maryam: 215 n. 129.

Zəmmare: 147 n. 7.

Zena abäw: 131 (*Storia dei padri*); 140 (*Storia dei padri*); 142.

Zena Šəyon: 111 n. 85.

Opere non etiopiche

Antico Testamento: 17-19; 46; 70.

Apocalisse di Giovanni: 1 n. 3; 28.

Atti degli Apostoli: 23 n. 101.

Baruch II: 1 n. 3.

Canone muratoriano: 3-4; 4 n. 14; 16.

Cantico dei cantici: 18 n. 72.

Carmen adversus Marcionem: 3.

Catalogus Liberianus: 3; 4 n. 14.

Commento all'Epistola ai Romani di Origene: 3.
De Pudicitia di Tertulliano: 16 n. 60.

Didaché: 15 n. 53

Ecclesiaste: 18 n. 72.

Enoch: 1 n. 3; 45 n. 59.

Epistola ai Romani → *Lettera ai Romani*.

Epistola di Barnaba: 17; 18 n. 73; 46 (*Lettera*).

Esdra IV: 1 n. 3.

Ester: 15 n. 53

Fī fahr al-sūdān ʿalā l-bīdān: 216.

Giobbe: 18 n. 72.

Giuditta: 15 n. 53.

Historia de vitis Romanorum Pontificum: 3 n. 9.

Historia Ecclesiastica di Eusebio di Cesarea: 4 n. 14; 15 n. 52.

Historia Ecclesiastica di Socrate Scolastico: 38; 39 n. 38.

Tīrāf al-ʿabāʿ: 39.

Lettera ai Romani: 3 (*Epistola*); 23 n. 101.

Liber Pastoris: 24 (cfr. → *Pastore di Erma*).

Liber Pastoris discipuli Pauli: 91 n. 48 (cfr. → *Pastore di Erma*).

Liber trium virorum et trium spiritualium virginum: 25 n. 108.

Memoranda di Egesippo: 4 n. 14.

Nuovo Testamento: 15; 17; 18 n. 73; 19; 46; 69.

Omelia pasquale di Giovanni Crisostomo: 45 n. 58.

Pastore di Erma: passim.

Passio di san Giusto: 26 n. 118.

Periplus Mari Erythraei: 44; 44 n. 53.

Proverbi: 18 n. 72.

Salmi: 18 n. 72.

Sapienza di Salomone: 15 n. 53; 18 n. 72.

Sinassario copto-arabo: 40 n. 42.

Siracide: 15 n. 53; 18 n. 72.

Tobia: 15 n. 53.

Vangelo di Giovanni: 23 n. 101.

Vangelo di Luca: 3 n. 10; 23 n. 101.

Vangelo di Matteo: 23 n. 101.

Visione di Doroteo: 20.

Vita Sanctae Genovefae: 25 n. 111.

Διδασκαλία πρὸς Αντιόχου dello Pseudo-Atanasio: 23.

Πανδέκτης τῆς ἁγίας γραφῆς di Antioco di Mar Saba: 15 n. 57; 23.

Ἵπομνήματα di Egesippo → *Memoranda*.

INDICE DEI MANOSCRITTI E DELLE ISCRIZIONI

Manoscritti etiopici

Abba Gärima (I-II): 70 n. 64; 188; 205; 208; 218.

Addis Ababa, IES 160: 112; 112 n. 87; 126-127.

Addis Abeba, IES 194: 159 n. 44.

Addis Ababa, NALA 620: 109-113; 119 n. 107; 124-127; 210 n. 114; 213 n. 125

Addis Ababa, NALA 630: 111 n. 85.

Addis Ababa, NALA 790: 108-109; 112-113; 124-127.

Berlin, SBPK Or. 42: 39 n. 41.

Berlin, SBPK Or. Fol. 117: 205 n. 80.

Città del Vaticano, BAV Borg. et. 2: 209 n. 111.

Città del Vaticano, BAV et. 46: 162 n. 51.

Città del Vaticano, BAV et. 87: 146 n. 4.

Città del Vaticano, BAV et. 113: 35 n. 17

Città del Vaticano, BAV et. 263: 206 n. 88.

Città del Vaticano, BAV fot. 133: 95 n. 65.

Collegeville, EMML 4: 87 n. 31.

