

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

(pubblicato 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), PIO, Roma 2000, pp. 717-744).

*Alla venerata memoria del compianto maestro, Poghos Vardapet Ananian**

Gabriele Winkler, cui colleghi e amici hanno avuto il felice pensiero di dedicare questa miscellanea di studi, si colloca senza dubbio tra gli studiosi che, negli ultimi tre decenni, hanno recato notevoli contributi all'armenistica**. In particolare il suo esemplare lavoro, *Das armenische Initiationsrituale*, costituisce già un'opera di riferimento classico, destinato, credo, a restare tale ancora a lungo. La Winkler, oltre alla liturgia - il suo campo privilegiato in cui diede pure le sue cose migliori - si è anche occupata di storia e filologia. Il presente contributo, che si muove piuttosto nella sfera di storia delle idee, spero che si integri in sintonia con l'insieme degli studi qui presentati toccando, anche se in una visuale diversa, alcune figure storiche familiari alla festeggiata.

Il presente contributo si colloca sulla scia di alcuni studi proposti, in anni recenti, sia dallo scrivente, sia da colleghi, su questioni inerenti da una parte alla formazione di ciò che in un articolo del 1987¹ avevo chiamato «l'ideologia nazionale»² armena e, d'altra parte, alla concezione che gli storici armeni hanno sviluppato dell'arte storiografica³. Ora vorrei, dopo

* Mancato l'11 luglio 1998 sabato, festa nel calendario armeno "dei XII Apostoli e dei loro principi, Petros e Poghos".

** Trascrivo i nomi armeni, nelle indicazioni bibliografiche e nelle citazioni testuali, seguendo il sistema Hübschmann-Meillet-Benveniste (= HMB, cfr. *Revue des Études Arméniennes/RÉArm*). Nel discorso testuale seguo invece una trascrizione fonetica più scorrevole, indicando comunque sempre tra parentesi, dopo il primo uso, la rispettiva traslitterazione secondo HMB.

¹ B.L. Zekiyán, "L'«idéologie» nationale de Movs²s Xorenac'i et sa conception de l'histoire", in *Handes Amsorya*, CI (1987), p. 471-485.

² I significati di ambedue i termini, in cui ne faccio uso, saranno chiariti nel corso di questo studio.

³ Oltre all'art. cit., dello scrivente si veda: *Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosé di Corene (Movs²s Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia*, in "Augustinianum", XXVIII (1988), *XVI Incontro di Studiosi dell'antichità cristiana, Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti*, pp. 381-390; *Noric' Movs²s Xorenac'u 'Patmut'ean' masin*, [Di nuovo sulla 'Storia' di M. X.], in "Patma-banasirakan handes", 1993, 1-2 (137-138), pp. 27-34; *Eredità classica e componenti ebraiche in Mosé di Corene (Movs²s Xorenac'i. La sintesi armena in cerca di nuove frontiere della coscienza della civiltà e dell'etnia*, in c. s.; *Quelques observations critiques sur le "Corpus Elisaeorum"*, in *The Armenian Christian Tradition*.

aver rivolto lo sguardo in chiave analitica su due autori, capisaldi della formazione dell'ideologia dell'Armenia cristiana, Movs²s Xorenac'i (Movses Chorentasi, Mosé di Choren) ed Ełiš² (Eghishe, Eliseo), tentare un primo approccio sintetico, e più precisamente nei suoi aspetti strutturali, alla problematica sottesa a tale processo. Un tentativo, ben s'intende, che non solo non nutre alcuna ambizione di compiutezza, ma si pone espressamente come *in fieri*.

La problematica generale Oriente-Occidente

La posizione storica dell'Armenia tra Bisanzio e i Sasanidi è soltanto un aspetto particolare di quella problematica generale e di alto interesse, anche attuale, che potremmo definire 'l'Armenia tra Oriente e Occidente'⁴. Purtroppo di tale formula 'Oriente-Occidente' oggi si fa un uso sproporzionato, e per quanto abbia esso un contenuto di notevole spessore, l'uso frequente e sovente improprio, che se ne fa come di tanti altri concetti di elevata dignità culturale e scientifica, comporta il rischio che tale spessore di significato possa sfuggire all'attenzione.

Sofferamoci un attimo su quella congiunzione 'tra'. Essa sta ad indicare una funzione di tramite, quindi di ponte. E molto spesso l'Armenia è stata definita precisamente come un ponte tra Oriente e Occidente. Certamente questa qualifica e specificità non sono qualcosa di singolare affatto della cultura armena; anche di altre posizioni geografiche, di altre nazioni o realtà culturali ed etniche si può parlare come di un tramite, un ponte, di un 'tra' Oriente e Occidente: per esempio, le lontane Samarcanda o

