

BOGHOS LEVON ZEKIYAN

(Università Ca' Foscari, Venezia/Pontificio Istituto Orientale, Roma)

L'ESPERIENZA ARMENA DI PREGHIERA
DA NAREKATSI A MECHITAR

**Il problema del rapporto tra la verticalità dell'incontro personale
e la dimensione comunitaria nella *pietas* cristiana**

Scegliere Gregorio di Narek o, nella fonìa originaria, Grigor Narekatsi come punto di partenza, porlo quale punto zero della ricerca nel campo dello scibile armeno, non significa affatto precludere lo sguardo su quanto lo precede nel tempo. Significa semplicemente prendere coscienza del fatto che egli, come è stato autorevolmente affermato, “riassume tutto ciò che lo spirito armeno abbia pensato fin dall'inizio ... tutte le lotte e le angosce, come pure tutte le vittorie e le speranze della sua stirpe”¹. Proprio come lo zero, Narekatsi non è né inizio né fine; egli è la cifra della totalità, del compimento, del salto qualitativo. Non è la singola unità di grandezza, per quanto grande questa possa essere; è il fattore che altera, che rimodula le serie di grandezze, le scale di riferimenti.

Partire dal Santo di Narek – villaggio sul litorale sud-est del lago di Van, che gli diede i natali e per metonimia venne a indicare pure il suo *opus magnum*, il *Matean Oghbergut'ean*, *Il Libro della Lamentazione/della Tragedia* – significa prendere atto del suo ruolo unico nella vertiginosa avventura della spiritualità armena.

La figura di Grigor si staglia però con irripetibile singolarità non solo nell'ambito di una cultura nazionale quale l'armena, dell'esperienza di una Chiesa particolare benché coinvolgente una intera nazione qual è la Chiesa Armena, ma direi, senza alcun'ombra di esitazione, nel raggio d'orizzonte di questa nostra *oicumene* mediterranea, di questa nostra civiltà europeo-semitico-altaica, di questo nostro pianeta in ciò che vi è in esso di umano, di bello, di sublime. Gregorio di Narek è una grandezza unica con quel carisma d'incondizionata peculiarità che fa naufragare ogni analogia, sfugge ogni termine di raffronto, e che si afferma come un tratto tra i più espressivi del genio assoluto dalla Bibbia ad Omero, da Platone ad Agostino, da Dante a Shakespeare, dai Veda al Rumî.

Partendo dal Narekatsi avremmo potuto svolgere il nostro discorso – e spero di poterlo fare in circostanze prossime venture – prendendo quali punti di riferimento delle varie evoluzioni registrate tante figure diverse ed eccelse della Chiesa Armena. Per questa volta ho scelto come figure di rilievo fondamentale, nella prospettiva scelta, due altri giganti della spiritualità armena: il santo *catholicos* Nerses Shnorhali e l'Abate Mechitar di Sebaste, fondatore dell'Ordine monastico che da lui prende il nome. Le motivazioni di tale scelta si sveleranno di per se man mano che avizzeremo nel nostro itinerario. In breve: Shnorhali, poiché si propone come un prototipo sublime della personalizzazione e interiorizzazione del culto liturgico; Mechitar, poiché porge un esempio concreto, e in grandissime proporzioni felice, di come fosse possibile, persino nelle condizioni ecclesiali non favorevoli, anzi spesso avverse della sua epoca, una fusione viva e verace, da una parte, tra gli ideali di comunione ecumenica e di identità teologico-rituale-etnica, entrambi accanitamente perseguiti, e dall'altra tra esigenze di innovazione e di fedeltà alla tradizione.

¹ Kiwrel K'IPAREAN, *Patmut'iwñ hay hin grakanut'ean*, [Storia della letteratura armena antica], San Lazzaro, Venezia 1992, p. 335 (ried. postuma riveduta e ampliata, in base agli appunti lasciati dall'autore, a cura di Nersēs Tēr-Nersēsean e Zulal Gazančean, della prima edizione del 1944).

Il clima spirituale in cui si svolgono la trama e il dramma narekiani è già sostanzialmente delineato, tratteggiato a piene mani sin dal “proemio” e dalle primissime battute del *Matean*; il Libro, per gli armeni, per antonomasia, secondo solo alla Bibbia. Sentiamo come Gregorio vi propone, descrive, definisce l’*opus* spirituale che sta per intraprendere, il cammino d’interiorità che sta per esprimere:

“*componimenti*
di parole utili d’intensa supplica
di consigli di penitenza giovevoli all’anima
di accuse di sé
di regole di contrizione per la vita
d’impegni volontari
di rivelazioni di cose invisibili
di confessioni dei peccati

manifestazioni di segreti
svelamenti di occulti

unguenti forti per le piaghe inguaribili
farmaci efficaci per i mali non apparenti
espedienti di molteplici scansioni per i dolori del rischio

in nome dei bisogni di tutte le nature
stimoli di lacrime
cause di orazione

proferiti
su insistente richiesta
dei padri monaci
e di molti anacoreti”².

Si sente forte, fortissima l’impronta squisitamente personale, l’impatto della parola che è essenzialmente messaggio rivolto da persona a persona, anzi dalla persona di chi compone alle persone accoglitrici dei “componimenti” le quali sono: da una parte Dio, il destinatario, primo e ultimo, della “supplica” e delle “confessioni”, dall’altra i confratelli, “i padri monaci e i molti anacoreti”, ma anche e a pari titolo, come vedremo, gli uomini tutti, destinatari – oltre che, anch’essi, delle “confessioni” – pure dei “consigli”, delle “rivelazioni”, dei “farmaci” ed “espedienti”, e di quanto il Libro proferisce.

In questo proemio Gregorio si propone come uno che compone, qual “compositore” si direbbe. Attività/funzionalità questa ch’egli riprenderà pure, nel memoriale del *Matean*, ampliandola e sviscerandone le varie dimensioni sotto il segno dell’atto parallelo di architettare. Dirà Narekatsi nel suo colofon, di suo proprio pugno: “avendo concepito i momenti, dai plurimi registri, del componimento di questo libro fruttifero, ne ho gettato le fondamenta, li ho strutturati, ordinati, compaginati, rinsaldati, compattati, assemblati, gli ho dato consistenza, li ho esposti”.

² Cit. da *La spiritualità armena. Il libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, traduzione e note di B.L. Zekiyani, Introduzione di B.L. Zekiyani e Cl. Gugerotti, Presentazione di Divo Barsotti, Ed.ni Studium, Roma 1999, p. 156.

Tale autopercezione, come di chi compone e architetta, sta in perfetta sintonia con l'indole, la natura, la strutturazione di tutte quelle parole, suppliche, confessioni, rivelazioni e altro, che costituiscono il *Matean* e ne ordiscono la trama. L'autore, infatti, ne parla sovente nell'analogia di una sinfonia, di un cantico ch'egli modula, compone, suggella, come pure di un edificio che viene innalzato, costruito, ordinato. Vediamo alcuni esempi relativi alla prima immagine. Nella Parola³ III, fortemente impregnata dei timbri di una sorta d'*ouverture* programmatica che caratterizza le Parole iniziali del *Narek*, leggiamo: "a tutte le età piantate sulla terra della stirpe di quanti dotati di ragione / si rivolge il messaggio esemplare della sinfonia di questo nuovo libro di cantici di lamenti" (b); nella Parola XII: "le rinnoverò in un cantico d'implorante gemito, modulato da singhiozzi strazianti" (b); o ancora in quella XX: "Ma proprio qui ho suggellato per me un cantico di lamenti" (b), e così spesso.

Il qualificarsi qual "compositore" presto si spingerà però quasi in secondo piano, e ciò fin dall'esordio vero e proprio dei singoli "componimenti" che sono i 'capitoli', i *ban*, le "parole" del *Narek*, per l'indiscutibile prevalenza di un'altra autoqualifica che scandirà in maniera martellante il travolgente ritmo narekiano: quella di "vegliante". Narekatsi è, per destino congenito e più di tutto, e prima di tutto, colui che vigila, che "veglia", veglia incessantemente, senza posa, senza tregua.

All'inizio del primo *ban* è posto il seguente titolo, quasi un 'introito' che esprime, illustra la natura, l'essenza, l'intima dinamica della "parola":

I xoroc' srti xōsk' and Astucoy

"Dal profondo del cuore colloquio con Dio".

Tale titolo, pur restando sostanzialmente identico, è così ampliato in quasi tutti i *ban* successivi⁴:

³ I 'capitoli' del *Narek*, di dimensioni molto varie, sono chiamati dall'autore *ban*, termine che corrisponde al greco *logos* e che ne esprime tutte le sfumature. In mancanza di meglio, l'ho resa nella mia traduzione con 'parola' restituendo a questo termine, spesso spolpato nelle lingue moderne e per il quale la teologia contemporanea ha profuso lodevoli sforzi di rivalutazione e riabilitazione, la ricchezza della sua primigenia comprensione semantica.

⁴ Fanno eccezione il *ban* LXXV di carattere dottrinale e i *ban*, di tenore simile, sulla Simandra (XCII) e sul Santo *Miwron* (XCIII), il Crisma, che portano sottotitoli alquanto diversi. Questi, insieme ad alcuni altri *ban* di minor afflato poetico, furono supposti da diversi critici appartenere alla penna del fratello di Grigor, la cui collaborazione al *Matean* è da lui espressamente menzionata ed elogiata.

I *ban* sono a loro volta suddivisi in varie sezioni o, meglio, in *paragrafi* di numero e di lunghezza disuguali, semplicemente numerati all'interno di ciascun *ban* senza una denominazione o sottotitoli particolari. Benché il loro numero vari talora in alcuni manoscritti, essi sono complessivamente, secondo la tradizione prevalente, in numero di 365, pari ai giorni dell'anno. Non si è certi sull'attribuzione di queste ulteriori suddivisioni, se siano dovute al poeta stesso o a qualche compilatore posteriore. L'intenzione di chi le ha fatte, era con ogni probabilità quella di far corrispondere ognuna di esse ad un giorno dell'anno. Pochi paragrafi sono preceduti da un sottotitolo o rubrica esplicativa (ad es. XII, c; XXXIV, b, c); questi ultimi, con ogni probabilità, sono dovuti agli scribi o commentatori.

