



Aethiopica 4 (2001)

International Journal of Ethiopian and
Eritrean Studies

GIANFRANCESCO LUSINI

Article

Elementi romani nella tradizione letteraria aksumita

Aethiopica 4 (2001), 42–54

ISSN: 1430–1938

Published by

Universität Hamburg

Asien Afrika Institut, Abteilung Afrikanistik und Äthiopistik

Hiob Ludolf Zentrum für Äthiopistik

Elementi romani nella tradizione letteraria aksumita

GIANFRANCESCO LUSINI

È possibile parlare della presenza di “elementi romani” nella cultura aksumita cristiana solo a condizioni ben precise. In primo luogo, poiché questi collegamenti sono limitati nel numero e problematici nella sostanza, non si potrà pretendere di attribuir loro un significato storico stringente, quale la dimostrazione dell’esistenza di rapporti diretti fra il cristianesimo romano e quello aksumita. La questione delle pretese “influenze siriane”, che da un secolo anima il dibattito sull’identità dei primi evangelizzatori dell’Africa a sud dell’Egitto, non costituisce un modello pertinente, tanto più che anch’esso da qualche tempo è entrato in una crisi strutturale¹. Più in generale, l’etiopistica contemporanea va superando lo schema di pensiero dei suoi fondatori, secondo cui ogni evento della storia etiopica, fin dal I millennio a.C., sarebbe accaduto — e quasi si potrebbe dire accadrà — solo grazie all’azione diretta di colonizzatori, missionari, diffusori a vario titolo di messaggi di genere diverso, che sistematicamente avrebbero trovato negli spiriti degli abitanti dell’altopiano altrettanti vasi vuoti da riempire con i loro messaggi civili, religiosi, artistici. Si tratta di una banalizzazione di dinamiche assai più complesse, e insieme l’aspetto che meno si rimpiange dell’impostazione “coloniale” di questi studi, accettata ancora da quanti continuano a coltivare un fraintendimento non del tutto innocente. Si prenda ad esempio il problema storico della nascita dello stato aksumita, di

¹ Secondo le persuasive argomentazioni di P. MARRASSINI, *Some considerations on the problem of the ‘Syriac Influences’ on Aksumite Ethiopia*, «Journal of Ethiopian Studies», XXIII, 1990, 35–46, riprese e ampliate in ID., *Ancora sul problema degli influssi siriani in età aksumita*, in *Biblica et Semitica. Studi in memoria di Francesco Vattioni*, a c. di L. CAGNI, Napoli 1999, 325–327, con la bibliogr. anteriore; sulla pretesa *Vorlage* siriana dell’Antico Testamento in ge’ez vd. la definitiva confutazione di M.A. KNIBB, *Translating the Bible. The Ethiopic Version of the Old Testament*, Oxford 1999 (The Schweich Lectures of the B.A., 1995).

quella civiltà monumentale, cosmopolita e multi-etnica che si manifesta compiutamente a partire dai primi decenni dell'era volgare, ma le cui origini non si spiegano in maniera soddisfacente alla luce di una semplice ipotesi "esterna"². Il progresso delle conoscenze archeologiche, infatti, colmando il lungo periodo di apparente vuoto documentario precedente il sorgere della città e dello stato³, va restituendo prove convincenti dell'esistenza di un'organizzazione statale nell'area della futura Aksum almeno a partire dal IV–III sec. a.C.; di tale entità protoaksumita le più recenti ricerche evidenziano gli specifici tratti culturali, che si rivelano sostanzialmente diversi da quelli caratterizzanti la fase preaksumita d'impronta sudarabica⁴. In altre parole, abbandonando definitivamente lo sterile esercizio dell'etnostoria, basato sull'assunzione di fatti antichi all'interno di astratte categorie moderne — a partire dalle stesse nozioni sostanzialmente linguistiche di etiopico, sudarabico o siriano — si comprende come fenomeni di grande portata, quali l'ascesa della civiltà aksumita e la sua progressiva cristianizzazione, siano stati resi possibili dall'esistenza di una *κoinonía* politica e culturale in cui una pluralità di elementi di partenza — egiziani, nubiani, cuscitici, sudarabici, ellenistici e altri ancora — ha dato vita a fatti totalmente nuovi, con tempi e modi di incubazione lunghi e complessi, non spiegabili alla luce di semplificazioni ideologiche.

Anche per quanto riguarda l'evangelizzazione dell'Etiopia, l'esigenza di individuare ad ogni costo una matrice unica di tutte le istituzioni del cristianesimo abissino ha prodotto ricostruzioni che pretendono di spiegare un fenomeno complesso con pochi elementi, di volta in volta alessandrini, egiziani, siriani, giudaici, senza riconoscere che proprio la loro compresenza e il loro consapevole inserimento all'interno di un organismo originale sono le chiavi per la comprensione dei fatti. Così, tornando agli "elementi romani", la presenza all'interno del patrimonio letterario di lingua ge'ez in traduzione dal greco di opere quali il *Pastore* di Erma e l'*Anticristo* di Ippolito, se non serve a dimostrare l'esistenza di un "filone romano" nella

² Di recente ribadita in forma esplicita da L. RICCI, rec. a E. BERNARD, A.J. DREWES & R. SCHNEIDER, *Recueil des inscriptions de l'Éthiopie des périodes pré-axoumite et axoumite*, Introd. de F. ANFRAY, I, *Les documents*, II, *Les planches*, Paris 1991, in «Rassegna di Studi Etiopici», XXXVII, 1993, ma 1995 [1996], 187–197: 192–195.