Collegeville, EMML 1194: 149 n. 13; 149 n. 16; 152 n. 25; 155 n. 30.

Collegeville, EMML 1479: 203.

Collegeville, EMML 1480: 179.

Collegeville, EMML 1601: 140.

Collegeville, EMML 1763: 36 n. 21; 36 n. 23; 38 nn. 37-38; 39 n. 40; 40 n. 42; 148; 148 n. 10; 148 n. 12; 154 n. 29; 185 n. 35; 186; 190-192 nn. 14-22; 198-199 nn. 45-46; 199 nn. 49-50; 199 n. 53-55; 200; 200 nn. 56-65; 209 n. 110.

Collegeville, EMML 1832: 31 n. 2; 185 n. 35.

Collegeville, EMML 1840: 40 n. 42; 134 n. 17.

Collegeville, EMML 1844: 40 n. 42; 134 n. 17.

Collegeville, EMML 1939: 37 n. 27.

Collegeville, EMML 2375: 149; 149 n. 13; 149 n. 15; 150 nn. 17-18; 152 n. 25; 211 n. 117.

Collegeville, EMML 3515: 209 n. 111.

Collegeville, EMML 4762: 131 n. 5.

Collegeville, EMML 6522: 209 n. 111.

Collegeville, EMML 6934: 135.

Collegeville, EMML 6942: 206 n. 88

Collegeville, EMML 7078: 115 n. 95.

Collegeville, EMML 7505: 40 n. 42; 134 n. 17.

(Collegeville), EMML 8308 → Ṭānāsee 1.

(Collegeville), EMML 8382: 149 n. 13; 149 n. 16; 152 n. 25.

(Collegeville), EMML 8400: 182 n. 30.

(Collegeville), EMML 8508: 50; 50 n. 6; 72; 74; 76; 104-108; 227.

(Collegeville), EMML 8509: 36 n. 21; 36 n. 23; 38 n. 38; 40 n. 43; 104 n. 80; 133; 189-190;

191 n. 15; 191-192 n. 19; 192; 198; 199 nn.

46-48; 199 nn. 51-53; 203 n. 72; 206 n. 91;

209 n. 110.

(Collegeville), EMML 8913: 152 n. 25; 211 n. 117.

Ag^wāza Dābrā Ṣāhl, II: 115 n. 95; 192; 200; 203 n. 72.

Ethio-SPaRe AGKM-025: 164 n. 59.

Ethio-SPaRe AQG-005: 209 n. 108.

Ethio-SPaRe AQG-007: 209 n. 108.

Ethio-SPaRe DMD-001: 164 n. 59.

Ethio-SPaRe GSQ-002: 178 n. 19.

Ethio-SPaRe KAE-001: 152 n. 25; 154 n. 28.

Ethio-SPaRe MKL-015: 152 n. 25.

Ethio-SPaRe MKL-016: 152 n. 25.

Ethio-SPaRe, UM-018: 137 n. 24.

Ethio-SPaRe, UM-027: 137.

Ethio-SPaRe, UM-035: 137 n. 24.

Ethio-SPaRe, UM-037: 36 n. 21; 191 nn. 15-19;

199 n. 46; 199 nn. 49-50; 199 nn. 53-55; 209

n. 110; 212.

Ethio-SPaRe, UM-039: 37; 37 n. 30; 137 n. 24;

191 n. 16; 198; 199 n. 46; 199 n. 51; 199 nn.

53-54; 202 n. 72; 205; 206 n. 88; 209 nn. 109-

110; 211.

Ethio-SPaRe, UM-040: 137 n. 24.

Ethio-SPaRe, UM-045: 36 n. 21; 209 n. 108;

212.

Ethio-SPaRe, UM-046: 36 n. 21.