Purtroppo, la recente edizione critica di Yerevan ha maggiorato il numero dei paragrafi, per cui è venuta meno non solo la corrispondenza con le edizioni precedenti, rendendone difficile la consultazione poiché non è indicata la corrispettiva numerazione anteriore, ma anche quella simbolica coi giorni dell'anno. E' vero, le ulteriori suddivisioni, introdotte dagli editori di Yerevan, esprimono spesso delle reali articolazioni del testo, ma queste sarebbero state meglio evidenziate, a nostro parere, da una numerazione subalterna, senza toccare quella tradizionale dei paragrafi e indicando, in ogni caso, le corrispondenze dei paragrafi della nuova suddivisione con quella tradizionale.

*Verstin yaweluac krkin hecut'ean norin hskoli
ar' noyn alers malt'anac' bani,
i xoroc' srti xōsk' and Astucoy*

“Replica accresciuta di ripetuto singhiozzo del medesimo vegliante per l'identica supplica della parola implorante, dal profondo del cuore colloquio con Dio”.

“Veglia”/“vigilia” è l'atteggiamento fondamentale dell'*homo narekianus* dinanzi a Dio. Fondamentale poiché in qualche modo denota l'atteggiamento ontico dell'uomo che è la base su cui s'innestano gli atteggiamenti, per così dire, 'etico-ascetici' di “singhiozzo”, di “parola implorante”, di “colloquio”.

Ma cosa significano, per Narekatsi, “vegliante”/*hskol*, “vegliare”/*hskel*, “veglia”/*hskumn*? Potrà sembrare, di primo acchito, forse sorprendente che un concetto così forte, così primario, compaia quasi unicamente nel ritornello iniziale delle Parole del *Narek*. Infatti, uno dei rari passi in cui esso ricompare con altrettanto rilievo sono i celebri versi del *ban LXXII* dove Gregorio fa richiamo all'etimologia del proprio nome, significante in greco “desto, sveglio, vigile” quale maggior ragione per rincalzare il biasimo e l'accusa di se stesso:

*“Sveglio” fui chiamato al fonte
ma ho dormito il sonno della morte,
di “Vegliante” mi diedero il nome nel giorno della Redenzione
ma alla vigilanza ho turato gli occhi. (b)**

La “veglia” appare, in questo contesto, quasi sinonimo di “essere sveglio”, con la tipica connotazione, in più, delle sfumature semantiche dell'essere desti, attenti, sobri, all'erta, ecc.⁵. La “veglia” è quindi la coscienza che l'uomo ha, e in particolar modo l'uomo cristiano, di essere, di stare, in continuazione, dinanzi a e sotto gli occhi del suo Dio e del suo Redentore che è, per essenza, il “Veggente”, il sommo e l'unico veggente di tutto. Il primo grido infatti che sgorga dal *Narek* sale verso Chi è espressamente confessato di essere il “Veggente dei segreti”:

*Voce di gemiti di singhiozzi di pianti, di grida del cuore
innalzo a Te, a Te Veggente dei segreti (I, a).*

La dimensione ontica di tale atteggiamento di “vegliante” di fronte al sommo “Veggente” è sottolineata in maniera assai emblematica dalla relazione che Grigor pone tra il suo proprio nome, connotante il suo proprio essere secondo la concezione biblica, e la sua missione, il suo destino di uomo, di cristiano. Tale concezione sopravvivrà nel mondo cristiano e nella Chiesa, soprattutto nella tradizione clericale e monastica. Non va dimenticato che la Parola LXXII s'indirizza ai monaci. Ma ciò che è ancora più importante da rilevare, è che quanto Gregorio dice di sé – quindi, quanto è detto anche in relazione al proprio nome – vale di tutti gli uomini, dell'umanità intera come tale. La ragione profonda ne è l'acuta, drammatica, smagliante consapevolezza ch'egli ha di essere solidale con tutti gli uomini, a partire dal primo uomo, Adamo, sino all'ultimo dei suoi figli, nel bene e nel male. Lo afferma a varie riprese, ma in modo inequivocabile e tagliente in quella stessa Parola LXXII di cui stiamo parlando:

* Con un lieve ritocco rispetto alla versione pubblicata.

⁵ Ho preferito “vegliante” a “vigilante”, appunto per la sua più espressa ambivalenza nel connotare sia l'essere sveglio che l'essere vigile.

*Infatti, io stesso che vi ho offerto la pochezza di questo frutto particolare
porgendo volentieri di me stesso la testimonianza del biasimo
delle decine di migliaia di accuse di peccati inguaribili
cominciando dal padre degli inizi fino al termine delle sue generazioni,
con volontario impegno
ho affermato, ho posto me stesso come debitore di tutti quei mali. (a)*

L'atteggiamento ontico di "vegliante", allorché si carica della corrispettiva dimensione etico-ascetica del singhiozzo, della supplica, della compunzione⁶, sfocia nella trasformazione mistica – inebriante e bruciante, beante e consumante ad un tempo – di quella stessa coscienza che ora diviene continua "memoria di Chi Vivifica", e insaziabile "anelito dello Sposo":

*Non tanto infatti dal nodo della speranza, quanto dal vincolo dell'amore sono tratto,
non dei doni, ma del Donatore ho eterna nostalgia;
non la gloria mi sollecita, ma il Glorioso desidero baciare;
non la brama della vita, ma la memoria di Chi vivifica, m'incenerisce sempre;
non per la cupidigia dei godimenti gemo, ma per la voglia di Chi li prepara erompe
il singhiozzo dai miei reni;
non il riposo anelo, ma il volto imploro di Chi dona il riposo;
non per il banchetto nuziale, ma nell'anelito dello Sposo mi consumo. (XII, a)⁷*

Queste considerazioni ci possono aiutare a capire, perché il concetto di "veglia", così fondamentale, venga scandito proprio nell'*incipit* delle Parole per essere richiamato, in un contesto particolarmente solenne – per la dedica, appunto, ai monaci confratelli, menzionati sin dall'inizio –, proprio in funzione del nome del Vegliante.

Dal microcosmo interiore al macrocosmo umano: la dimensione liturgica del Narek

Abbiamo iniziato le nostre riflessioni col rilevare l'accento fortemente personale e personalistico del Proemio che apre il *Narek*. Ma l'analisi progressiva dei contenuti presi in considerazione, sulla scia di quelle stesse riflessioni, ci ha spalancato dinanzi agli occhi il paesaggio dell'intero universo umano, dall'Eden all'Apocalisse. Più Narekatsi si sprofonda nella propria interiorità, più gli si aprono gli orizzonti sconfinati del genere e della storia umana. Ciò è ovviamente di norma. Che il microcosmo della propria interiorità sia una guida eccellente e privilegiata verso il macrocosmo umano, non può essere messo in questione ed è illustrato da numerosi e chiari esempi storici, altamente istruttivi.

Ma vi è in Narekatsi qualcosa di molto specifico. In lui, infatti, la percezione della famiglia umana nella reciproca solidarietà, sia in quella luminosa della comunione dei santi, sia in quella fosca della comunanza nel peccato, assume una *dimensione liturgica*. In virtù di quella percezione, il gemito di Narekatsi e il suo grido di lode diventano un atto liturgico, anzi s'innestano con tonalità e accenti propri sul tronco comune della liturgia ecclesiale arricchendola della propria singolarità. Come ben rileva Claudio Gugerotti, vi è nel *Narek* un passo che spinge al massimo concepibile

⁶ Su questa tematica nel Narekatsi e il suo rapporto con la "parola" e la "parola-lamento", si veda Cl. GUGEROTTI, "La parola-lamento e Gregorio di Narek", in *La spiritualità armena*, cit. *supra* n. 2, pp. 103-135.

⁷ Ho ritoccato lievemente la traduzione che avevo dato in *La spiritualità armena*, p. 207.

questa amplificazione liturgica dell'abbraccio cosmico del cantico del Vegliante che già s'inoltra nella prospettiva eterna della Liturgia celeste. Lo troviamo verso la fine del Libro, nella Parola LXXXVIII:

*Ed ora, ricevi questo tessuto di parole di gemiti struggenti,
e odora questo dono di parola, di sacrificio incruento, o Re dei cieli.
Benedici e santifica i caratteri di questo libro di lamentazione,
e scrivilo impresso come monumento eterno fra i ministeri di quanti Ti sono graditi.
Stia esso davanti a Te per sempre, senza sosta sia ricordato al tuo udire,
comunichi attraverso le labbra dei tuoi eletti e parli per la bocca dei tuoi angeli.
Si estenda innanzi al tuo trono e sia offerto nell'atrio della tua santità,
sia incenso fragrante nel tempio del tuo nome ed esali sull'altare della tua gloria.
Sia conservato nel tuo tesoro e sia accumulato nei tuoi possessi,
sia narrato all'orecchio delle nazioni e proclamato all'ascolto dei popoli.
Sia effigiato alle porte degli intelletti e impresso sulle soglie dei sensi,
narri, come un vivente, le mie confessate iniquità.
E sebbene mi tocchi la fine come mortale,
per la perpetua durata della parola di questo libro sia io scritto vivente. (b)⁸*

Tale intreccio, del tutto singolare, di una voce umana dagli accenti drammaticamente personali con la voce corale della Chiesa – comunità pellegrina in questo mondo, e tribolante e penitente a causa del peccato, e comunione dei santi ad un tempo –, si presenta, nel caso specifico, con una caratteristica che gli conferisce una ulteriore consistenza. Infatti nel *Narek*, detto intreccio non emerge solo dalla parte dell'autore, per la particolare configurazione della sua coscienza e consapevolezza di uomo e di cristiano, e per l'impostazione ch'egli imprime alla sua opera; esso è al tempo stesso il risultato dell'accoglienza, questa pure assai singolare, di cui per un intero millennio il *Narek* godette tra il popolo armeno. E' un dato di fatto che dopo i Salmi, *Narek* fu il libro più letto, ma soprattutto più amato e venerato, più memorizzato, dagli armeni – persino dalle persone semplici e incolte – che, nel ritmo travolgente dei suoi versi, nonostante la grave difficoltà a penetrarne i significati, percepivano qualcosa di sublime, un riflesso del proprio essere, un potere taumaturgico contro ogni male e calamità. Questo fatto, raro, rarissimo nella storia delle letterature, ne dimostra la grandezza forse meglio di qualsiasi altro discorso, in termini meramente estetici, come giustamente rilevava Luc-André Marcel, uno dei migliori interpreti e maggiori appassionati, tra i critici letterari del Novecento, della poesia del Santo⁹. Perciò, non sarebbe esagerato dire che ogni lettura, ogni recita, ogni tentativo e sforzo di sintonizzazione con i sospiri e i gemiti del Vegliante ha costituito, per un irresistibile dinamismo interno, un atto di liturgia corale, anche se non visibile o udibile come tale, nella vita, nella pietà, nella testimonianza di fede del popolo armeno.