³ F. ANFRAY, *Erythrée antique: entre période initiale et période axoumite, un intervalle problématique*, «Rassegna di Studi Etiopici», XXXVIII, 1994, ma 1996 [1997], 7–12.

⁴ Per la sintesi più recente vd. R. FATTOVICH, K.A. BARD, L. PETRASSI & V. PISANO, *The Aksum archaeological Area: A preliminary Assessment*, Napoli 2000, 23–24.

cultura aksumita cristiana, cioè di rapporti storici con la comunità dell'Urbe, fornisce elementi utili a comprendere la ricezione etiopica del messaggio cristiano, ovvero il modo in cui il paradigma evangelico fu declinato sulla riva occidentale del Mar Rosso. Come si cercherà di argomentare, l'immagine di Roma e del suo Impero vigente fra i cristiani di Aksum fu parte integrante di questo processo, con significativi riflessi su processi interni alla società etiopica del tempo.

Vero è che la questione del costituirsi di una letteratura aksumita cristiana resta a tutt'oggi aperta, e si vorrebbe sapere di più su come e quando questi testi sono stati introdotti in Etiopia. Tuttavia, si deve anche assumere come presupposto che il rinvenimento di opere antiche e problematiche all'interno della letteratura etiopica può essere frutto di accidenti della tradizione, ma non del caso, e con ogni probabilità la loro presenza costituisce la traccia residua di una selezione operata da credenti etiopici in Etiopia piuttosto che da missionari stranieri prima del loro supposto arrivo ad Aksum. Un'analisi come quella che proponiamo, dunque, si basa sul pieno riconoscimento del cristianesimo aksumita come componente della comunità religiosa del Mediterraneo tardoantico⁵, insieme ad altri gruppi attivi dal punto di vista politico e letterario negli stessi secoli da Antiochia ad Alessandria, da Roma a Costantinopoli. In altre parole, occorre sforzarsi di ricostruire il punto di vista dei primi cristiani etiopici, quella loro identità religiosa di cui certe opere letterarie, tradotte dal greco, erano parte integrante per i loro particolari contenuti dottrinari. Anche fra i credenti di Aksum, ad esempio, il *Pastore* divulgava la sua cristologia arcaica e il suo messaggio basato sul richiamo alla necessità della penitenza, ammessa solo all'interno della Chiesa, e insegnava che la comunità, spiritualmente diretta, è l'unico luogo della possibile salvezza; e l'*Anticristo*, con le sue proiezioni millenaristiche e la sua condanna senza

⁵ G. FOWDEN, *Gli effetti del monoteismo nella Tarda Antichità. Dall'impero al Commonwealth*, Roma 1997, 140–146 (tit. orig.: *Empire to Commonwealth. Consequences of monotheism in Late Antiquity*, Princeton 1993); S. MUNRO-HAY, *Aksum. An African Civilisation of Late Antiquity*, Edinburgh 1991, 16–19; H. BRAKMANN, ΤΟ ΠΑΡΑ ΤΟΙΣ ΒΑΡΒΑΡΟΙΣ ΕΡΓΟΝ ΘΕΙΟΝ. *Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum*, Bonn 1994, 51–67, con la bibliogr. anteriore; cfr. ID., *Axomis (Aksum)*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, hrsg. von E. DASSMANN *et al.*, Supplement-Band I, Lieferung 5/6 (1992), coll. 718–810: 745–747; G. LUSINI, *L'Église axoumite et ses traditions historiographiques*, in *L'historiographie de l'Église des premiers siècles*, éd. par B. Pouderon & Y.-M. Duval, Paris 2001 (Théologie historique, 114), 541–557.

appelli dell'Impero come principale avversario del cristianesimo, comunicava l'idea che tutte le forme dell'organizzazione politica e sociale umana sono intrise di uno spirito diabolico. In questo senso, dunque, è possibile parlare di "elementi romani", in riferimento a un piccolo *corpus* di testi selezionati che informano circa l'attitudine dei credenti di Aksum in materia di teologia politica e di rapporti con lo stato.