- Ethio-SPaRe, UM-050: 36 n. 21.
 Frankfurt Or. 11 (= Rüpp. II 5): 39 n. 41.
 Gerusalemme, JE300E: 208 n. 102.
 Gundä Gunde, GG-12: 164 n. 59.
 Gundä Gunde, GG-34: 92; 93 n. 58; 138.
 Gundä Gunde, GG-180: 35 n. 17; 177 n. 18.
 Gunda-Gundē 151 → Gundä Gunde, GG-180.
 London, BL Add. 16,197: 134 n. 17.
 London, BL Add. 16,222: 86 n. 27.
 London, BL Orient. 481: 178.
 London, BL Orient. 503: 205 n. 81.
 London, BL Orient. 686: 209 n. 108; 211 n. 122.
 London, BL Orient. 687-688: 34 n. 14.
 London, BL Orient. 689: 34 n. 14.
 London, BL Orient. 690: 209 n. 108; 211 n. 122.
 London, BL Orient. 693: 171.
 London, BL Orient. 702: 164 n. 58.
 London, BL Orient. 703: 164 n. 58.
 London, BL Orient. 704: 164 n. 58.
 London, BL Orient. 705: 164 n. 58.
 London, BL Orient. 786: 149 n. 13; 152 n. 25.
 London, BL Orient. 818: 204 n. 77.
 London, BL Orient. 829: 140.
 London, BL Orient. 8192: 36 n. 21.
 Maryam Mägdälawit, evangelario: 131 n. 5.
 MIE 1: 131; 132 n. 8; 179 n. 23.
 MIE 2: 131 n. 7.
 MIE 3: 132 n. 8; 159 n. 44.
 MIE 4: 159 n. 44.
 Mordini 9 → Parm. 3842.
 Paris, BnF Éth. 52: 163 n. 54.
 Paris, BnF Éth. 131: 205 n. 80; 209 n. 108; 211-212 n. 122.
 Paris, BnF Éth. 146: 204 n. 77.
 Paris, BnF Éth. 150: 211 n. 118.
 Paris, BnF Éth. 192: 146 n. 4.
 Paris, BnF Éth. 371: 146 n. 4.
 Paris, BnF Éth. Abb. 31: 32 n. 4.
 Paris, BnF Éth. Abb. 60: 32 n. 4; 134 n. 17.
 Paris, BnF Éth. Abb. 65: 209 n. 111.
 Paris, BnF Éth. Abb. 68: 132.
 Paris, BnF Éth. Abb. 80: 149 n. 13; 152 n. 25.
 Paris, BnF Éth. Abb. 105: 132 n. 8.
 Paris, BnF Éth. Abb. 174: 50 n. 6; 72; 81-87; 90; 227.
 Paris, BnF Éth. Abb. 177: 155 n. 32; 158 n. 40.
 Paris, BnF Éth. Abb. 195: 39 n. 41.
 Parm. 3842: 50 n. 6; 92-104; 227.
 Pistoia, Bibl. Forteguerriana, Martini etiop. 5: 39 n. 40.
 Roma, ANL Conti Rossini 8: 159 n. 44; 168.
 Roma, ANL Conti Rossini 23: 207 n. 99.
 San Pietroburgo, IOM RAS Ef 28: 149 nn. 13-14; 151.
 Schøyen 2850: 141 n. 35.
 Tānāsee 1: 134.
 Tānāsee 59: 70 n. 64.
 Wien, Aethiop. 4: 204 n. 77.
- Manoscritti non etiopici**
- Amherst, gr. 2190, papiro: 22 n. 98
 Athous Grigoriou 96: 4 n. 17; 15; 17; 21 n. 91; 24; 25 n. 113; 44; 49 n. 2; 53-69; 71-77; 78 n. 87; 83; 116 n. 100; 117; 227.
 Athous Lavra K.96: 21.
 Berlin, inv. 5104, papiro: 23 n. 99
 Berlin, inv. 5513, papiro: 22.
 Berlin, inv. 6789, papiro: 22; 22 n. 98.
 Berlin, inv. 13272, papiro: 22.
 Berlin, inv. 21259, papiro: 22.
 Berlin, Sarisouchouli 9, papiro: 23 n. 99.
 Bodmer 29, papiro: 20.
 Bodmer 30-37, papiri: 20.
 Bodmer 38, papiro: 5 n. 20; 6 n. 25; 20; 21 n. 86; 22 n. 99; 25 n. 113; 44; 227.
 Città del Vaticano, BAV gr. 1671: 35 n. 15.
 Città del Vaticano, BAV Pal. lat. 150: 26; 26 n. 117; 83.
 Città del Vaticano, BAV Urb. lat. 486: 26; 26 n. 117.
 Codex Athonensis → Athous Grigoriou 96.
 Codex Parisinus gr. 635 → Paris, gr. 635.
 Codex Sinaiticus → Sinaiticus.
 Codex visionum: 5 n. 20; 6 n. 25; 20-21.
 Düsseldorf, Universitätsbibliothek Kl. C 118: 26.
 Guelferbytanus Gudianus 51: 23 n. 102.
 Hamburg, inv. 24, papiro: 22; 28.
 Harris 1.128, papiro: 23 n. 99.
 landanae 1.4, papiro: 22.
 Leipzig, gr. 1: 18 n. 71.
 Leuven, University Library Lefort 3 a-c: 29 n. 133.
 Leuven, University Library 7 (= Copt. 26): 28.
 London, BL Add. 43,725: 18 n. 71.
 London, BL Orient. 5019: 35 n. 14.