⁸ *Ibid.*, pp. 120-121, traduzione riprodotta con qualche minimo ritocco.

⁹ Cfr. Luc-André Marcel, nella prefazione alle sue vibranti versioni dal Narekatsi: *Grégoire de Narek et l'ancienne poésie arménienne*, présentés et traduits par Luc-André MARCEL, Éditions des Cahiers du Sud, Paris 1953, p. 20: “*son œuvre, en cela peut-être unique au monde, fut une entité magique à l'usage de tout un peuple pendant plus de neuf siècles. Événement qui prouve mieux son excellence que ne le ferait une démonstration dans l'ordre de l'esthétique*” (la sua opera, forse unica al mondo da questo punto di vista, è stata, per più di nove secoli, un'entità magica messa a disposizione di un intero popolo. Questo fatto offre una prova più convincente della sua eccellenza che non una dimostrazione di ordine estetico). Alcuni dei brani tradotti e presentati in questo volume erano stati precedentemente pubblicati nella rivista “Cahiers du Sud”, 299 (1950) e 309 (1951).

Quanto appena detto, significa che il *Matean*, il “colloquio” *de profundis* del Narekatsi, non è semplicemente il “componimento”, la preghiera personale di un santo, inserita nella Liturgia, divenuta quindi, di conseguenza, orazione liturgica, per quanto sublime questa possa essere e grande il suo autore. Per farne solo due esempi, dagli ambiti rispettivamente occidentale e orientale, pensiamo all’*Adoro Te devote* dell’Aquinata oppure alla stupenda preghiera “Nessuno è degno di quanti incatenati dalle concupiscenze e voluttà carnali”, d’impronta assai personale, attribuita a San Basilio, che nei riti bizantino e armeno, accompagna il “Grande Ingresso” e, più precisamente, il “Canto d’entrata”, l’inno *cherubikon* dei bizantini, la *srbasac ‘ut ‘iwn* degli armeni.

Il *Narek* invece è, per intero, esso stesso una liturgia, non perché alcuni dei suoi *ban* siano stati inseriti nella Liturgia armena del Sacrificio e delle Ore e in alcuni riti sacramentali. Ma per il fatto, anzitutto e fondamentalmente, ch’esso è il gemito, la confessione, l’anelito e la lode corale del popolo armeno che l’ha accolto, l’ha sentito e vissuto come tale; per il fatto di quella obiettivazione, di quella *scrittura impressa* “come monumento eterno fra i ministeri di quanti Ti sono graditi”, che abbiamo sentita evocata da Gregorio medesimo e che il suo popolo, la sua gente, la sua Chiesa, comunità e comunione di fedeli, ha pienamente confermata, assimilata, suggellata. Qui sta, credo, la radice più profonda, almeno sul piano della spiritualità, dell’unicità irripetibile del *Narek*.

Aggiungiamo inoltre che la struttura di fondo ‘scenica’, ad un tempo dialogica e ‘tragica’ del *Narek*, forma ed espressione perfettamente adeguate della sua trama, contribuisce ad orchestrarlo come una liturgia corale, a porne icasticamente in risalto la dimensione liturgica. Tale intreccio tra la trama concettuale e l’ordito testuale del *Narek* costituisce un punto cardine per una intelligenza più comprensiva, più polimorfa dell’intero discorso concettuale-teologico-spirituale del *Narek* meriterebbe tutta una trattazione a sé che, purtroppo, non possiamo intraprendere in questa sede.

Vi è di più: la stessa struttura di base sottesa al componimento stilistico e allo sviluppo tematico all’interno delle singole parole sembra ispirarsi sostanzialmente ad un modello di orazione liturgica. Pure questo aspetto che non possiamo approfondire in questa sede, è di un’importanza primaria per una intelligenza migliore della struttura compositiva del *Matean*, dell’intero testo.

Il singolo credente e il corpo ecclesiale nella visione armena

Penso che ciò rappresenti pure uno dei contributi più originali e più consistenti della Chiesa armena alla comune spiritualità cristiana: il senso, più che comunitario, direi propriamente liturgico della preghiera personale. Concetto questo che trova il suo radicamento e la sua giustificazione teologici nella comune solidarietà umana nel peccato del mondo, quindi nel mistero della Redenzione, nell’economia soterica cristiana. La dimensione verticale, a tu per tu, della preghiera, del gemito, del sospiro personale, s’intreccia per sua interna dinamica, senza affatto perdere la propria verticalità travolgente, con la dimensione orizzontale del culto liturgico, dell’atto comunitario per eccellenza. Tale intreccio e trasformazione diventano a loro volta un fattore di un’efficacia privilegiata a causa della trasformazione, nel senso inverso, dell’atto e della preghiera liturgici in preghiera personale.

Non è un segreto che nelle Chiese Orientali manchino le cosiddette pratiche e preghiere devozionali, quali il rosario, la Via Crucis, la Benedizione col Santissimo ecc. La spiegazione storica di questo fatto è abbastanza semplice: quelle preghiere e pratiche sorgono in Occidente di pari passo all’affievolimento tra le masse dei credenti del senso liturgico, alla progressiva perdita, da parte del popolo, della percezione e consapevolezza della celebrazione liturgica quale nutrimento per la propria vita spirituale. Tra i fattori che abbiano maggiormente condizionato tale evoluzione, occupa senza dubbio un posto di rilievo il distacco dal latino che segnarono in Occidente i parlari vernacolari, molto più reciso e profondo in confronto alle trasformazioni delle lingue cristiane orientali, nel basso Medioevo, rispetto a quelle dei testi liturgici. In Oriente la Liturgia ha continuato ancora per molti secoli ad alimentare la pietà, la vita interiore dei fedeli, benché si debba riconoscere onestamente che, negli ultimi tempi, forse ormai da quasi un secolo, tale situazione,

anche in Oriente, è in sensibile, talora rapida e allarmante regressione.

Nel mondo armeno una delle figure che più decisamente contribuì alla personalizzazione e interiorizzazione della preghiera liturgica è stato il santo catholicos Nerses Shnorhali (Nersēs Šnorhali, 1102-1173, catholicos dal 1165), emulato dal congiunto più giovane, il pronipote in linea obliqua, il santo Nerses di Lambron (Lambronac‘i/Lambronatsi), vescovo di Tarso (1152-1198)¹⁰.

¹⁰ Monaco, quindi vescovo di Tarso in Cilicia (per cui ebbe il soprannome di “secondo Paolo”), grande oratore, profondo teologo con particolare sensibilità liturgico-mistagogica, mistico ed esegeta. Si veda: Claudio GUGEROTTI, *L'interazione dei ruoli in una celebrazione come mistagogia. Il pensiero di Nersēs Lambronac‘i nella "Spiegazione del Sacrificio"*, (Caro Salutis Cardo, 8), Ed.ni Messaggero, Padova 1991; M. ASHJIAN, *St. Nerses of Lambron, Champion of the Church Universal*, The Armenian Prelacy, New York 1993; B.L. ZEKIYAN (a cura di), NERSES DI LAMBRON, *Il primato della carità. Discorso Sinodale, Atenabanut‘iwn*, Introduzione e note a cura di B. L. Zekiyān, traduzione a cura di B.L. Zekiyān e Valerio Lazzarini, Ed.ni Qiqajon, Bose 1996.

Tra i molteplici meriti di Shnorhali e di Lambronatsi, quali pastori, teologi, oratori, esegeti, ecc., vorrei menzionare qui in particolare il loro afflato ecumenico, rarissimo a quei livelli, con quella densità e originalità d'intuiti e di profondità teologica nell'intera storia della cristianità, che ne fa veri antesignani del movimento ecumenico moderno. Direi persino che quest'ultimo, su qualche punto particolare, non li ha ancora forse neppure raggiunti, per quanto concerne in specie certi principi “metodologici” espressamente enunciati da Shnorhali. Cfr. B.L. ZEKIYAN, “Un dialogue oecuménique au XII^e siècle: les pourparlers entre le catholicos St Nersēs Šnorhali et le légat impérial Théorianos en vue de l'union des Églises arménienne et byzantine”, in *Actes du XV^e Congrès International d'Études byzantines - Athènes, Sept.1976*, IV, *Histoire, Communications*, Athènes 1980, p. 420-441; “Les relations arméno-byzantines après la mort de St Nersēs Šnorhali”, in *XVI. Internationaler Byzantinistenkongress. Akten*, II/4: *Jahrbuch der österreichischen Byzantinistik*, 32/4 (1981), pp. 331-337; “The Armenian Community of Philippopolis and the Bishop Ioannes Atmanos Imperial Legate to Cilicia”, in *Between the Danube and the Caucasus. Oriental Sources on the History of the Peoples of Central and South-Eastern Europe*, ed. by G. Kara, Budapest 1987, p. 363-373; “Nersēs de Lambron” e “Nersēs Shnorhali”, in *Dictionnaire de Spiritualité*, XI, Paris, 1981, col. 122-134, 134-150; “Les disputes religieuses du XIV^e siècle, prélude des divisions et du statut ecclésiologiques postérieurs de l'Église Arménienne”, in *Actes du Colloque «Les Lusignan et l'Outre Mer». Poitiers-Lusignan, 20-24 Octobre 1993*, Programme com'science, Conseil Régional Poitou-Charentes, [w.d.], pp. p. 314-315, n. 21; “Agli apici della teologia cristiana: la sintesi ecumenica nella Cilicia armena”, in *Roma-Armenia*, [Catalogo della Mostra omonima], Salone Sistino, Biblioteca Apostolica Vaticana, 25 marzo-16 luglio 1999, a cura di Claude Mutafian, pp. 122-125 – lo stesso in francese nella versione francese del Catalogo, ibid., pp. 125-125. V. anche: Paolo ANANIAN, “Narsete IV Klayetzi”, in *Biblioteca Sanctorum*, IX, Rome, 1967, col. 750-753; Ernst SUTTNER, “Eine «Ökumenische Bewegung» im 12. Jahrhundert und ihr bedeutendster Theologe, der armenische Katholikos Nerses Schnorhali”, in *Kleronomia*, t. 7, fasc. 1, 1975, p. 87-97; Hrant KHATCHADOURIAN, “The Christology of St. Nerses Shnorhali in Dialogue with Byzantium”, in *Miscellanea Francescana*, 78 (1978), p. 413-434.