L'Anticristo e il Pastore

Partiamo dalla traduzione etiopica dell'*Anticristo* con l'obiettivo di trarne qualche informazione circa l'immagine di Roma e la concezione del potere politico presente fra i cristiani di Aksum. Tra le molte ipotesi prodotte nel corso di un secolo di ricerche intorno alla "questione ippolitea", le sintesi più recenti ed equilibrate concordano nell'individuare all'interno del *corpus* attribuito a Ippolito di Roma un gruppo di opere redatte da un esegeta di origine orientale, attivo a Roma agli inizi del III sec.: millenarista moderato, estraneo alla cultura pagana e avverso al potere romano, questi sarebbe l'autore, tra gli altri, del *Contra Noetum*, del *Commento a Daniele* e del trattato *De Christo et Antichristo*, durante il regno di Settimio Severo (193–211)⁶. La versione etiopica reca il titolo di *Libro del mistero* (*Mashafa mestir*, in luogo di ἀπόδειξις), *riguardo al Cristo e riguardo al falso messia* (*hassāwē masih*, che traduce ἀντίχριστος), e si presenta anch'essa nella forma di una lettera indirizzata da Ippolito a un ignoto Teofilo, il cui nome è analizzato e tradotto con *mafqarē 'egzi'abeḥēr*, «amante del Signore»: simili casi di rese interpretative dell'originale, fin quasi al fraintendimento, ricorrono altrove in questo testo. L'esposizione degli argomenti segue sostanzialmente il modello greco, comprese le parti che contengono la denuncia dell'Impero come strumento creato dall'Anticristo per la propria affermazione, secondo l'annuncio di Giovanni nell'*Apocalisse*, in quanto il potere del nemico escatologico sulla terra ha raggiunto l'apice *em'ama qomat mangešta šerā*, «da quando fu costituito il regno di Roma» (49,2). Oltre a questo carattere generale dell'opera, un passo in particolare, se letto

⁶ La più aggiornata interpretazione dei dati è in *Ippolito, Contro Noeto*, a c. di M. SIMONETTI, Bologna 2000 (Biblioteca patristica, 35), 70–139, con la bibliogr. anteriore. Testo greco: *Ippolito. L'Anticristo*, a c. di E. NORELLI, Firenze 1987 (Biblioteca patristica, 10). Versione etiopica: A. CAQUOT, *Une version ge'ez du traité d'Hippolyte de Rome sur l'Antichrist*, «Annales d'Éthiopie», VI, 1965, 165–214; R. BEYLOT, *Hippolyte de Rome, Traité de l'Antéchrist, traduit de l'éthiopien*, «Semitica», XL, 1991, 107–139.

dal punto di vista etiopico, s'impone alla nostra attenzione, laddove si legge (52,1)⁷:

Questi, dunque, in quei giorni, rivelato da loro, avendo mosso guerra alle tre corna che facevano parte delle dieci, e avendole estirpate — cioè Egitto, Libia e Etiopia —, avendo preso le loro spoglie e i loro beni, ed essendosi sottomesse a lui anche le altre sette corna che erano rimaste, comincerà a esaltarsi in cuor suo e a sollevarsi contro il Signore, come se si fosse impadronito di tutto il mondo.

Pur con qualche incertezza, frutto di lettura equivoca del greco, il testo è chiaro. L'Etiopia è una delle dieci corna sulla testa della bestia escatologica descritta e interpretata in *Apoc.* 17; la sua esistenza storica rientra nel progetto dell'Anticristo per il dominio sulla terra, ne è emanazione, e per questo essa è destinata a essere soppiantata dall'Impero, allorché si scatenerà il duello finale. Il testo dell'inciso ἄπερ ἐστὶν Αἰγύπτου καὶ Λιβύων καὶ Αἰθίοπων, reso in ge'ez con le parole *zawe'etu zagebs walebyā wa'ityopyā*, richiede un chiarimento circa il significato di Αἰθιοπία e Αἰθίοπες, termini e concetti della grecoità arcaica e classica filtrati in epoca tardoantica attraverso le conoscenze geografiche di età ellenistico-romana, lungo un percorso storico-letterario le cui tappe sono state ricostruite in un denso studio da LELLIA CRACCO RUGGINI⁸: è la vicenda suggestiva di un'immagine idealizzata presente in Omero, Mimnermo e Erodoto, che la tradizione ha consegnato allo Pseudo-Callistene, a Filostrato e a Eliodoro, con le modifiche imposte dalla letteratura geografica e periegetica in funzione dell'intensificarsi dei traffici lungo la costa africana del Mar Rosso a partire dal I sec. Non vi è dubbio che in un testo degl'inizi del III sec., quale l'*Anticristo*, la menzione di Αἰθίοπες non costituisce un riferimento allo stato africano, denominato Ἰνδία nelle fonti classiche e «Regno di Aksum» nei documenti della cancelleria etiopica. L'uso di *ityopyā* nella sua accezione moderna si diffonde a partire dalla prima metà del IV sec., quando il re 'Ezānā introduce il termine nella propria titolatura per indicare non più soltanto la Nubia, ma tutta l'Africa civilizzata a sud dell'Egitto, di recente "unificata" in virtù della conquista del Regno di Meroe⁹. All'epoca della

⁷ CAQUOT, *Antichrist*, cit., 186.

⁸ L. CRACCO RUGGINI, *Leggenda e realtà degli Etiopi nella cultura tardoimperiale*, in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici* [1972], Roma 1974 (Problemi attuali di scienza e di cultura, 191), 141–193.