*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 R.F. Taft, S.J., (Orientalia Christiana Analecta, 254), P.I.O., Roma 1997, pp. 71-123; di altri autori si vedano in part.: K.N. Yuzbašyan, Awarayri čakamartit' dèpi Nuarsaki paymanadrut'iwnč, [Dalla battaglia di Awarayr verso il trattato di Nuarsak], Ed.ni dell'Accad. d. Sc. d'ARSS, Erevan 1989; G. Traina, Il complesso di Trimalcione. Movs²s Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno, (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università ... di Venezia, 27), Casa Ed.ce Armena, Venezia 1991; Id, *Materiali per un commento a Movs²s Xorenac'i, Patmut'iwn Hayoc', I*, in "Le Muséon", 108 (1995), pp. 279-333; J.-P. Mahé, *Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne*, in RĒArm, n.s., XXIII (1992), 121-153; A. et J.-P. Mahé, *Introduction a Histoire de l'Arménie par Moïse de Khorène*. Nouvelle traduction de l'arménien classique ... (d'après Victor Langlois) avec une introduction et des notes, Gallimard, Paris 1993, pp. 9-91; G. Sargsyan, *Movsēs Xorenac'u Ołbč nor meknabanuteamb* [Il lamento di M. Xorenac'i e una sua nuova interpretazione], "Patma-banasirakan Handes", fasc. 1 [145], 1977, pp. 119-129.*

⁴ Sulla problematica generale Oriente-Occidente, si potrà vedere: W. Dilthey, *Die Typen der Weltanschauung und ihre Ausbildung in den metaphysischen Systemen*, in *Weltanschauung*, (Sammelband), Berlin 1911, ripr. in *Gesammelte Schriften*, VIII; S. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, Oxford 1940; G. Tucci, *Forme dello spirito asiatico*, Pubblicazioni ISMEO, 4, Ed. G. Principato, Milano-Messina 1940; A.K. Coomaraswamy, *Am I my Brother's Keeper?*, The John Day Co. Inc., New York 1946 - tr. it. *Sapienza orientale e cultura occidentale*, 2a ed., Rusconi, Milano 1988; Th. Boman, *Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1954 - tr. ingl. *Hebrew Thought Compared with Greek*, with the Author's revisions, The Westminster Press, 1960; *Oriente e Occidente*, Ist. Geogr. De Agostini - Novara, testo di J.R. Rivière, intervista di F. Maraini a cura di C. F. Ferrari, Novara 1977; J. Campbell, *Tra Oriente e Occidente. Arte, miti, riti e religioni a confronto*, (raccolta ital. di saggi tradotti), in "Immagini del Profondo", periodico bimestr., N° 56, Como 1993; *Oriente e Occidente*, a c. di Stefano Zecchi, in "Estetica 1993", Il Mulino, Bologna; B.L. Zekiyani, *La dialettica tra Valore e contingenza. Dalla fenomenologia culturale verso una rifondazione assoogica*, La Città del Sole, Napoli 1998, cap. II.

Buhara o Ispahan oppure la più vicina e vastissima Russia possono vantare, a buon diritto, di essere state o di essere tuttora dei centri culturali che stanno, in un vero senso, proprio ‘in-frontiera’⁵. Comunque sia, già questi tre esempi ci propongono l’idea che ognuna di queste culture abbia la propria specificità anche nel far da tramite, da ponte tra Oriente-Occidente, poiché è una funzione codesta che in ogni caso si svolge in maniera diversa e particolare, a seconda delle latitudini, dei momenti storici e di tanti altri fattori.

Data questa generalità della tematica, sarebbe opportuno procedere già subito, anche per maggiore chiarezza e precisione, ad una qualche ‘definizione terminologica’, su cosa intendiamo per Occidente e cosa intendiamo per Oriente? La saggia pensatrice che fu Marguerite Yourcenar, in un’intervista concessa poco prima della morte, diceva che per un olandese l’Oriente comincia già a Bruxelles. Quindi vi è certamente una convenzionalità, una relatività anche in questi concetti. Ma, senza entrare in discorsi troppo particolareggiati e raffinati, penso che per Occidente nel caso specifico possiamo assumere, almeno a titolo d’ipotesi, quel concetto di Occidente che collega la nascita di questo fenomeno, di questa realtà culturale all’antica Grecia: è qui, ad un certo momento, che assistiamo alla nascita del *Logos* come realtà autonoma che si afferma nella propria specificità distaccando il proprio ambiente culturale dal resto. Tale resto si configura poi, almeno nel mondo antico e medievale, come l’Oriente. Oriente, che lungi dall’essere una realtà omogenea, è assai variopinto, come d’altronde pure l’Occidente. Già i termini geografici, usuali, di Medio e di Estremo Oriente suggeriscono di per sé le varie configurazioni interne della realtà orientale assai complessa.

L’Armenia sta quindi da una parte tra l’Occidente come appena delineato ed un estesissimo Oriente, che nell’epoca antica era più o meno incarnato in quell’immensa distesa che dai lidi del Pacifico del Sol Levante giungeva sino alle foci del Nilo. Perciò l’Occidente in questione, parametro di riferimento per l’Armenia, si presenta come una realtà che si allaccia all’antica cultura greca ed alle sue varie derivazioni e diramazioni.

Ora, dire che qualcosa sta tra due altre cose, significa che tra questi tre termini avviene un incontro e che, inoltre, ciò che sta in mezzo ha un rapporto bilaterale, bipolare di cui subisce gli influssi e i condizionamenti, senza ovviamente escludere che a sua volta esso pure condizioni e influisca i termini di paragone. Un recente studio, su uno degli storici armeni più celebri e discussi, parla di “complesso di Trimalcione”⁶, appunto per descrivere la particolare situazione armena dello ‘stare in mezzo’. Il discorso si riduce in fondo ai seguenti termini: in quale misura questa realtà che sta in mezzo fa parte dell’Oriente e in quale misura dell’Occidente? In quale misura l’Armenia è vicina a Bisanzio e in quale misura l’Armenia è vicina al mondo sasanide?