¹¹ Su Elišē e sulle varie problematiche inerenti alla sua personalità, epoca, autenticità di opere, unitarietà del “*corpus elisaeorum*”, e per le rispettive indicazioni bibliografiche, cfr. B.L. ZEKIYAN, “Quelques observations critiques sur le «Corpus Elisaeorum»”, in *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visif to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness KAREKIN I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians*, December 12, 1996, ed. by Robert F. Taft, S.J., (Orientalia Christiana Analecta, 254), Pontif. Ist. Orientale, Roma 1997, pp. 71-123.

Su questi aspetti ‘intensi’ della storiografia armena, oltre le opere citate nella n. 3, si vedano in part. Robert W. Thomson, “The Maccabees in Early Armenian Historiography”, in *The Journal of Theological Studies*, n.s., vol. XXVI, part 2, 1975, pp. 329-341; ID., *Introduction a ELIŠĒ, History of Vardan and the Armenian War*, (Harvard Armenian Texts and Studies, 5), Translation and Commentary by R.W. Thomson, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA/London 1982, pp. 1-53; Cl. GUGEROTTI, *Introduzione a Sebeos, Storia*, traduzione dall'armeno, introduzione e note di C. Gugerotti, (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università ... degli Studi di Venezia, 4), Ed.ce Mazziana, Verona 1990, pp. 7-33; ID., *L'invenzione dell'alfabeto in Armenia: Teologia della storia nella Vita di Maštoc‘ di Koriwn*, in *La*

Ma prima di parlarne brevemente, vorrei fare un ulteriore passo nell'approfondimento della tradizione armena nel segno della più intima correlazione tra liturgia e preghiera personale.

L'ecclesiologia di Elišē, preludio alla cosmoteoresi soterica di Narekatsi

Elišē, uno dei maggiori scrittori, storici e teologi della fase iniziale della letteratura

traduzione dei testi religiosi, a c. di Claudio Moreschini e Giovanni Menestrina, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 101-126.

¹² Verso la metà del V secolo la pressione politica della Persia sasanide sull'Armenia raggiunse il culmine. Jazdegerd II (439-457) pensò di poter realizzare più speditamente il progetto di totale dominio sull'Armenia attraverso una politica di assimilazione etno-religiosa, implicante quindi la conversione dell'Armenia al mazdeismo. Gli Armeni, esaurito ogni tentativo di dissuasione nei confronti del re sasanide, anche con la proposta di riconoscerne la sovranità pur di restare liberi nella propria coscienza e religione e nelle proprie "patrie consuetudini", si trovarono costretti, nella primavera del 451, ad affrontare con le armi l'esercito persiano, seppure consapevoli della sua netta superiorità militare. La battaglia durò solo un giorno, ma l'eroica resistenza di un intero popolo, che proseguì poi quasi per un trentennio, riuscì a bloccare l'avanzata dell'invasore e a sancire, soprattutto, al momento della conclusione della pace nel 485, la piena dignità di popolo e libertà di coscienza, nonostante la limitata sovranità politica. Sulla battaglia di Awarayr e l'epoca storica, cfr. R. GROUSSET, *Histoire de l'Arménie des origines jusqu'à 1071*, Paris 1947, pp.187-232; B.L. ZEKIYAN, "Il popolo armeno: richiami storici", in AA. VV., *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 51-52 (il libro è uscito in edizioni simultanee in inglese: New York Rizzoli, francese: Payot, tedesco: Belser Verlag). E' da sottolineare che la guerra dei Varanank' non fu affatto una guerra religiosa, almeno da parte armena, nel senso consueto di questo termine, in quanto gli armeni non intendevano assolutamente imporre ai persiani alcunché della religione cristiana.

Sull'impatto di questo evento nella formazione della coscienza cristiana dell'Armenia mi permetterei riferirmi in particolare ai miei seguenti studi precedenti: "Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di «frontiera» martyria ed apertura all'oikumene", in *Orientalia Christiana Periodica*, 61 (1995), pp. 333-365; "Un singolare itinerario di spiritualità dalla frontiera all'oikumene. Riflessioni sulla spiritualità armena", in *Chiese cristiane d'Oriente*, N° 4, dic. 1995, di *Religioni e Sette del Mondo*, Rivista trimestrale di cultura religiosa, I (1996), pp. 37-69; "L'Armenia tra Bisanzio e l'Iran dei Sasanidi e momenti della fondazione dell'ideologia dell'Armenia cristiana (secc. V-VII). Preliminari per una sintesi", in *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, ed. by Hans-Jürgen Feulner, Elena Velkovska, and Robert F. Taft, S.J., (OCA, 260), P.I.O., Roma 2000, pp. 717-744.

¹³ Per approfondimenti, cfr. B.L. ZEKIYAN, "Elišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church", in *East of Byzantium: Armenia and Syria in the Formative Period. Dumbarton Oaks Symposium 1980*, Nina G. Garsoian, Thomas F. Mathews and Robert W. Thomson Ed.s, Dumbarton Oaks Center for Byzantine Studies, Washington D.C., 1980, pp. 187-197.

¹⁴ ELIŠĚ VARDAPET, *Matenagrut'iwk*, [Opere], San Lazzaro, Venezia 1859, VII, 97. Le pagine dei riferimenti successivi al testo eliseano invieranno a questa *editio princeps*.

¹⁵ III, 51.

¹⁶ II, 35-36.

¹⁷ III, 46.

¹⁸ VII, 97.

armena¹¹, autore tra l'altro della storia della guerra dei Vardanank' (*Patmut'awn Vardanay ew Hayoc' paterazmin* [Storia di Vardan e della Guerra degli Armeni]), sviluppa in quest'opera una teologia della storia particolarmente originale e profonda, solcando la scia della storiografia armena posteriore¹². Tale teologia è centrata sulla Chiesa; sulla Chiesa percepita fondamentalmente come Alleanza, l'Alleanza di Dio incarnata nella storia¹³. Ora in questa ecclesiologia l'edificio della chiesa, la chiesa quale luogo materiale d'incontro, di raduno, di culto dei fedeli assume un'importanza di primo piano quale riflesso, segno, simbolo della Chiesa spirituale nel senso più pregnante dei rispettivi termini. La distruzione delle chiese progettata dal re sasanide Jazdegerg II, che porterà alla battaglia di Avarayr (Awarayr) del 451, genera nei fedeli armeni un'afflizione sconfinata: "Essi tutti sopportavano con grande pazienza le innumeri sofferenze per la speranza che avevano in Dio e, supplici, questo solo chiedevano a Dio: di non vedere coi propri occhi la distruzione delle sante chiese"¹⁴. Ricorrono sovente espressioni fortissime di parallelismo tra l'edificio materiale e la Chiesa spirituale. "Siamo pronti a soffrire persecuzione, morte e ogni sorta di violenza e di afflizioni per le nostre sante chiese le quali i nostri avi ci hanno affidate per la grazia dell'Avvento di nostro Signore Gesù Cristo e per cui siamo rinati ... Riconosciamo infatti ... nostra madre la Chiesa Apostolica Cattolica"¹⁵. Queste parole sono tanto più significative in quanto le chiese affidate dagli avi sono viste come la porta e il pegno della grazia del Signore.

Un passo ancora più incalzante in tal senso è il seguente: "Non più, o Re, non parlarcene più. Non è infatti la Chiesa una costruzione umana, né dono del sole, che tu confusamente ritieni di essere dio. ... Le chiese non sono elargizioni di re, né artefatti di genio, né invenzione di saggi, né la razzia di bravura di truppe, e nemmeno una vana illusione di demoni ... Esse sono, al contrario, la grazia di Dio il Grande, offerta non ad una sola persona tra gli uomini, bensì a tutte le stirpi di quanti dotati di ragione, destinate ad abitare sotto il sole. Le sue fondamenta sono poste sulla roccia salda. Non la possono rimuovere gli inferi, né i superni farla vacillare. E ciò che né cielo né terra possono far tremare, nessuno si arroghi degli uomini di poterlo sconfiggere"¹⁶. Anche in questo passo è impressionante il passaggio funzionale dalla Chiesa spirituale a quella materiale e viceversa, così come il passaggio dalle chiese al plurale alla Chiesa al singolare.