⁹ A. DIHLE, *Umstrittene Daten. Untersuchungen zum Auftreten der Griechen am Roten Meer*, Köln & Opladen 1964, 65–79 (Zur Geschichte des Äthiopiennames); P.

traduzione dell'*Anticristo*, all'incirca nella seconda metà del V sec., sebbene Ἰνδία e «Regno di Aksum» fossero ancora in uso nei documenti ufficiali, *ityopyā* aveva certamente guadagnato terreno e si apprestava a diventare, in coincidenza col declino aksumita, la denominazione dell'Etiopia anche in senso politico. Né si può tacere della scelta dell'autore etiopico che ha reso anche i due etnonimi καὶ Λιβύων καὶ Αἰθίοπων con i corrispondenti politico-geografici *walebyā wa'ityopyā*, sul modello della corrispondenza perfetta tra ἄπερ ἐστὶν Αἰγύπτου e *zawe'etu zagebs*: una precisazione non imputabile ad attrazione analogica, ma che pare risentire piuttosto dell'esigenza di indicare l'Etiopia come stato. Se, dunque, il traduttore etiopico aveva in mente proprio il Regno di Aksum, egli si presenta come il portavoce di una teologia politica avversa ad ogni potere terreno, si tratti del ruolo escatologico dell'Impero di Roma o del destino finale dello stesso stato etiopico. Per questo anonimo ecclesiastico che due secoli e mezzo dopo Ippolito volge in ge'ez l'*Anticristo*, Roma e Bisanzio sono la stessa cosa, ovvero il centro politico del mondo, e quindi i giudizi pronunciati da Ippolito sulla Roma di Augusto valgono per Bisanzio cristiana. Tracce di questa consapevole equivalenza si possono scorgere nella traduzione del passo κατὰ τὸν Αὐγούστου νόμον, ἀφ' οὗ καὶ ἡ βασιλεία Ῥωμαίων συνέστη (49,2), «secondo la legge di Augusto, a partire dal quale fu costituito il regno di Roma»; il testo etiopico *em'ama qomat mangešta šerā*, «da quando fu costituito il regno di Roma», si caratterizza sia per l'omissione del riferimento al fondatore dell'Impero e ideatore della sua costituzione, sia per l'uso di *mangešta šerā*, letteralmente «regno di Grecia», in luogo di βασιλεία Ῥωμαίων. Per il traduttore etiopico, dunque, se gli Αἰθίοπες sono ormai gli Aksumiti, i Ῥωμαῖοι sono i Bizantini, gli uni e gli altri legati a un unico destino escatologico. Si tratta, ci pare, di elementi nuovi che autorizzano a iscrivere i cristiani di Aksum, o almeno la comunità che si riconosceva nella traduzione dell'*Anticristo*, nel novero di quanti dividevano un'accezione radicale del messaggio cristiano, con l'obiettivo strategico della desacralizzazione di ogni potere terreno.

A questa analisi in chiave teologico-politica dell'*Anticristo* si può aggiungere una considerazione stimolata dalla rilettura del *Pastore* di Erma¹⁰, l'altra opera di ambiente romano tradotta dal greco in ge'ez intorno

MARRASSINI, *Note di storia etiopica*, «Egitto e Vicino Oriente», II, 1979, 173–196: 173–179 (I. L'Etiopia della Bibbia).

¹⁰ A. D'ABBADIE, *Hermae Pastor, Aethiopice primum edidit et Aethiopica latine vertit*, «Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes», II, 1860, 1, 1–110 (testo) e 113–182

alla seconda metà del V sec. L'allegoria di *Vis. 2,2* rappresenta la Chiesa come una donna anziana *esma ye'eti qadamat tafatra emk^wellu*, «perché fu creata prima di tutto», *waba'enti'ahā tafatra 'ālam*, «e per lei fu creato il mondo». In quanto la Chiesa esiste da prima del mondo, essa è anteriore alle istituzioni umane; in quanto il mondo è stato creato per la Chiesa, le forme della sua organizzazione politica e sociale sono secondarie e subordinate all'affermazione della Chiesa. Roma, l'Impero, lo stato non sono l'Anticristo, come per Ippolito, ma sono assai meno importanti sia della morale interiore cui il cristiano deve improntare ogni comportamento, sia della Chiesa come unico luogo nel quale è possibile conquistare la salvezza eterna.

Non sappiamo esattamente quando questi atteggiamenti avversi o insensibili alle istituzioni civili siano maturati fra i cristiani di Aksum, né se abbiano interessato tutta la comunità etiopica o solo una parte di essa. Infatti, la datazione alla seconda metà del V sec. delle versioni dal greco in ge'ez del trattato di Ippolito e dell'apocalisse di Erma è solo indicativa, mentre poco si sa delle modalità di penetrazione dell'ellenismo cristiano in Etiopia. Quel che importa è che questo filone politico-religioso, e insieme la sua adozione consapevole da parte di gruppi di credenti etiopici, siano fatti riconoscibili e inscrivibili fra i caratteri costitutivi del cristianesimo aksumita.