Posta la questione in questi termini, certo non si può prescindere del tutto dalle varie possibili visuali d’approccio e dalla stessa dimensione soggettiva dello studioso. Dimensione, che può in qualche modo essere ‘esorcizzata’ ossia ridimensionata. Anzitutto dalla presa di coscienza della complessità dei problemi da affrontare, quindi dei rischi che il soggetto stesso comporta. Un aspetto da non sottovalutare al riguardo, anche in funzione di ‘aiuto’ alla ricerca, è lo status del soggetto ricercante. Tale status può a volte funzionare in chiave di una testimonianza, o di un riflesso di esperienza personale, come nel caso, ad

⁵ Su questo concetto e sul significato in cui l’adoperiamo, cfr. B.L. Zekiyan, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di “frontiera”: martyria ed apertura all’oikumene* in “*Orientalia Christiana Periodica*”, 61 (1995), pp. 331-361, in part. pp. 331-336, 359: non “come linea di demarcazione tra popolazioni, culture e Stati differenti, bensì come zona geografica e ambiente sociale variamente intesi, ma sempre in riferimento a fattori prevalentemente antropologici” (*ibid.*, n. 1, p. 334). In termini più semplici: non come linea di distacco, ma come area d’apertura e d’incontro.

⁶ G. Traina. Vedi n. 3.

esempio, di un armeno diasporico il quale è già coinvolto in certo qual modo in una situazione di frontiera. La diaspora infatti tende a creare una situazione di ‘frontiera’ nel senso sopra riferito: frontiera non geografica, ma di tipo socio-culturale. Per vivere nei suoi contorni e dintorni la persona deve necessariamente elaborare una sua propria sintesi, al fine e di sopravvivere qual è e di non finire in ghetto, esattamente come dovranno fare un paese, una cultura intermedi tra due poli. Sintesi, per sua natura dialettica, che non è sempre facile avviare, la cui tensione può a volte dar origine persino a dei traumi. In fondo questa è la grande sfida ineludibile sia per gli individui che per le culture che si trovano ‘in mezzo’: c’è per loro il rischio reale di essere schiacciati, quindi ‘annientati’, come quello di essere ghettizzati, cioè sterili e atrofici.

Nella storia armena l’Oriente e l’Occidente hanno avuto lungo il corso dei secoli delle configurazioni notevolmente diverse tra di loro. Data la lunga, lunghissima traiettoria della storia armena, di quasi tre millenni, quindi coeva e partecipe di tante culture, civiltà, imperi che ad un certo momento tramontarono, vi sono in tale raffronto degli aspetti sorprendenti, sovente paradossali.

La prima grande sfida della storia armena nel relazionarsi tra Oriente e Occidente si gioca nell’incontro-scontro tra il mondo classico ellenistico romano e il mondo iranico-partico. Sappiamo quanto l’Armenia abbia subito l’influsso dell’antico Iran, a partire dagli achemenidi; ne parlava già Senofonte, e la linguistica ci svela la grandissima proporzione nel lessico armeno di prestiti iranici, soprattutto dell’epoca parto~arsacide. Però, nonostante la fortissima presenza di tale sostrato ‘orientale’, anche in quell’epoca l’Armenia sta già tra due realtà e cerca di elaborare una propria sintesi. Da Artas’s I, alleato dei Romani, sino al fecondo scrittore ‘greco’ Artawazd II⁷ attraverso il ‘filelleno’ Tigran II⁸, l’intera dinastia degli Artassidi è testimone di questa ricca ed arricchente ambivalenza armena, nonostante l’ostentata incomprendenza del fenomeno, nella sua impostazione e risvolti speciali, da parte di parecchia storiografia romana e successiva.

In seguito vediamo l’Armenia tra il mondo bizantino-greco e i Sasanidi. Quest’epoca è particolarmente indicata per esemplificare la tipologia armena del rapporto tra Oriente e Occidente, poiché credo che essa rappresenti uno dei momenti più privilegiati di tale correlazione in quanto è in quest’epoca, che poi cercheremo di definire più chiaramente e con maggiore precisione, che si configura, prende corpo ciò che chiamerei l’ideologia armena cristiana e si forma la grande tradizione storiografica dell’Armenia.

Più tardi assistiamo al confronto tra il mondo greco bizantino e il mondo arabo. Invasione araba, dominio arabo e poi una sorta di alleanza, non totalizzante, con il mondo arabo: questi possono essere i termini per qualificare approssimativamente le fasi principali che attraversa la correlazione armeno-araba tra il VII e il X secolo. Il mondo arabo si trasformerà in seguito per gli armeni, a partire dall’XI secolo effettivamente, nell’universo islamico nella sua grande, per tanti versi eterogenea varietà.