E' una percezione questa, del rapporto così intimo e profondo tra la Chiesa col maiuscolo e il luogo fisico dov'essa si raduna, l'edificio di culto, fortemente radicata a tutt'oggi nella coscienza armena cristiana. Infatti, la fabbrica ecclesiale, la necessità di costruire nuove chiese sono viste non solo nel segno di urgenze pastorali, culturali, comunitarie, ma anche e anzitutto nel segno di offrire

¹⁹ Rinvio agli articoli in cui più ampiamente ho trattato della questione: *Ēndkovkasean taracašrjanin mēj k'ristonēakan nermšakut'aynac'man haykakan bnordā. Naxatarrer azgayin ink'nut'ean astuacabanut'ean*, [The Armenian Model of Christian Inculturation in the Subcaucasion area. Preliminaries for a Theology of Ethnos], *Hask Hayagitakan Taregirk*, N.S., IX (1997-2001), pp. 53-69; "Die Christianisierung und die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Incarnation, besonders im subkaukasischen Gebiet", in *Die Christianisierung des Kaukasus/The Christianisation of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania). Referate des Internationalen Symposions (Wien, 9.-12. Dezember 1999)*, herg. von Werner SEIBT, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 2002, pp. 189-198; "Das Ethnos und die christliche Heilsordnung. Überlegungen aufgrund der armenischen Erfahrung für eine Theologie des Ethnos", in corso di stampa negli Atti della "Weltkonferenz Armenien 2000. Halle (Salle)"; "I processi di cristianizzazione e di alfabetizzazione dell'Armenia in funzione di «modelli». Verso una teologia dell'etnia e della «Chiesa etnica»", in corso di stampa nei "Proceedings of the Symposium in Honor of H.H. Garegin II at the Pontifical Oriental Institute", tenutosi nel 2000.

un simbolo tangibile della propria fede cristiana, di erigere un monumento di fede degno del Signore e del suo dono immenso. Tale concetto veniva ribadito di recente da S.S. Garegin II, Catholicos di tutti gli Armeni, in occasione dell'inaugurazione di nuova campagna di costruzione di nuove chiese nelle regioni meno pervie d'Armenia. In fondo, bisogna ammettere che è stata la stessa filosofia a sostenere la costruzione della nuova cattedrale di Yerevan, per quanto il risultato che ne derivò – ci sia permesso di dirlo senza falsi pudori - sia criticabile quasi da ogni punto di vista: dell'estetica, della progettazione, della funzionalità, dell'acustica, delle proporzioni esterne ed interne e così via. Purtroppo il raffronto, a quasi mille anni di distanza nel tempo, con l'antica cattedrale di Ani, oggi in stato di semidistruzione - mentre non sembra lontano il giorno della sua quasi totale scomparsa -, dovrebbe essere istruttivo per noi armeni tutti e oggetto di seria meditazione per capire a quale punto si trovi oggi la nostra percezione e il nostro senso del sacro in genere, del mistero cristiano in specie. Il calo di livello – mi pare, incontestabile – della nuova cattedrale è certamente un sintomo, che deve preoccupare, della profonda crisi in cui versa oggi la religiosità armena. Non accorgersene, sarebbe sì la vera tragedia.

Veniamo ora al punto che c'interessa direttamente, e maggiormente, in merito al nostro tema e che potremo valutare ancor meglio alla luce di quanto detto sul parallelismo funzionale e simbolico tra Chiesa spirituale e edificio materiale. Allorché il Re sasanide riesce a far chiudere e sigillare le chiese, i fedeli non si danno lo stesso per vinti. Dice infatti lo storico: “essi fecero di ogni casa una chiesa e celebrarono il proprio culto dappertutto. Ognuno di essi considerava la propria persona come un *martirion* e tutti erano convinti che un tempio fatto di carne umana era meglio di uno fatto di terra”¹⁷. E altrove, con tratti ancora più incisivi: “I salmi erano i canti ch'essi sussurravano e la lettura delle Sacre Scritture era la loro perfetta letizia. Ogni persona era una chiesa in se stessa ed era pure lui il sacerdote. I loro corpi erano i sacri altari, e le loro anime le degne offerte”¹⁸. In questi passi non solo il parallelismo simbolico-funzionale tra la Chiesa spirituale e quella materiale raggiunge il culmine, ma viene peraltro superato in una visione globale della realtà ecclesiale, nella fusa totalità dei suoi vari aspetti e dimensioni. Per cui tra il singolo cristiano e la totalità della Chiesa non vi è meramente un rapporto come fra la parte e il tutto, ma la parte è in qualche modo il tutto, partecipa della totalità del tutto. In virtù appunto della fede e della grazia salvifica trasformante, la quale fede e grazia non sono a misura d'uomo, non sono opera dell'uomo, ma sono l'opera di Dio, frutto della sua infinita saggezza e dono della munifica sua liberalità.

Tale visione eliseana del singolo fedele che in sé incarna la Chiesa, che è ad un tempo, nella propria corporeità, e Chiesa e sacerdote, e offerta e altare, è il grande preludio alla visione narekiana che spinge l'orizzonte più oltre ancora: da una parte, del singolo uomo quale complice di tutto e di tutti, nel bene e nel male, nella grazia e nel peccato, “dal padre degli inizi fino al termine delle sue generazioni”, quale epicentro della storia, quale punto d'incrocio tra Creazione e Apocalisse, e d'altra parte del singolo fedele quale liturgo per la Chiesa e nelle veci della Chiesa, *in persona* – si direbbe – *Ecclesiae*.

Vorrei però, a questo punto, richiamare in modo particolare l'attenzione sul fatto – per quanto ciò sia stato già additato e risulti evidente dall'intero contesto e discorso – che l'espressione “spinge oltre”, non va affatto intesa nel senso di un ulteriore passo in senso quasi ‘quantitativo’, come di un ulteriore ampliamento concettuale, ma sostanzialmente nella medesima direzione. Con Narekatsi abbiamo quasi sempre un salto qualitativo. Difatti egli integra la visione ecclesiale eliseana nella prospettiva universale del mistero del peccato e della Redenzione, dell'origine e dell'*eschaton*.

Ma il fattore essenziale, e forse al tempo stesso quello più radicale, del perché e come nel Narekatsi tale salto qualitativo sia la norma, sta in quell'*unicum* assoluto, per cui tutto ciò che attraversa la trama del *Narek* si attua, diventa realtà non solo in virtù della dimensione soggettiva dell'autore-maestro-santo, della genialità carismatica del suo intuito, della profondità teologico-

spirituale del suo *intellectus fidei*, bensì anche e soprattutto – come abbiamo già sottolineato - grazie alla conferma esistenziale, data nella propria esperienza di vissuto ecclesiale da un intero popolo, da un'intera Chiesa locale. Nel valutare però tale ricezione, dobbiamo stare estremamente attenti al fatto ch'essa ha la sua ragione più intima e profonda nel testo, nella stesura, nella *parola* stessa del *Narek*. Sono la sua sfida, la sua tensione, la sua potenza del tutto singolari che richiamano, addirittura scatenano la ricezione altrettanto singolare del popolo, del corpo ecclesiale.

Tale ricezione riveste a sua volta di una doppia densità quell'incarnazione della parola nella vita che costituisce una delle dinamiche fondanti del messaggio cristiano: infatti la parola narekiana cade, penetra in un terreno ecclesiale, il quale si contraddistingue per quella peculiarità specifica dell'essere locale che la pongono al vertice della scala delle prerogative locali: l'essere cioè una Chiesa etnica¹⁹. Tale correlazione tra cultura antropologica ed ecclesialità etnica – su cui non possiamo soffermarci ora ulteriormente, ma che ho cercato di analizzare altrove – ci fornisce un'ulteriore chiave di lettura della correlazione tra potenza d'impatto e ricezione, tra l'incarnazione nel *Matean*, che abbiamo vista affermata sin dalle prime nostre battute, delle vicissitudini immanenti della vita della stirpe come della trascendenza della sua speranza e fede cristiane.

Nerses Shnorhali e la dimensione personale nella liturgia

Se Gregorio di Narek è il Santo per antonomasia che ha operato nella storia della cristianità la trasformazione ontica e strutturale della preghiera personale in atto e culto liturgico, Shnorhali è invece colui che ponderosamente introduce nella liturgia armena accenti marcatamente personali, senza che questi stonino affatto o ledano la grandiosa, maestosa orchestrazione della sinfonia liturgica. Direi che i suoi accenti personali sono come le parti dei solisti cantori che emergono in armoniosa sintonia, sono come quella voce robusta e tagliente che intona, nella Nona, l'inno alla Gioia.

Ogni ritocco, ogni intervento in un complesso ben costruito richiede particolare maestria, in proporzione al pregio del complesso e alla mole e delicatezza dell'intervento. Tale maestria, Shnorhali l'aveva certamente a livelli superiori. Così pure Nerses di Lambron, che fece in un altro settore, nella Liturgia del rito delle ordinazioni, interventi ben consistenti, ma recanti l'impronta di una mano saggia e sicura²⁰.

Volendo condensare in poche parole il segreto dell'ottima riuscita di Shnorhali, diremmo ch'egli non si lascia mai offuscare, anche tra gli accenti più esistenzialmente personali, la visione globale, compatta, unitaria del mistero della Salvezza. E' questo il cometa che lo guida attraverso tutte le traversie del suo io peccatore, pentito, penitente, implorante, lodante, confessante. La tipologia antitetica, in particolare, che fa da perno alla sua lettura e intelligenza delle Scritture, gli offre pure infinite sfumature di momenti personali, ma sempre intimamente e quasi fatalmente intrecciati sul tronco dell'Albero della Vita, dall'Eden al Golgotha, dalle acque caotiche della Genesi fino all'apoteosi dell'Ottavo giorno. Leggiamo insieme alcuni dei suoi versi liturgici più celebri. Iniziamo da alcune strofe del grande inno della Vigilia notturna del Venerdì Santo che, suddiviso in sei parti, accompagna la lettura dei sei Evangelii:

*A voce alta implorava, pregando per me
il Padre suo consustanziale,
Cadeva in ginocchio umilmente,
a chi ogni ginocchio si china:*

²⁰ Si veda Cl. GUGEROTTI, *La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana. Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese*, (Orientalia Christiana Analecta, 264), Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2001.