(trad.); A. DILLMANN, *Bemerkungen zu dem äthiopischen Pastor Hermae*, «Zeitschrift der D.M.G.», XV, 1861, 111–125; R. BEYLOT, *Hermas: le Pasteur. Quelques variantes inédites de la version éthiopienne*, in *Mélanges A. Guillaumont*, Genève 1988 (Cahiers d'Orientalisme, 20), 155–162; O. RAINERI, *Il Pastore di Erma nel secondo testimone etiopico*, «Orientalia Christiana Periodica», LIX, 1993, 427–464; P. PIOVANELLI, *Nouvelles perspectives dans l'étude des «apocryphes» éthiopiens traduits du grec*, in *Études Éthiopiennes, Actes de la X^e Conf. Intern. des Ét. Éth.* [1988], éd. par C. LEPAGE, I, Paris 1994, 323–330: 329–330; ID., *Les aventures des apocryphes en Éthiopie*, «Apocrypha», IV, 1993, ma 1994, 197–224: 197–199; G. LUSINI, *Per una nuova edizione del Pastore di Erma etiopico*, in MICHELE BANDINI & G. LUSINI, *Nuove acquisizioni intorno alla tradizione testuale del Pastore di Erma in greco e in etiopico*, «Studi Classici e Orientali», XLVI, 1996–98, ma 1999, 625–635: 630–635; ID., *Nouvelles recherches sur le texte du Pasteur d'Hermas*, «Apocrypha», XII, 2001, c.s.; ID., *Prolegomeni alla riedizione del Pastore di Erma in versione etiopica*, in *Roma, la Campania e l'Oriente cristiano antico*, Napoli 2001, c.s. Testo greco: *Papiasfragmente. Hirt des Hermas*, herausgeg. von U.H.J. KÖRTNER & M. LEUTZSCH, Darmstadt 1998, 105–497.

Il *Kebra nagašt*

Sappiamo con sicurezza che, oltre al punto di vista appena illustrato, in Etiopia circolava anche una concezione totalmente diversa del ruolo storico della βασιλεία Ῥωμαίων e dei suoi rapporti con lo stato cristiano d'Africa. Nella prima metà del VI sec., infatti, in séguito all'alleanza strategica fra Bisanzio e Aksum in chiave antipersiana, il gruppo dirigente etiopico nutriva certamente sentimenti non ostili all'Impero. Un brano celebre di Giovanni Malala (XVIII 194), racconta in questi termini significativi l'arrivo dell'ambasceria guidata da Giuliano, legato di Giustiniano alla corte di Kālēb, attorno il 527–528¹¹:

Entrato al cospetto del re degli Indiani, insieme a grande gioia questi provò una certa meraviglia per il fatto che da gran tempo aveva raggiunto la determinazione di stringere amicizia col re dei Romani.

L'autorità di Malala è stata spesso revocata in dubbio dalla moderna critica¹², ma lo stato di rapporti cordiali tra le due corti trova riscontri fuori dal racconto dello storico bizantino anche in testi etiopici di provenienza aksumita. A eventi degli anni 525–526, nell'ultima fase del regno di Giustino I, è dedicata la sezione finale del *Kebra nagašt*, ovvero *Nobiltà dei re*, opera cardinale della letteratura etiopica medievale, contenente il mito storico-escatologico sul quale per secoli si è fondata l'ideologia della regalità abissina¹³. L'impiego di questo testo come fonte per l'età aksumita dipende dall'ipotesi che per la sua redazione siano stati sfruttati documenti più antichi, inseriti all'interno del nuovo contesto, secondo una prassi che ha coinvolto la tradizione di altre opere della letteratura etiopica medievale. Infatti, dal riconoscimento di simili fenomeni di stratificazione testuale, individuabili ricorrendo alla critica filologica, dipende la possibilità di recuperare importanti capitoli della letteratura etiopica di età aksumita altrimenti perduti¹⁴.

¹¹ *Ioannis Malalae Chronographia*, ex rec. L. DINDORFII, Bonnae 1881 (Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae), 457.

¹² R. SCHNEIDER, rec. a Y.M. KOBISHCHANOV, *Axum*, Philadelphia 1979, in «Journal of Ethiopian Studies», XVII, 1984, 148–174: 161–162.

¹³ C. BEZOLD, *Kebra Nagast. Die Herrlichkeit der Könige*, München 1905 (Abhandlungen der K.B.A.W., philos.-philol. Kl., XXIII/1); E.A.W. BUDGE, *The Queen of Sheba and Her Only Son Menyelek (I)*, London 1922 [1932].

¹⁴ Si vedano, ad es., A. BAUSI, *L'Epistola 70 di Cipriano di Cartagine*, «Aethiopica», I, 1998, 101–130, e S.J. VOICU, *Verso il testo primitivo dei Παιδικὰ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ* «Racconti dell'infanzia del Signore Gesù», «Apocrypha», IX, 1998, 7–85: 19–23.