Contemporaneamente a tali sviluppi tardomedievali, l’Occidente sarà rappresentata da una nuova realtà geografica e culturale che sarà l’Occidente franco. Come sappiamo, questo Occidente, si trovò spesso in un riscontro più che dialettico, antitetico, con il proprio ‘Oriente’ che era il mondo bizantino. Fenomeno questo per la cui spiegazione

⁷ Di lui attesta Plutarco esser stato autore produttivo di ‘tragedie, discorsi e di volumi di storia’ in lingua greca, i quali risultavano persi già per lo stesso Plutarco (*Vitae Paralleleae, Crassus*)

⁸ Oltre all’opera fondamentale di H. Manandian, “*Tigran II et Rome*”. *Nouveaux éclaircissements à la lumière des sources originales*, préface de J. Carcopino, tr. de l’arménien par H. Thorossian, Lisbonne 1963, (l’originale armeno data del 1940), si veda in particolare: L. Pulci Doria Breglia, *Plutarco e Tigrane II il Φιλελλην*, in “Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell’Università di Napoli”, XVI, n.s. IV (1973-1974), pp. 37-67.

l'unica via percorribile mi pare essere quella dell'analisi strutturale delle intersezioni e sovrapposizioni culturali, per cui abbiamo all'interno delle singole mega-aree policentrismi ed anularità orbitali asimmetrici. Mi accontento di questo cenno assai fugace a tale argomento, che per il momento c'interessa solo indirettamente. Ne ho trattato nel già menzionato lavoro su *La dialettica tra Valore e contingenza* (cfr. n. 4).

La realtà islamica per gli armeni si tradurrà a sua volta, nei secoli che in Occidente assisteranno alla nascita dell'era moderna, soprattutto nelle realtà turco-ottomana e persiana. Sembra paradossale, e nonostante le ambiguità insite in simili riferimenti storici, non si può dimenticare che l'Impero ottomano, primo referente degli armeni al proprio ovest, era l'erede diretto dell'Impero bizantino, cioè in ultima analisi, della romanità imperiale. Ciò potrebbe rendere, credo, più comprensibili alcune dinamiche storiche, per certi versi sorprendenti - anche sconcertanti, secondo il punto di vista -, che si sono susseguite, sia nell'era ottomana che in epoche più recenti, nella complessissima rete di rapporti tra l'Occidente europeo e l'Oriente turco, in cui si giocavano in pari tempo le sorti dell'armenità; la quale armenità, invece, forse mai fu recepita - né capita e stimata - dall'Occidente, a partire già dai tempi greco-romani, nelle sue valenze tese verso l'Occidente.

Alla realtà islamica, nella dialettica bipolare in mezzo alla quale gli armeni verranno a trovarsi, si proporrà quale polo opposto, quindi quale proprio 'Occidente', il mondo russo a partire dal Settecento. Nella fase storica attuale che stiamo attraversando, anche dopo il crollo dell'Unione sovietica, la Russia, referente privilegiato dell'Occidente armeno per gli armeni orientali per tutto l'800, sia sul piano politico che su quello culturale, resta tuttora un referente di primo piano in tal senso.

Quanto detto, pur nella immensa complessità del lunghissimo percorso storico, è solo uno scorcio, per un elementare approccio strutturale e, al tempo stesso, per una più concreta consapevolezza di quanto sia stato vario e polivalente il confronto nella storia armena tra Oriente e Occidente.

Le svolte epocali in Armenia nel confronto tra Bisanzio e mondo sasanide

Torniamo ora all'Armenia tra Bisanzio e i Sasanidi. Senza entrare in dettagli cronologici, tale epoca è segnata da due grandi eventi: il primo, introduttivo, l'altro, conclusivo.

L'evento introduttivo, a parte ovviamente la grande rivolta sasanide nel mondo iranico, per quanto concerne singolarmente l'Armenia, può essere individuato nella conversione di questa al Cristianesimo, che coinvolse in profondità l'assetto socio-politico del paese. Fu un momento fatidico, storicamente quasi traumatico, che segnò i destini dell'Armenia per i secoli a venire. Difatti, ancor'oggi, si sente talora nel mondo armeno qualche voce timida, qualche voce che, quasi pudicamente, non osa alzarsi troppo forte per dire: il Cristianesimo è stato forse la maggior tragedia degli armeni. Dico: non osa alzarsi troppo, poiché, anche nell'armeno non credente è in genere molto radicata la convinzione che il Cristianesimo abbia forgiato l'identità armena e che senza il Cristianesimo un'identità armena così forte, come l'attesta la storia, sarebbe stata inconcepibile. Valutazione questa, che è difficile non condividere indipendentemente dalla fede e dalla professione religiosa che si possa avere. Infatti, a partire da un certo momento storico, c'è stato un connubio tale tra identità armena e fede cristiana per cui la loro scissione avrebbe comportato con ogni probabilità il crollo, almeno parziale, dell'identità stessa. Anzi sarebbe più esatto dire che l'esser cristiani funzionò per gli armeni quasi da corazza per la loro identità armena, specifica, distinta dal mare di allodossi che li circondava. Di

conseguenza nel mondo armeno si è formata una reazione quasi d'istinto come una dinamica, un meccanismo di difesa spontanei, verrebbe a dire quasi 'naturali', per cui chiunque rinnegava la fede cristiana per mazdeizzarsi o islamizzarsi, era ipso facto considerato come tagliato, rigettato dalla comunità armena.