*Se è possibile che l'umanità si salvi
senza la mia morte che è prescritta,
Che passi da me questo calice di morte,
non conforme alla mia, ma alla tua volontà. ...*

*Concedesti alla roccia della Chiesa,
lo preservasti dalla rovina,
E lo rialzasti dalla caduta
per aver pianto di cuore.
Raddrizza me pure con lui, o Signore,
dalla caduta dell'insidiatore,
Dandomi agli occhi lacrime abbondanti
Ed acqua, come il mare, alla mia testa. ...*

*Distese le mani per le mani,
i piedi per i piedi agili,
Il legno per il legno dell'amaro frutto,
alfine di mutare il sapore di morte.
Fra i due privi di legge
ignudo stava il Datore della Legge,
Ma non lo videro la schiatta di ciechi,
fuorché uno dei ladroni. ...*

*Con le tenere parole, "Eli, Eli",
per me al Padre esclamava,
Volente rimettendo l'anima al Padre,
Egli stesso gli offriva le anime degl' uomini.
La terra tremò dalle fondamenta,
e la tenda in due si squarciò,
Si spaccarono i sassi
e le tombe s'aprirono.*

*Lo proclamano i prodigi
Dio crocifisso nel corpo per me,
Nella natura nostra muore,
ma è confessato Dio immortale.
Dalla duplice sorgente che dalla costa sgorga
la sua Chiesa è rinsaldata,
Purificata dall'acqua, s'imbeve al sangue,
il Figlio glorifica assieme al Padre.*

Sentiamo ora l'ultima strofa dell'inno delle Ore meridiane del Venerdì Santo:

*A Te grida il mio cuore,
o Parola, sin dall'inizio col Padre,
Che volente tutto questo, nel corpo,
per noi uomini hai patito.
Fammi sentire la voce
dell'appello al Regno tuo,
Per cantarti la lode in eterno
insieme ai cori dei primi nati.*

Sentiamo infine le strofe iniziali e finali dell'inno "Mattino di luce" delle Lodi:

*Mattino di luce,
Sole di giustizia,
Fa' sorgere in me la luce.*

*Tu, emanazione dal Padre,
Fa' sgorgare da me
La parola a te gradita.*

*Tesoro di misericordia,
Fammi trovare te,
Tesoro nascosto. ...*

*Gesù, nome d'amore,
Spremi nel tuo amore
Il mio cuore di pietra.*

*Per la tua tenerezza,
Per la tua pietà,
Ridammi la vita.*

*Nella visione appetibile
Fammi Tu saziare,
o Gesù Cristo Signore.*

*Rabbi divino,
Congiungimi, tuo discepolo,
Ai cori del cielo.*

*La rugiada, o Signore, del sangue tuo
Spargimi nell'anima con l'issopo,
Ed esulterò tutto.*

*Consumato dal peccato,
Consumato ti prego,
Intreccia in me ciò ch'è buono.*

*Tu, di tutti il Salvatore,
Affrettati a salvare me,
Dalle insidie del peccato.*

*Tu, Espiatore delle colpe,
Espia me, che t'innalzo la lode,
Per cantarti le glorie.*

Per i conoscitori della Liturgia armena, vorrei qui rilevare che non ho appositamente parlato degli innumeri tropari ossia degli *sharakan* (*šarakan*) – col termine tecnico armeno –, composti da Shnorhali di cui egli ha arricchito ulteriormente il già ricco Innario (*Sharakhnots/Šarahnoc'*) della Liturgia delle Ore della Chiesa Armena. Gli *sharakan* vengono infatti cantati di seguito ad alcuni

salmi costituendone una parafrasi evoluta. Essi però, pur svelando l'afflato innovatore di Shnorhali, tanto nelle tematiche quanto nelle forme, negli stilemi e nella versificazione, seguono però in genere lo schema e le procedure della tradizionale composizione liturgica dei tropari anche per quanto riguarda la relativa, seppure mai totale, assenza dell'io degli autori. Gli inni invece che ho preso in considerazione appartengono a generi di canto liturgico diversi dagli *sharakan* e non si presentano come parafrasi di salmi, essendo inseriti in altri momenti strutturali della Liturgia delle Ore.

Una buona parte di questi versi erano conosciuti a memoria e, per secoli, fecero parte del bagaglio devozionale di preghiera quotidiana dei fedeli armeni, spesso recitata in comune, praticamente trasferendo così la liturgia corale dell'assemblea nell'intimità delle famiglie. Infatti, non sarebbe esagerato dire che nella grande maggioranza delle famiglie armene, soprattutto nei centri rurali e nelle piccole città, fino agli inizi del XX secolo, quelle preghiere e canti venivano recitati in comune. Purtroppo più che i cambiamenti di stile di vita, sono stati il *Metz Yeghern*, il Grande Crimine, il Grande Male del Genocidio armeno con il conseguente sradicamento dei superstiti dalla natia terra, dispersi per i quattro venti del mondo, e i lunghi decenni successivi di regime sovietico nel residuo minimo territorio patrio del ricostituito Stato Armeno a far sì che siano rimaste oggi pochissime le famiglie e gli individui non solo a recitarli, ma persino a conoscerli. Quanto detto dimostra comunque il grandissimo influsso esercitato da Shnorhali nel modulare e ritemprare la *pietas* quotidiana delle famiglie armene. Una modulazione il cui principio di base è l'assimilazione personale, intima, della preghiera liturgica, è la sua trasposizione dalla coralità della chiesa nell'intimità del tetto familiare, del focolare, nel silenzio delle coscienze individuali.

È chiaro che il personalismo liturgico di Shnorhali non scivola mai in virtuosismi sentimentali, in melismi edulcorati, e soprattutto in enfasi frammentarie che riducano, frantumino la coesione, l'armonia, la dinamica e l'unità interna del Mistero cristiano.

Mi pare che anche su questo punto il rito armeno offra un esempio, quasi un modello, di come possa il culto liturgico aprirsi agli accenti ed effusioni personali senza indulgere a vani sentimentalismi, senza tradire la propria funzione e missione primarie di preghiera corale dell'Assemblea ecclesiale.

Mechitar e la tradizione armena

Prima di addentrarci nell'argomento annunciato dal titolo di questo paragrafo, per un tentativo d'inquadrare Mechitar e il suo approccio della vita interiore nell'ambito della grande tradizione armena – di cui abbiamo appena tratteggiato alcune linee fondamentali, alcuni punti cardini per ciò che riguarda in particolare il rapporto, nella *pietas* cristiana, tra dimensione personale e dimensione liturgico-comunitaria –, ritengo, più che utile, necessario per chi abbia poca assuefazione con il mondo armeno, porre succintamente in luce il posto del tutto eccezionale che Mechitar occupa nella storia della cultura e della intellettualità armene.

Mechitar è stato considerato dal giudizio quasi unanime degli storici e critici armeni dalle tendenze più svariate – persino da chi abbia nutrito espresse riserve, finanche antipatie, sulla sua dichiarata scelta di adesione alla comunione romana – come uno dei personaggi più illustri, più creativi e più incisivi dell'intera storia armena, mentre l'opera da lui iniziata e magistralmente perseguita, per un largo arco di tempo, da geniali discepoli è pure considerata come un fattore fondamentale e decisivo, attivo ed efficacemente presente, nella vita intellettuale e spirituale, nella cultura non solo diasporica, bensì anche patria degli armeni. Infatti, è da codesta opera culturale e religiosa miracolosamente feconda che è scaturita l'ondata di quella rinascita culturale che pervase nel corso del XVIII secolo la realtà armena, dopo quasi un bicentennio di quasi letargo e di sforzi scarsamente fruttiferi, dovuti a circostanze politiche particolarmente turbolente e a domini stranieri piuttosto opprimenti.

L'isola di San Lazzaro, culla e simbolo di quell'opera, non a caso è vista come una “piccola

Armenia”, una “Armenia in miniatura” non solo dagli stranieri, colpiti dallo spessore di armenità che vi è concentrata, ma anche dalla stessa coscienza popolare armena. Consapevolezza che raggiunge persino forme di espressione poetica, come ad esempio in questi versi, ben noti, di uno dei poeti più popolari dell’ultima generazione, Hovhannes Shiraz, scomparso a Yerevan nel 1984, la cui intera traiettoria di vita si era svolta sotto il regime sovietico: “Isola armena in acque straniere / Con te si rinnova la luce dell’Armenia”²¹.

Arak’el Babaxanean, noto sotto il nome letterario di Lēō, uno degli studiosi più autorevoli della storia armena, apre le dense pagine della sua *Storia degli Armeni*, dedicate alla figura ed all’opera di Mechitar, con l’affermazione ch’egli “segna l’inizio di un’epoca tutta nuova nella storia del nostro progresso spirituale”²² e giunge ad asserire che “si può, anzi si deve denominare quell’epoca (fino alla metà del XIX secolo – B.L.Z.) come secolo mechitarista”²³.

Qualche decennio prima di Lēō, Archag Tchobanian (Aršak Č’opanean), apprezzato scrittore e critico, affermava: “Nessuna istituzione armena ebbe un influsso così originale, così profondo e permanente sugli armeni nel diffondere lo spirito, il gusto, i costumi occidentali quanto la Casa di Mechitar”²⁴. Nonostante la visuale discutibilmente occidentalizzante in cui si colloca l’autore, la sua affermazione, pur tuttavia, mette bene in luce la forza di penetrazione dell’opera di Mechitar e dei suoi seguaci.

In tempi più recenti, persino uno storico come Biwzand Yeliayean, che non fa mistero delle proprie riserve nei riguardi di Mechitar – dovute fundamentalmente a motivazioni di ordine confessionale –, non può non ammettere che “tra le multiformi correnti della letteratura armena moderna degli ultimi tre secoli nessun altro movimento fu tanto rilevante e così consistente quanto la missione dei Mechitaristi in termini di attività educativa e letteraria organizzata”²⁵.