La vicenda del *Kebra nagašt* è introdotta dalle celebri pagine ambientate al tempo del Concilio di Nicea (§§ 1–18), che riportano l’allocuzione con cui Gregorio l’Illuminatore, erroneamente indicato come il Taumaturgo, si rivolge all’assemblea dei vescovi interrogandosi sulla grandezza dei re. La vera regalità — afferma Gregorio — è quella che discende da Dio e che ha sede nella Sion celeste, sancita dall’esistenza *ab aeterno* delle Tavole della Legge. L’Arca dell’Alleanza costruita da Mosè, che ebbe dimora in Gerusalemme fino al tempo di Salomone, è l’immagine terrena di questo trasferimento di sovranità e con la sua presenza nella cattedrale di Aksum essa è l’immagine visibile del primato dei sovrani abissini sui re della terra. A questo punto prende le mosse la vicenda di Salomone e della regina di Saba, alla quale l’autore del *Kebra nagašt* collega l’intero piano di salvezza, che si attua attraverso alcuni passaggi esemplari della storia d’Israele per culminare con l’Incarnazione (§§ 21–112). Il collegamento fra l’intervento di Gregorio e il racconto successivo è assicurato dalle parole dell’enigmatico Demāteyos, arcivescovo di Costantinopoli (Romē), che dichiara di aver rinvenuto nella chiesa di S. Sofia (Bēta Sofyā) il manoscritto da cui è tratta tutta la successiva narrazione (§§ 19–20). Il motivo pseudepigrafico dell’invenzione del manoscritto¹⁵ riappare nella menzione finale del «libro di Damātiyos di Costantinopoli» (§ 117), forse un riferimento alterato a Metodio di Patara e all’*Apocalisse* a lui attribuita dalla tradizione, un’opera di grande rilievo per la storia dell’Oriente cristiano del VII secolo¹⁶, con significative allusioni all’Etiopia tardoantica, ma del tutto ignota nell’Egitto e nell’Etiopia medievali¹⁷.

¹⁵ P. PIOVANELLI, *La découverte miraculeuse du manuscrit caché, ou la fonction du prologue dans l’Apocalypse de Paul*, in *Entrer en matière*, éd. par J.-D. DUBOIS & B. ROUSSEL, Paris 1998, 111–124.

¹⁶ M.V. KRIVOV, *The Apocalypse of Pseudo-Methodius of Patara as a source on history of Ethiopia*, in *Proc. of the 9th Intern. Congr. of Eth. St.* [1988], ed. by A. GROMYKO, 6, Moscow 1988, 111–117; A. CAQUOT, *Le nom du roi de Rome dans le “Kebra Nagast”*, in *Guirlande pour Abba Jérôme, Travaux offerts à Abba Jérôme Gabra Musé par ses élèves et ses amis*, éd. par J. TUBIANA, Paris 1977, 153–165; ID., *Le “Kebra Nagast” et les Révélationes du Pseudo-Méthode*, in *Études Éthiopiennes, Actes de la X^e Conférence Internationale des Études Éthiopiennes* [1988], éd. par C. LEPAGE, I, Paris 1994, 331–335.

¹⁷ Testo siriano: H. SUERMANN, *Die geschichtstheologische Reaktion auf die einfallenden Muslime in der edessenischen Apokalyptik des 7. Jahrhunderts*, Frankfurt a. Main & Bern 1985, 34–85, con la rec. di S.P. BROCK, «Bibliotheca Orientalis», XLIV, 1987, 813–816; G.J. REININK, *Die Syrische Apokalypse des Pseudo-Methodius*, CSCO 540.

L'operazione letteraria che ha portato alla composizione del *Kebra nagašt*, databile agli anni 1314–22, ha avuto per fondamento uno o più testi arabi¹⁸, ma il redattore, il *neburā ed Yesḥaq*, deve essersi avvalso anche di altri materiali relativi alla affermazione del cristianesimo sulle due sponde del Mar Rosso, negli anni del sovrano aksumita Kālēb, con al centro la vicenda esemplare della comunità naḡrānita. Da questa fase della preistoria testuale del *Kebra nagašt* potrebbero derivare le sue ultime pagine (§§ 113–117), che documentano l'appartenenza del nucleo più antico dell'opera ai secoli VI–VII e agli anni in cui furono redatti altri due testi in rapporto diretto con i “fatti di Naḡrān”: il *Libro degli Himyariti* siriano¹⁹ e il *Martyrium Arethae* greco (BHG 166). Secondo la persuasiva ricostruzione di IRFAN SHAHĪD²⁰, l'ultimo paragrafo in particolare conterrebbe elementi desunti da una fonte che raccontava il vittorioso intervento di Kālēb in Arabia del Sud, condotto, circa il 525, col favore dell'imperatore Giustino I, contro il sovrano ḥimyarita ʿDu Nuwās, giudeo e persecutore di Cristiani,