Ci furono ovviamente altri fattori ruotanti intorno all'identità cristiana e alle sue implicazioni, storicamente sviluppatasi in connessione sovente intima, strettissima con essa, i quali a loro volta contribuirono efficacemente a incidere in profondità e a consolidarla. Tra simili fattori il primo in assoluto, in tutti sensi, è, credo, la creazione dell'alfabeto armeno agli albori del V secolo con tutta quella intensissima vivacità e fecondità culturale, letteraria, teologica e liturgica che la conseguirono. Preferisco parlare di 'creazione' più che di 'invenzione' dell'alfabeto; infatti il termine invenzione forse sottolinea maggiormente l'aspetto tecnico dell'evento, mentre 'creazione' penso che connoti piuttosto l'idea guida, la 'ideologia' che dell'evento stava alla base, che l'ispirò, che le fece da perno; tale idea sarà, a poca distanza di tempo, sviscerata, ripensata e formulata da quegli storici di cui qualcuno è stato anche considerato come il 'padre' della storiografia armena e tutti insieme, senz'altro, come i suoi archetipi. Come spesso succede infatti con le grandi creazioni del genio, è la riflessione susseguente che dà forma e figura razionali all'idea, operante al momento stesso della concezione dell'opera forse più come una intuizione globale che non come un discorso razionalmente articolato.

La creazione dell'alfabeto costituisce il momento forse più cruciale del processo di cristianizzazione del paese, perché è solo con la cultura letteraria che tra cristianesimo e identità armena si stabilirà quel fortissimo connubio che di là in poi segnerà la storia armena. La battaglia di Avarayr (Awarayr) nel 451 sarebbe, credo, inconcepibile senza la penetrazione in profondità negli animi, e soprattutto tra i ceti più semplici, del messaggio cristiano grazie al lavoro di Mesrop Mashtots (Maštoc'), creatore dell'alfabeto. La stessa battaglia rappresenta anche il momento culminante della crisi con il mondo sasanide, con il quale le rispettive posizioni si chiariranno da allora in poi una volta per tutte. Ciò avviene grazie al trattato di pace di Nvarsak (Nuarsak), nel 485, a coronamento di più di trent'anni di tenace resistenza ed aspra guerriglia, scatenate dall'insurrezione popolare contro il tentativo di mazdeizzazione. La sommossa popolare non si era esaurita né poteva esaurirsi, date le sue dimensioni e intensità, nell'unica giornata della battaglia campale di Awarayr, la quale la ispirò e soprattutto le infuse vigoria nelle tappe successive. Il trattato di Nvarsak è una delle espressioni più nitide e decise dell'ideologia dell'Armenia cristiana e, pur nella sua concisione, può esserne considerata veramente come la Magna Charta.

Mi sembra che a Nvarsak questa ideologia appare già come *sostanzialmente* formata e formulata. Ma una *coloritura* nuova essa assumerà in seguito alle circostanze politiche nuove che verranno a crearsi tra l'Armenia e l'Impero bizantino nel corso del VI secolo, e soprattutto, in maniera decisiva nei primi decenni del regno di Giustiniano, sotto l'effetto della sua politica armena: politica estremamente chiara e decisa, anche se non altrettanto lucida e lungimirante per le sorti stesse dell'Impero.

La politica giustiniana spiega, almeno in parte, determinati atteggiamenti armeni che si configurano in quegli anni e che si protrarranno per secoli. Ciò vale, credo, in particolare dell'opzione armena contro il Concilio di Calcedonia. Tale scelta mi pare collocarsi intorno alla metà del VI secolo e più esattamente negli anni del II Concilio di Dvin (Dvin, 553-555)⁹. Comunque, se anche lo si posticipa alquanto, poniamo di una trentina o cinquantina di anni, come faceva lo Hatzuni, la sostanza dei rapporti non cambierebbe; se invece lo si anticipa, supponiamo agli anni del I Concilio di Dvin (506-508; tra il XIX e il XX secolo, anteriormente ai chiarimenti maturati in seguito alla

⁹ Cfr. Zekiyán, *Quelques observations critiques sur le "Corpus Elisiaeanum"*, cit. (n. 3), pp. 89-106.

scoperta del *Girk' T'it'oc'*, si faceva riferimento ad un inesistente Concilio di Vagharshapat (Vaġaršapat) collocato intorno al 496), è chiaro che in quel contesto si poteva avere al massimo un anticalcedonismo di stampo non antibizantino, del tutto distinto da quello che in seguito diventerà l'anticalcedonismo, per antonomasia antibizantino, degli armeni¹⁰.

Quanto all'evento conclusivo dell'era del confronto tra Bisanzio e l'Iran sasanide sul suolo armeno, esso è rappresentato dall'avvento degli arabi. Tale evento, epocale non solo per l'Armenia ma per tutto il bacino mediterraneo, anzi per l'orbe intero, crea in Armenia uno sconvolgimento senza precedenti soprattutto per una duplice serie di fattori: a) con esso si dissesa radicalmente l'ecosistema demografico del paese. Gli arabi, a differenza degli occupanti anteriori - achemenidi, macedoni, romani, parti, bizantini, sasanidi -, si insediano nel paese; non sono semplici soldatesche le quali, finita la campagna, se ne tornano a casa lasciandovi solo un apparato di amministrazione burocratica; sono tribù intere che si muovono in cerca di nuovi orizzonti e di fortuna; b) il secondo fattore, pure di non poca rilevanza, è l'effettivo sterminio delle casate nachararesche (*naxarar*) armene in seguito alle feroci repressioni che seguirono le tre grandi rivolte dell'VIII secolo tra il 705 e il 775. Esse furono fatali per la stragrande maggioranza di quelle casate, già stremate dal lungo dominio. Nel 705, ottocento persone tra capi e membri di dette famiglie, rinchiusi in chiese a Nachitchevan (NaxiÆewan) e a Chram (Xram) col pretesto di una rassegna, vennero bruciate vive¹¹.