Ricordiamo infine, tra innumeri analoghe valutazioni che si potrebbero citare fino al presente, le parole dell’accademico Gevorg Jahukyan, esimio linguista e direttore, fino ad oggi, dell’Istituto di Lingua dell’Accademia Nazionale delle Scienze d’Armenia – allora Accademia delle Scienze d’Armenia RSS – nella prolusione alla solenne seduta plenaria delle massime istituzioni scientifiche d’Armenia in occasione del terzo centenario della nascita di Mechitar (1676-1749): “Nella misura in cui ci allontaniamo dai tempi di Mechitar e ci addentriamo nello studio di quei tempi, volendo fare un esame ed una valutazione leale della storia trascorsa, tanto più la figura di Mechitar di Sebaste assume dimensioni eroiche”²⁶.

²¹ La poesia, composta in occasione del 250° anniversario dell’insediamento di Mechitar a S. Lazzaro (1717-1967), porta il titolo: “Fuori dalla Patria per la Patria” (*Hayrenik’ic’ durs hayreneac’ hamar*). E’ stata pubblicata in “Pazmaveb”, CXXVI (1968), nn. 7-12, speciale per il 250° di S. Lazzaro, p. 374.

²² LĒŌ, *Hayoc’ patmut’ iwn* [Storia degli Armeni], vol. III, l. II, parte II, cap. II, par. 4, Yerevan 1949, rist. in ID., *Erkeri žolovacu* [Raccolta delle opere, in 10 voll.], Yerevan 1973, vol. 3, p. 483.

²³ *Ibid.*, par. 5, p. 495.

²⁴ A. TCHOBANIAN, *Demk’er* [Ritratti], Parigi 1924, p. 50.

²⁵ B. YELIAYEAN, *Mxit’arean grakanut’ iwn* [La letteratura mechitarista], in “Hayasdani Gotchnag” [Hayastani Koč’nak], 67 (1967), p. 12.

²⁶ Cit. da “Haratch”, quotidiano, Parigi, 52 (1977), n° 13.855, 12 maggio, p. 1.

Passando ora dagli aspetti più genericamente culturali e intellettuali, a quelli prettamente spirituali dell'opera di Mechitar e dei suoi, non è possibile, anche per chi avesse le più rigorose riserve sulla di lui opzione confessionale, ignorare il timbro, l'identità e l'atmosfera squisitamente e pienamente armeni della tradizione liturgica mechitarista. Per maggiore precisione, siccome ci stiamo muovendo su un piano storico, va detto che ciò vale in particolare del ramo dell'Ordine storicamente noto come il ramo veneziano. Oggi, felicemente, i due rami di Venezia e di Vienna, dopo esattamente duecento ventisette anni di separazione, si sono riunificati addì 19 luglio dell'anno 2000, nel Capitolo Generale celebratosi a Venezia.

A parte questa precisazione storica, un chiarimento di ordine concettuale va pure fatto. Dire "squisitamente e pienamente" non significa: perfettamente ossia senza lacune. Lacune ci sono dappertutto. Per additarne un solo esempio, al di fuori di San Lazzaro, basti ricordare il tenore della celebrazione del *Dinbac 'ēk'* [Apertura della porta] della Domenica delle Palme, celebrazione tra le più tipiche del rito armeno, com'è attualmente in uso nella suprema Sede Madre della Chiesa Apostolica a Sant'Etchmiadzin.

Una terza precisazione che riguarda direttamente la definizione stessa dell'oggetto della nostra affermazione, è la seguente: quanto si sta asserendo è in merito alla tradizione mechitarista classica della celebrazione delle Ore e della Liturgia eucaristica solenne; vale a dire la tradizione praticata immancabilmente per tutto il Sette e l'Ottocento e che si mantenne più o meno agli stessi livelli di assiduità e completezza fino all'esplosione della Seconda guerra mondiale.

L'ultima precisazione infine è che in questo momento prescindiamo del tutto dai vari quesiti e problemi di eventuali ritocchi o riforme liturgiche nell'ambito del rito armeno. Questa è una questione chiaramente distinta da quella di cui stiamo ora discorrendo, sebbene sia di vitale e urgente importanza; essa resta, infatti, fuori dall'orizzonte della problematica dell'armenità, quanto al rito e alla cultura del rito, di Mechitar e dei suoi, la quale armenità va invece giudicata semplicemente in base alla loro fedeltà alla tradizione armena in atto ai tempi di Mechitar.

Anzi alzerei il tiro sostenendo una fedeltà mechitariana a quella tradizione, persino superiore, su qualche punto particolare, a quella di altre istituzioni, compreso l'ambito della stessa Chiesa Apostolica. Un esempio a quanto sta sostenendo è offerto dalla forma del *p'ilon*, la cappa, e del *kngul*, il cucullo monastici mechitaristi. Questi sono certamente più arcaici, come risulta anche dalla documentazione iconografica dei codici manoscritti, rispetto alla forma più recente del *velar*, il tipico cappuccio ad apice appuntito del clero celibatario armeno apostolico. Mechitar ovviamente conosce e usa anche quest'ultimo, e il suo *velar* personale è gelosamente custodito nell'Isola di San Lazzaro quale preziosa reliquia del Fondatore. Purtroppo il *velar*, in questa sua forma più recente ma assai caratteristicamente armena, è andato in disuso nel clero armeno cattolico inclusi i mechitaristi, perfino a San Lazzaro, con ogni probabilità a causa dello stupore ch'esso susciterebbe tra la gente e il clero locali, conformemente alle quasi indiscutibili esigenze di quelle epoche in cui le cose troppo diverse erano pur sempre soggette a qualche censura da parte del superego collettivo. Tale perdita non toglie però nulla al fatto che la forma più arcaica dell'abito corale monastico, come peraltro la condizione stessa di vita e di professione monastiche, nel senso proprio e rigoroso del termine, siano rimaste conservate, nel mondo armeno del post-Genocidio, solo presso i Mechitaristi.

Accingendoci ora a prendere in esame l'atteggiamento di Mechitar nei riguardi della vita liturgica, penso che s'impongano le seguenti considerazioni:

a) Mechitar è uno degli ultimi rappresentanti, forse l'ultimo, nella realtà armena – anteriormente alla scissione gerarchica della comunità armena cattolica che inizierà solo nel 1742, quindi verso la fine della vita di Mechitar, e si consumerà nel 1830²⁷ – a non guardare ancora alla

²⁷ Cfr. B.L. ZEKIYAN, *La Chiesa Armena*, in *Storia del Cristianesimo. L'età moderna*, a cura di Giovanni Filoramo e Daniele Menozzi, Laterza, Roma-Bari 1997, pp. 448-450, bibliografia 463.

liturgia come ad un soggetto mummificato o da mummificare, ma come ad un'entità viva ed organicamente in evoluzione. Egli comporrà infatti dei tropari per uso propriamente liturgico, oltre ai suoi numerosi inni e canti devozionali paraliturgici i quali avranno in seguito una larga diffusione anche tra i ceti popolari per tutto il mondo armeno²⁸. Egli eseguirà inoltre, sebbene limitatamente solo al suo Ordine, degli interventi nella prassi liturgica e nell'ordinamento del Calendario. Così stabilirà un Ottavario per la festa della Natività della Vergine, giornata di grazie faticosa per la Congregazione la quale l'8 settembre del 1700 per la prima volta si raduna ed è fondata, quel medesimo giorno dell'anno successivo rinnova definitivamente la propria consacrazione, e sempre quello stesso di del 1717 prende possesso dell'isola di San Lazzaro; un Ottavario stabilirà Mechitar anche per la festa di Sant'Antonio Abate, principale patrono dell'Ordine. Il festeggiamento del Natale il 25 dicembre e della "Economia del Signore" (*Tōn Tnōrēnut'ean Teārñ*) il 1° di gennaio, con ogni probabilità, era già praticato molto prima di lui tra i simpatizzanti di Roma, ma è proprio lui a comporre il canone di tropari per il 1° di gennaio;

b) Mechitar agisce nel solco della tradizione più forte della particolare autonomia dei *vardapet* armeni per quanto concerne la liturgia e il Calendario da praticare nel proprio Ordine. In ciò gli prestavano un modello anche le tradizioni di relativa autonomia liturgica dei grandi Ordini dell'Occidente, monastici e non. Mechitar trovava quindi un appoggio alla sua azione mirante a istituire qualche peculiarità nella prassi liturgica del proprio Ordine sia nella sua tradizione autoctona quanto in quella dell'orbe nuovo che l'ospitava;

c) almeno alcuni dei provvedimenti adottati da Mechitar potranno suscitare serie perplessità in chi, come la maggior parte della nostra generazione e di quelle immediatamente precedenti, è formato alle grandi scuole liturgiche del XX secolo, alle varie scuole di liturgia comparata. Infatti tra le novità introdotte da Mechitar non mancano elementi che forzano, persino urtano qualche principio di base della stessa liturgia armena: ad esempio, l'Ottavario della Natività di Maria viene a coincidere, praticamente sopprimendola, almeno nella celebrazione liturgica, la settimana di astinenza che precede, secondo la struttura fondamentale del rito armeno, l'Esaltazione della Croce, una delle sette feste cardini (*Talavaraharac'*) del Calendario armeno. Durante l'Ottavario di Sant'Antonio veniva prescritto per ogni giorno il canto di un tropario dedicato al Santo, contravvenendo alla norma fondamentale del rito armeno che nelle domeniche e nei giorni di astinenza non accetta assolutamente il festeggiamento di qualsiasi santo, eccetto la Vergine poiché le sue feste sono considerate feste domenicali che celebrano il mistero del Signore attinente alla circostanza particolare, evocata, della vita di Maria.

Le considerazioni ora fatte sono verissime. Ma non possiamo affatto dimenticare che vale anche per Mechitar, come per qualsiasi mortale, il fatto che siamo tutti, volenti o nolenti, figli del nostro tempo. Anche tra i geni più sublimi che siano riusciti in amplissime misure a superare le proprie epoche, nessuno è mai riuscito a sfuggirne del tutto ogni condizionamento.