Syr 220, e CSCO 541. Syr 221, 1993. Testo greco: A. LOLOS, *Die Apokalypse des Ps.-Methodios*, Meisenheim 1976 (Beiträge zur klassische Philologie, 83); W.J. AERTS & G.A.A. KORTEKAAS, *Die Apokalypse des Pseudo-Methodius. Die ältesten Griechischen und Lateinischen Übersetzungen*, I–II, CSCO 569–570. Subs. 97–98, 1998. Studi principali: P.J. ALEXANDER, *The Byzantine Apocalyptic Tradition*, ed. by D. de F. ABRAHAMSE, Berkley, Los Angeles & London 1985, 29–31; G.J. REININK, *Pseudo-Methodius und die Legende vom römischen Endkaiser*, in *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, ed. by W. VERBEKE et al., Leuven 1988, 82–111; ID., *Der Edessenische «Pseudo-Methodius»*, «Byzantinische Zeitschrift», LXXXIII, 1990, 31–45; ID., *Ps.-Methodius: A Concept of History in Response to the Rise of Islam*, in *The Byzantine and Early Islamic Near East, I, Problems in the Literary Source Material*, Papers of the First Workshop on Late Antiquity and Early Islam [1992], ed. by A. CAMERON & L.I. CONRAD, Princeton 1992, 149–187; ID., *The Beginnings of Syriac Apologetic Literature in Response to Islam*, «Oriens Christianus», LXXVII, 1993, 165–187; G. FIACCADORI, *Teofilo Indiano*, Ravenna 1992 (Bibl. di «Felix Ravenna», 7), XXXIII.

¹⁸ D.A. HUBBARD, *The Literary Sources of the «Kebra Nagašt»*, Ph.D. Thesis, St. Andrews, 1956; I. GUIDI, [Breve] *Storia della letteratura etiopica*, Roma 1932, 45–47; L. RICCI, *Letterature dell'Etiopia*, in *Storia delle letterature d'Oriente*, dir. da O. BOTTO, I, Milano 815–816; E. CERULLI, *La letteratura etiopica*, Terza ediz. ampliata, Firenze & Milano 1968, 36–42.

¹⁹ *The Book of the Himyarites. Fragments of a Hitherto Unknown Syriac Work*, ed. by A. MOBERG, Lund 1924; I. SHAHĪD, *The Book of the Himyarites. Authorship and Authenticity*, «Le Muséon», LXXVI, 1963, 349–362.

²⁰ *The «Kebra Nagašt» in the Light of Recent Research*, «Le Muséon», LXXXIX, 1976, 133–178.

sullo sfondo del contrasto tra Bisanzio e la Persia per il controllo dei traffici nel Mar Rosso. Di questo *tréfonds* tardoantico, in cui «mythopoesis recedes into the background and historiography of some sort takes over»²¹, sussistono tracce significative, ad esempio dove si legge (§ 117)²²:

E quei re, Giustino re di Romē e Kālēb re d’Etiopia, s’incontreranno tutti e due a Gerusalemme, i loro patriarchi appronteranno l’eucarestia, si comunicheranno, unificheranno la fede nell’amore, si scambieranno doni e pace e si divideranno la terra dal centro di Gerusalemme, come abbiamo narrato al principio di questo scritto.

L’esplicita dichiarazione di un destino comune ai due sovrani, i re d’Etiopia e di Bisanzio, che si basa sulla pretesa discendenza di entrambi da Salomone e che si manifesterà compiutamente in un profetizzato incontro a Gerusalemme e nella conseguente spartizione della terra, ammantava di elementi escatologici la convergenza delle due corti nella lotta contro il sovrano ḥimyarita, rappresentante degli interessi persiani nella regione, e insieme veicolava quell’immagine positiva degli imperatori di Roma, che per canali diversi sarebbe approdata alle ricche tradizioni medievali²³.

Conclusioni

La valutazione finale dei dati qui raccolti lascia intravedere quali opposte concezioni di Roma e dell’Impero circolassero in età aksumita cristiana. Mentre la *leadership* del Regno era fortemente interessata alla tessitura di buoni rapporti con Bisanzio, in vista del conseguimento di comuni obiettivi politici, alcune comunità cristiane coltivavano attese e speranze di *renovatio*, in cui al primato delle *res sacrae* si associavano l’avversione alle istituzioni civili e l’indifferenza alle esigenze della politica. Dal punto di vista del metodo giova riaffermare che lo studio della storia dell’Etiopia cristiana antica richiede un approccio eminentemente filologico-linguistico e che ogni tentativo di prescindere da questo criterio fondamentale appare alquanto velleitario.

²¹ SHAHĪD, «*Kebra Nagast*», cit., 137.

²² BEZOLD, *Kebra Nagast*, cit., 170.

²³ E. CERULLI, *Gli imperatori Onorio ed Arcadio nella tradizione etiopica*, in *IV Congresso Internazionale di Studi Etiopici* [1972], Roma 1974 (Problemi attuali di scienza e di cultura, 191), 15–54; P. MARRASSINI, *Giustiniano e gli imperatori di Bisanzio nella letteratura etiopica*, in *XXX corso di cultura sull’arte ravennate e bizantina*, Ravenna 1983, 383–389.