La percezione/coscienza d'identità e il suo riflesso nella storiografia

Fatta questa presentazione panoramica di alcune delle fasi più salienti della storia armena nella sua dialettica Oriente-Occidente, veniamo ora al nucleo del problema: come vengono vissuti da parte della coscienza collettiva armena questi momenti, come scelte 'armene' specificanti la propria identità culturale-nazionale-religiosa di popolo; e come vengono interpretate, nella medesima prospettiva, le scelte degli altri, per esempio il tentativo sasanide d'imporre all'Armenia la religione mazdea, oppure il complesso della politica giustiniana con i suoi nessi e annessi.

Come criterio e strumento di confronto con questi interrogativi ho scelto la storiografia. Ciò, per un duplice motivo: a) perché, cronologicamente, questo è pure il periodo in cui si forma la concezione e la tradizione storiografica degli armeni; b) per un motivo ancor più importante e sostanziale poiché, come ho già accennato, è nella narrazione stessa storica, attraverso il far storia che la coscienza collettiva degli armeni, ciò che possiamo chiamare la 'ideologia' armena trova una delle sue formulazioni più limpide e mature. La storiografia armena, quella di maggior pregio almeno, vanta a buon diritto il

¹⁰ Per una classificazione delle varie opinioni al riguardo e sulla distinzione, di fondamentale importanza, tra l'atteggiamento verso il mondo bizantino e l'atteggiamento verso il Concilio di Calcedonia a cavallo tra il V e VI secolo, cfr. B.L. Zekiyān, *La rupture entre les Églises Géorgienne et Arménienne au début du VII^e siècle. Essai d'une vue d'ensemble de l'arrière-plan historique*, in *RÉArm*, n.s., XVI (1982), p. 155-174.

¹¹ Sulla migrazione araba in Armenia e le sue conseguenze, v.: A. Ter-Ghewondyan, *The Arab Emirates in Bagratid Armenia*, transl. by N.G. Garsoïān, Livraria Bertrand, Lisbon 1976, pp. 19-50; sulle rivolte e le loro conseguenze v.: R. Grousset, *Histoire de l'Arménie des origines à 1071*, Payot, Paris 1947, pp. 312-337; J. Laurent, *L'Arménie entre Byzance et l'Islam depuis la conquête arabe jusqu'en 886*, Nouvelle édition revue et mise à jour par M. Canard, Librairie Bertrand, Lisbonne 1980 [l'edizione originale è del 1919], capp. IV-V, pp. 128-133, 208, 212-213; B. Martin-Hisard, *Les révoltes arméniennes du VIII^e siècle*, in *Histoire des Arméniens*, sous la dir. de G. Dédéyan, Privat, Toulouse, pp. 194-202.

merito di essere al tempo stesso una riflessione sulla storia, una teologia o, se si vuole, una filosofia cristiana della storia¹².

i. Definizione di alcuni strumenti concettuali

A questo punto mi pare utile una seconda fase di definizioni concettuali per chiarire alcuni concetti fondamentali quali 'ideologia', 'visione politica', 'concezione storiografica':

a) Cosa intendiamo esattamente per 'ideologia'? Tra le varie accezioni possibili - politica, sociologica, ecc. - quella cui facciamo ricorso è un concetto di 'ideologia' che possiamo definire come antropologico-filosofico: un complesso di idee, concetti, immagini, miti, un complesso di qualsiasi tipo di rappresentazione mentale ed immaginaria che determini ed orienti le scelte concrete riguardanti l'impostazione generale della vita di una comunità, eventualmente di una persona. Definizione, come si vede, molto ampia che abbraccia l'intero complesso di fattori mentali e psichici che possono avere la loro manifestazione nella vita di una comunità e determinarne concretamente le scelte di qualche importanza per la conduzione della propria vita. 'Ideologia' in tal senso è all'incirca quanto è inteso dalla *Weltanschauung* tedesca¹³.

b) Dalla 'ideologia' così intesa distinguerei la 'visione' o 'concezione politica', la quale a sua volta può avere due significati. Secondo un primo significato si potrà parlare di una concezione o visione politica, in un senso più ristretto, come una concezione della forma da assegnare all'esercizio del potere politico. Per esempio se esso debba essere monarchico o parlamentare, imperiale o assolutista, Stato-nazione o Stato etnico¹⁴, dittatoriale o democratica, ecc. Queste visioni sono ovviamente 'concezioni politiche', ma in un senso piuttosto ristretto in cui la concezione politica diventa soltanto un aspetto particolare dell'ideologia come appena definita. Quell'aspetto dell'ideologia che riguarda la politica concreta e, specialmente, le forme dell'organizzazione dello Stato e dell'esercizio del potere, in altre parole il 'sistema politico' da attuare.

Per quanto concerne le interferenze e le impronte della dialettica in questione tra Bisanzio e l'Iran, soprattutto politiche e sociali, sul territorio dell'Armenia e sull'animo armeno, è di fondamentale importanza il contributo di Nina G. Garsoïan. Oltre alle *Epic Histories* (cfr. n. 18), da lei curate, i principali suoi scritti sull'epoca in considerazione sono ora raccolti nel volume *Aremnia between Byzantium and the Sasanians*, Var. Rep., London 1985. E' in preparazione, nella medesima collana, un secondo volume di altri saggi più recenti.