Fatta questa precisazione preliminare e universale, non dobbiamo però neppure dimenticare che, pur nei limiti notevoli dei propri tempi, Mechitar, per più di un verso, rivela anche una forte e radicale sensibilità di vita e di vissuto liturgici, profondamente interiorizzati. Vediamone alcune tra le espressioni di maggior rilievo:

i. il fatto come tale ch'egli si sforza, tenta di integrare in qualche modo nella liturgia stessa, anche se con qualche colpo di troppo, i momenti e le figure più salienti e significativi tanto per la sua storia personale quanto soprattutto per quella del suo Ordine, è già di per sé un segno evidente di come la sua vita spirituale personale fosse pervasa dall'afflato liturgico e di quanto egli ci tenesse che tale fosse pure l'ambiente spirituale comunitario in cui respirassero i suoi monaci;

ii. nonostante certe estemporaneità e incongruenze, stando ai criteri e parametri della moderna concezione della liturgia, Mechitar mai si lascia andare alla deriva. La celebrazione, ad

²⁸ Cfr. Lewond TAYEAN, *Mxit'ar Abbahayr eražišt*, [L'Abate Mechitar compositore], San Lazzaro, Venezia 1954.

esempio, del Natale il 25 di dicembre e dell'Economia del Signore il 1° di gennaio non gli ha affatto alterare la struttura fondamentale del ciclo festivo epifanico. Infatti Mechitar e i Mechitaristi non hanno mai introdotto un Ottavario per il Natale, susseguente il 25 dicembre, come ha invece fatto il Patriarcato armeno cattolico, creando una dicotomia assurda tra Natale ed Epifania, del tutto avversa allo spirito del rito, con la reiterazione inutile dell'intero ordine dell'Epifania a distanza neppure di una settimana tra il primo e il secondo compimento;

iii. nel suo complesso la liturgia mechitarista tradizionale, come l'abbiamo definita, si presenta dotata di tutte le principali caratteristiche della liturgia armena: un'articolata logica e coerenza interne, una solennità, drammaticità e semplicità mirabilmente fuse, un senso estetico appassionato e raffinato ad un tempo, uno squisito e mai pesante, né esaltato, sapore mistico. Infine, le pratiche e le devozioni paraliturgiche, peraltro ponderosamente moderate e volutamente limitate, s'integrano con il complesso liturgico in notevole sintonia anche se mutate talora alla prassi latina.

In conclusione, Mechitar, per quanto condizionato da alcune sviste tipiche del suo tempo sulla natura e il funzionamento del rito e della liturgia, resta però in fondo più che sostanzialmente fedele alla grande tradizione armena, ed è pervaso dall'afflato, profondamente interiorizzato e personalizzato, del rito e della liturgia armeni. In questa sua posizione, Mechitar è il latore di un messaggio più che mai attuale e proficuo anche per i nostri giorni, nell'ambito in particolare del rito armeno che ormai da decenni, se non da un secolo, è alla ricerca di qualche nuova formula che rinnovi il passato senza servilismi, che si apra al futuro senza rotture.

In una parola, nonostante qualche limite imposto dal suo tempo, Mechitar si rivela come un "rinnovatore e pioniere"²⁹, fedele alla tradizione, ma non irretito tra i suoi lacci, anche per quanto riguarda in specie la liturgia e la sua funzione nella vita spirituale, il dialettico rapporto tra coralità e interiorità.

Conclusioni

Segue ovvia la constatazione: la lezione che ci viene impartita dai tre grandi, qui presi in considerazione, è incisivamente armena. Armena nel suo contesto immediato e remoto, nell'ispirazione e nelle problematiche, nella formulazione, nel linguaggio. Ma ciò non significa ch'essa non sia al tempo stesso sconfinatamente universale, cioè cattolica nel senso più genuino del termine, trasponibile, coi dovuti accorgimenti e adattamenti, nei vari contesti liturgico-rituali e teologico-pastorali della cristianità universale. Mi sembra, perciò, opportuno ripercorrere per sommi capi, ricapitolandolo, il percorso compiuto.

Esso ci ha anzitutto messi in confronto con Gregorio di Narek, l'apice del linguaggio mistico armeno e la *summa* dell'intera tradizione altomedievale armena. In lui abbiamo ammirato, partendo da una coscienza assai acuta della solidarietà umana nel peccato, così come nel bene, la trasformazione ontica e strutturale in liturgia, in atto corale, ecclesiale di culto e di preghiera, del grido e del gemito del cuore di ognuno di noi. La di lui assuefazione ci ha fatto scoprire inoltre uno dei suoi tanti afflenti, attinente al nostro tema specifico e risalente a Elišē, la cui dinamica di flusso si apre anch'essa sull'ecumene cristiana, confermando così quanto anticipavo all'inizio del mio intervento, che Narekatsi, erto alla svolta del millennio, si rivela come colui che ricompone in una sintesi superiore le svariate diramazioni spirituali, nei secoli, del suo popolo e della sua Chiesa.

Shnorhali, un'altra sommità della spiritualità medievale armena, congiuntamente al suo omonimo più giovane, il Lambronatsi, ci ha invece svelato un processo in certo qual senso inverso per cui la coralità liturgica del culto viene, in qualche modo, trasposto nell'intimità del focolare domestico, nel silenzio delle coscienze personali, attraverso l'immissione nella celebrazione liturgica di forti accenti personali, i quali però non perdono di vista l'unità del mistero cristiano e

²⁹ V. L.B. ZEKIYAN, *Mxit'ar lusanorog ew rahviray. Mechitar, rinnovatore e pioniere*, San Lazzaro, Venezia 1977.

della sua traduzione essenziale nel linguaggio liturgico. In questi due punti soprattutto consiste la differenza di codesta nuova tendenza armena – stimolata certamente anche dalle implicazioni culturali e sociali della nuova situazione geopolitica venutasi a creare per gli armeni in Cilicia³⁰ – da una notevole parte di quanto quasi contemporaneamente succedeva in Occidente. Qui infatti inizia proprio in quei tempi la progressiva scomposizione del mistero cristiano, in relazione soprattutto alla sua espressione liturgica. D'altra parte qui avviene scarsamente, o almeno in proporzioni inferiori, quella diffusione capillare, tra le masse popolari, degli inni, canti, preghiere di forte timbratura personale che vengono man mano composti, a volte, anche da spiriti sommi.

Ci siamo infine confrontati con Mechitar, uno dei maggiori artefici, senza dubbio, della modernità armena, e non solo nel campo della riforma monastica e di nuovi impulsi di spiritualità. Nonostante alcuni limiti, derivanti e, talora, impostigli dai suoi tempi, Mechitar è saldamente radicato nella tradizione armena, senza però coltivarne una concezione mummificante. Egli non ha paura di affrontare il mondo latino e di confrontarsi con esso, come sovente non hanno avuto siffatta paura alcuni degli spiriti armeni più illuminati, primo fra tutti Nerses di Lambron, come pure taluni di altri riti³¹. Ma come Lambronatsi, suo grande precursore, Mechitar sa ricomporre il tutto in una nuova sintesi, la cui identità è inconfondibilmente e profondamente armena. Per riferirci a qualche fattore extra-liturgico, egli fu ad esempio un assiduo, anzi accanito lettore ed ammiratore dell'*Imitazione di Cristo*. Ma quella *devotio moderna*, tipica di un mondo occidentale alla ricerca di una nuova identità spirituale che non si svilupperà certamente nel segno di una imponente ispirazione liturgica, non lo distoglie affatto da quella spiritualità centrata sulla liturgia, nell'interazione reciproca tra verticalità personale e coralità ecclesiale, come fondamentalmente promossa e modulata dai sublimi geni del Narekatsi e dello Shnorhali, ch'egli aveva ereditata – quella spiritualità – quale sacrosanto patrimonio degli avi, dal suo popolo, dalla sua Chiesa.

Il percorso della spiritualità armena da Narekatsi a Mechitar, tra le dimensioni personale e comunitaria del culto e della preghiera cristiani, nell'arco di più di sette secoli, pone in chiarissima luce, ad un tempo, e la stragrande ricchezza della varietà di tendenze e di sensibilità in merito in seno alla cristianità armena, e la profonda unità dell'ispirazione di fondo e della struttura dialettica del suo itinerario nel tempo della Chiesa pellegrina.

BOGHOS LEVON ZEKIYAN

Venezia, 2 settembre 2002
Nella Festività liturgica armena
Srbots Targmançhats, dei Santi Traduttori

³⁰ Sugli armeni in Cilicia e sulla Cilicia armena, in genere, si veda: Claude MUTAFIAN, *La Cilicie au carrefour des Empires*, Les Belles Lettres, Paris 1988; ID, *Le royaume arménien de Cilicie: XII^e-XIV^e siècle*, CNRS Éd.s, Paris 1993; Jacob G. GHAZARIAN, *The Armenian Kingdom in Cilicia During the Crusades: The Integration of Cilician Armenians With the Latins, 1080-1393*, Curzon, London 2000; Angus D. Stewart (Editor), *The Armenian Kingdom and the Mamluks: War and Diplomacy During the Reigns of Het'um II (1289-1307)*, (Medieval Mediterranean,34), Brill, Leiden - Boston 2001. Sulle novità implicate dalla situazione geopolitica, cfr. B.L. ZEKIYAN, *La Cilicia armena tra "Realpolitik" e utopia*, in *Atti del II Simposio Internazionale "Armenia-Assiria". Istituzioni e poteri all'epoca il-khanide, 30 maggio-2 giugno 1984*, a cura di M. Nordio e B.L. Zekiyian, Venezia, (Eurasistica, 8), pp. 107-119.

³¹ Presso i greci, ad esempio, il vescovo Macario di Corinto (1731-1815) o il monaco Nicodemo, detto l'Agiorita (1749-1809). Il primo insisteva per il ritorno alla comunione frequente, mentre il secondo tradusse gli *Esercizi* di S. Ignazio e il *Combattimento spirituale* di Scupoli. Cfr. Thomas ŠPIDLIK S.I., *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, (Orientalia Christiana Analecta, 206), Pontif. Inst. Orientalium Studiorum, Roma 1978, pp. 15-16; *Petite Philocalie de la prière du cœur*, traduite et présentée par Jean GOUILLARD, Éd.s du Seuil, Paris 1979, p. 10.