Louvain-la-Neuve, Fond Lefort 1-5: 29 n. 133.
 Mich. 2.2.129, papiro: 19; 22 n. 99 (Michigan 129); 72 (Michigan 129).
 Mich. 2.2.130, papiro: 22; 44 (Michigan 130); 51 n. 8 (Michigan)
 Mich. inv. 6427: 23 n. 99.
 Michigan 129 → Mich. 2.2.129, papiro.
 Michigan 130 → Mich. 2.2.130, papiro.
 MONB.AM: 27; 117.
 Oxy 1.5, papiro: 21 n. 92; 23 n. 99.
 Oxy 3.404, papiro: 21 n. 92.
 Oxy 9.1172, papiro: 22 n. 93.
 Oxy 13.1599, papiro: 22 n. 93.
 Oxy 15.1783: 22 n. 93; 23 n. 99.
 Oxy 15.1828, papiro: 21 n. 92; 22 n. 93; 23 n. 99.
 Oxy 50.3526, papiro: 22 n. 93.
 Oxy 50.3527, papiro: 21 n. 92; 75.
 Oxy 50.3528, papiro: 22 n. 92.
 Oxy 69.4705, papiro: 22 n. 93.
 Oxy 69.4706, papiro: 22 n. 93.
 Oxy 69.4707, papiro: 22 n. 93.
 P.Mich. ... → Mich. ...
 P.Oxy ... → Ox. ...
 Papiro Bodmer 38 → Bodmer 38, papiro.
 Paris, BArS lat. 337: 91 n. 48.
 Paris, BnF copt. 130²: 27 n. 121; 27 n. 125.
 Paris, BnF copt. 130⁵: 27 n. 121.
 Paris, BnF copt. 132¹: 27 n. 121.
 Paris, gr. 635: 23 n. 102.
 Paris, lat. 11553: 24 n. 107.

Paris, lat. nouv. acq. 763: 24 n. 107.
 Paris, Louvre 9997: 27 n. 121.
 Sangermanensis → Paris, lat. 11553.
 Sinaiticus: 5 n. 21; 7; 15; 17-19; 21 n. 86; 22 n. 93; 25 n. 113; 46; 46 n. 60; 49 n. 2; 50; 54-57; 57 n. 30 (Sinaitico); 58-67; 67 n. 57 (Sinaitico); 68-69; 69 n. 62 (Sinaitico); 70-71; 74-77; 77 n. 86; 83; 85; 85 n. 22; 113 n. 90; 227.
 Prag. 1.1, papiro: 22 n. 99.
 Tbilisi, Institute of Manuscripts H-622: 29.
 Turfan, M 97: 29.
 Weill 1.96, papiro: 22 n. 99.
 Zoega 89: 27.

Iscrizioni

Adulitana I → RIÉ 276.
 Adulitana II → RIÉ 277.
 DAE 9 → RIÉ 187.
 DAE 10 → RIÉ 188.
 DAE 11 → RIÉ 189.
 RIÉ 187: 208.
 RIÉ 188: 205 n. 78; 206 n. 87.
 RIÉ 189: 205 n. 78; 206 n. 87.
 RIÉ 232: 205.
 RIÉ 276: 44 n. 54.
 RIÉ 277: 44.



IL TORCOLIERE • *Officine Grafico-Editoriali d'Ateneo*
UNIVERSITÀ DEGLI STUDI DI NAPOLI "L'Orientale"
finito di stampare nel mese di maggio 2019

ISBN 978-88-6719-178-9