¹² Su questi aspetti 'intensi' della storiografia armena, oltre le opere citate nella n. 3, si vedano in part. R.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 Eliš², 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; C. 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 traduzione dei testi religiosi*, a c. di C. Moreschini e G. Menestrina, Morcelliana, Brescia 1994, pp. 101-126.

¹³ Questa accezione sta alla base di *Histoire des idéologies*, sous al dir. de Fr. Châtelet, voll. 1-3, Hachette, Paris 1978: cfr. vol. 1, "Introduction générale", pp. 9-13.

¹⁴ Su questa distinzione si veda: B.L. Zekiyan, *Les identités polyvalentes et Sergueï Paražanov. La situation emblématique de l'artiste et le problème de la polyvalence ethnique et culturelle*, in "Filosofia Oggi", XVI (1993), pp. 217-231, in part. 220-224: "De l'État-Nation à l'État ethnique".

Da tale significato 'ristretto' del concetto di 'visione/concezione politica', nel senso preciso di concezione del sistema politico, distinguerei un secondo significato, più ampio, che in questa sede c'interessa maggiormente. Indicherei questo secondo significato come 'visione/concezione delle interrelazioni/interferenze politiche'. Il concetto si riferisce alle valutazioni concrete di una determinata *rete* di rapporti tra entità politiche diverse in un determinato momento storico. Un esempio ci può essere offerto dalla diversa valutazione fatta, dal mondo occidentale, dell'Unione sovietica, a seconda che si trattava della fase di collaborazione stretta (durante la 2^a guerra mondiale), della successiva fase acuta di guerra fredda o delle fasi ulteriori di moderata collaborazione. Tutte queste diverse valutazioni dell'entità politica sovietica nella rete dei rapporti internazionali, a seconda dei vari momenti e contesti storici, non implicavano né comportavano un qualsiasi mutamento, almeno di fondo, nella concezione occidentale del 'sistema politico' come tale.

c) C'è infine un terzo concetto da tener presente che è quello di 'concezione storica', o meglio, 'storiografica'. Possiamo parlare di una 'concezione storica' nel senso di 'concezione della storia', di 'pensiero storico', equivalenti più o meno ad una visione del processo, del fieri stesso della storia, equivalenti in altri termini ad una qualche 'filosofia della storia' anche se elementare. Tale 'concezione storica' si sposterebbe quindi verso l'ambito dell'ideologia. Possiamo però parlare anche di una 'concezione della storia' in un senso più specifico riguardante lo scrivere la storia, la *scrittura della storia*, la *trasmissione della memoria* come tali. E' questo il significato che in questa sede ci interessa.

Abbiamo quindi definito tre concetti strumentali per il nostro lavoro: l'*ideologia* come concezione della vita e dell'universo, dell'al di qua e dell'al di là; la *concezione politica* come valutazione concreta della rete di rapporti internazionali in un determinato momento storico, e infine la *concezione storiografica*, di come scrivere la storia, come tramandarne la memoria.

ii. I capisaldi della storiografia armena

Iniziamo ora la nostra analisi cercando di definire per primi i capisaldi della storiografia armena. Infatti, come è stato detto e per le ragioni sopra esposte, la nostra analisi della collocazione dell'Armenia tra Bisanzio e il mondo sasanide e dell'impatto conseguente da tale collocazione, si baserà sulla storiografia armena.

La letteratura armena possiede, giunti sino a noi, sette 'cicli' storici ossia sette opere di storia che costituiscono i capisaldi della storiografia armena, e non solo per l'epoca in questione (V-VII sec.). Infatti è in essi e attraverso essi che si cristallizza l'ideologia armena e saranno essi il modello dell'intera storiografia armena, sino al passaggio, in epoca recente, alla 'storia critica'. Ciò va detto indipendentemente dall'attribuzione e dalla cronologia, filologicamente dibattute, delle rispettive opere, oscillanti secondo la gamma delle opinioni più condivise, tra il V e il VII secolo. Questi 'cicli' storici possono essere suddivisi in tre categorie principali:

a) *cicli di eventi cruciali*, che si concentrano su un evento singolo descrivendone le dinamiche e il contesto immediato, precedente e susseguente;

b) *cicli epocali*, che narrano di un'intera epoca di parecchi decenni. Ambedue i cicli sono rappresentati rispettivamente da tre opere.

c) e infine un *ciclo globale*, atipico rispetto ai precedenti, che si prefigge di tessere la trama dell'intera storia del popolo armeno dalle origini fino ad un determinato momento.