Delle versioni etiopiche delle opere di Erma e di Ippolito si conoscono in totale non più di tre manoscritti: due per il *Pastore* e uno per l'*Anticristo*. I tre testimoni hanno in comune il fatto di essere stati vergati all'interno di uno stesso centro monastico del Tigrāy, il convento di Gunda Gundē, nella regione del 'Agāmē. Nella prima metà del XV sec., i monaci di quel cenobio, i *daqiqā Estifānos* o Stefaniti²⁴, si contrapposero al sovrano etiopico e furono al centro di una grave controversia politico-religiosa, con al centro la negazione del banchetto dei giusti sul Monte Sion, ovvero il rifiuto della seconda parusia di Cristo²⁵, e l'avversione al culto della Croce, strumento della morte di Cristo, come nelle polemiche promosse in seno al cristianesimo bizantino tra VIII e XII sec. dai Pauliciani d'Asia minore e dai T'ondrakec'i armeni²⁶. I termini della controversia stefanita attendono ancora una più precisa definizione che prescinda dal linguaggio della polemica religiosa e individui, dietro le ragioni occasionali del conflitto, le motivazioni autentiche di un sanguinoso dissidio. In ogni caso, oggi sappiamo che alla radice dello scontro vi era anche il fatto che la comunità di Gunda Gundē, nel corso dei secoli compresi tra il declino aksumita e la rinascita letteraria del XIII sec., aveva conservato un patrimonio di testi cristiani antichi, quali il *Pastore* e l'*Anticristo*, altrove quasi del tutto caduti nell'oblio²⁷. La lettura di questi testi indirizzava i monaci del convento tigrino verso punti di vista non coincidenti col programma di riforma e di adeguamento della fede e del rituale etiopici alla disciplina ecclesiastica alessandrina, voluto dalle

²⁴ Per un orientamento vd. R. BEYLOT, *Actes des Pères et des Frères de Debra Garzen: introduction et instructions spirituelles et théologiques d'Estifanos*, «Annales d'Éthiopie», XV, 1990, 7–43, e FIACCADORI, *Teofilo Indiano*, cit., XXXVI–XXXVII e 82, con la bibliogr. anteriore.

²⁵ R. BEYLOT, *Le millénarisme article de foi dans l'église éthiopienne*, «Rassegna di Studi Etiopici», XXV, 1971–72, ma 1974, 31–43; cfr. MERID WOLDE AREGAY, *Literary Origins of Ethiopian Millenarianism*, in *Proc. of the 9th Intern. Congr. of Eth. St.* [1988], ed. by A. GROMYKO, 6, Moscow 1988, 161–172.

²⁶ N.G. GARSOĪAN, *The Paulician Heresy. A Study of the Origin and Development of Paulicianism in Armenia and the Eastern Provinces of the Byzantine Empire*, The Hague & Paris 1967, 164–166; EAD., *Byzantine Heresy. A Reinterpretation*, «Dumbarton Oaks Papers», XXV, 1971, 85–113: 99–101; P. LEMERLE, *L'Histoire des Pauliciens d'Asie Mineure d'après les sources grecques*, «Travaux et Mémoires Byzantines», V, 1973, 108–110 e 128–130; FIACCADORI, *Teofilo Indiano*, cit., XXXV–XXXVIII, nota 40.

²⁷ Nel XV sec. una copia del *Pastore* era nella biblioteca del convento eritreo di Dabra Māryām; A. BAUSI, *Su alcuni manoscritti presso comunità monastiche dell'Eritrea*, «Rassegna di Studi Etiopici», XXXVIII, 1994, ma 1996 [1997], 13–69: 36–37.

autorità politico-religiose del tempo. In particolare, le pretese del re Zar'a Yā'qob (1434–68) in materia di rapporti fra clero e sovrano dovevano apparire inaccettabili a monaci nella cui formazione rientrava la lettura del *Pastore* e dell'*Anticristo*²⁸. In pieno Medio Evo, dunque, i sentimenti di Erma e di Ippolito, oscillanti tra sfiducia e avversione nei riguardi dell'Impero universale e di ogni altra forma dell'organizzazione politica e sociale umana, continuavano ad avere lettori e seguaci in un cenobio arroccato fra le aspre montagne dell'altopiano etiopico, dove le idee di due scrittori cristiani vissuti poche generazioni dopo Gesù non avevano mai cessato di essere fonte d'istruzione per monaci in cerca di alternative alle regole del vivere civile.

Summary

The presence of literary works of Roman origin or milieu inside the Christian Aksumite tradition allows us to reconstruct the image of the Empire circulating among the Christians of Aksum. An antagonism between Church and State and a mistrust of any form of political and social organization were the basic concepts that works like the "Shepherd" of Hermas and the "Antichrist" of Hyppolitus transmitted to Ethiopian Christianity, particularly its monastic centres. In contrast to this tendency, a literary trend dating back to the ancient core of the "Kebra nagašt" supported the aspirations of the Aksumite leadership by promoting an image of the Christian Ethiopian king as a hero in the end of the days in keeping with millenarian expectations.

²⁸ P. PIOVANELLI, *Les controverses théologiques sous le roi Zar'a Yā'qob (1434–1468) et la mise en place du monophysisme éthiopien*, in *La controverse religieuse et ses formes*, éd. par A. LE BOULLUEC, Paris 1995 (Patrimoines, religions du Livre), 189–228.