Passiamo quindi in brevissima rassegna le singole opere secondo la loro distribuzione nei rispettivi cicli:

a. i. *Agatangelo* (Agat'angelos), il testimone della memoria della cristianizzazione dell'Armenia agli albori del IV secolo, nel 301 secondo il computo tradizionale, nel

314/315 secondo alcuni studi recenti e criticamente ben fondati¹⁵, regnante in ogni caso Trdat (Tiridate) III;

ii. **Koriun** (Koriwn), l'agiografo dell'inventore dell'alfabeto, Mesrop Mashtots, e testimone dell'invenzione stessa¹⁶;

iii. **Eghishe** (Etiš²), lo storico, ma piuttosto l'ispirato cantore dell'epopea dei *Vardanankh* (Vardanank': Vardan e i compagni) che fa dell'evento storico il 'luogo' per eccellenza dell'elucubrazione del suo senso. Eghishe è l'ideologo per eccellenza dell'Armenia cristiana¹⁷;

b. i. **Fausto** (P'awstos), presunto autore del ciclo di 'storie epiche' del IV secolo¹⁸. Epoca esplosiva e cruciale, non solo per la progressiva quanto difficile penetrazione nel paese della nuova religione di Stato, ma anche per le fiere lotte di potere tra Corona e Tiara e, infine, per la conclusione fatidica, nel 384/387, con la divisione dell'Armenia tra Bisanzio e Persia, funesto preludio e presagio della soppressione del Regno nel 428;

ii. **Ghazar di Pharpi** (Łazar P'arpec'i) che riprende il filo del discorso di Fausto partendo dalla divisione del paese, nel 387, e arrivando, attraverso la guerra dei Vardanankh e i decenni successivi di rivolte e guerriglia, fino alla pace di Nvarsak del 485. A Nvarsak gli armeni se non 'dettano' le condizioni di pace - non si trattava infatti di una vittoria militare eclatante, ma di una guerriglia che aveva logorato e fatto disperare i sasanidi - riescono però ad esigere con estrema determinazione e ad ottenere pienamente quanto gli pareva imprescindibile. Ghazar ci si presenta come il testimone dell'ideologia armena nella sua formulazione giuridica, internazionale.

iii. **Sebeos** (Seb²os), lo storiografo di una delle epoche di transizione più radicali nella storia armena, in cui al tramonto dell'impero sasanide e del suo influsso politico in quella che era l'Armenia orientale o la Persarmenia - roccaforte dell'entità etno-socio-politica armena -, fa da contrappunto l'emergere dell'irruente potenza araba, passando per le effimere spinte espansionistiche bizantine il cui risultato più durevole sarà il logoramento e dell'Armenia e della Persia per farne facili prede dei venturi arabi. La storia di Sebeos, nella parte che ne costituisce la propria unità tematica (capitoli VIII-L), ricopre un periodo di tempo i cui estremi vanno dal 579, anno d'intronizzazione del sasanide Ormizd, al 658, anno di rientro del catholicos Nerses III (Ners²s) dal suo esilio di Taykh (Tayk')¹⁹.

¹⁵ Cfr. a proposito il lavoro classico di P. Ananian, *La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore*, in "Le Muséon", LXXIV (1961), pp. 43-73, 317-360, con una chiara e dettagliata presentazione delle varie opinioni in merito.

¹⁶ Tra i più recenti contributi su Koriwn segnaliamo, per l'ampiezza di tematica e la dovizia bibliografica, quello di G. Winkler, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc'. Übersetzung und Kommentar*, (OCA, 245), P.I.O., Roma 1994, e l'accurata recensione che di questa e di altre tre recenti pubblicazioni su Koriwn ha dato J.-P. Mahé, in *REArm*, n.s., 25 (1994-1995), pp. 417-427.

¹⁷ Cfr. il nostro lavoro citato (n. 3) per i vari problemi riguardanti la datazione, l'autenticità, l'unità del *corpus elisaeanum*, con relativa bibliografia fondamentale.

¹⁸ L'opera di riferimento di base su P'awstos, per lo studio del testo e del contesto storico, delle particolarità lessicali tecnico-amministrative e per completezza bibliografica, è attualmente l'edizione della Garsoïan: *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnk')*, transl. and commentary by N.G. Garsoïan, Harvard Univ. Press, Cambridge, MA, 1989, anche qualora non se ne condividano alcune posizioni filologiche. Una traduzione italiana molto accurata, con una puntuale introduzione, è data ora in P'awstos Buzand, *Storia degli Armeni*, introduzione e cura di G. Uluhogian, traduzione di M. Bais e L.D. Nocetti, note di M. Bais, Mimesis, Milano 1997. Sui motivi perché mantengo la denominazione tradizionale di P'awstos (Fausto), cfr. Zekiyán, *Quelques observations critiques* (n. 3), n. 54, pp. 110-111.

c. L'unica opera appartenente a questo ciclo è la *Storia* di Mosé di Choren (Movs²s Xorenacⁱ), opera in cui, a prescindere dalle molteplici questioni filologiche disputate, il conato di trasporre gli eventi su un piano d'intelligibilità in funzione della vita della nazione e del suo destino da una parte, e la formulazione, dall'altra, di un modello storiografico proprio, distinto ad un tempo da quello greco-romano come pure da quello orientale, 'caldeo', raggiunge il massimo di dimensioni cronologiche, di maturità e di originalità.

Prima di procedere oltre, vorrei attirare l'attenzione su una constatazione di per sé ovvia: al mosaico or delineato manca evidentemente un tassello. Infatti il ciclo epocale procede con le due prime opere, senza interruzioni, a partire dalla morte di Gregorio Illuminatore (Grigor Lusaworič[']) e di Trdat III (ambidue intorno al 330) fino al trattato di Nvarsak del 485, per riprendere indi, con Sebeos, dall'anno 579. Vi si crea quindi, tra queste due date, un vuoto di novantaquattro anni in una storiografia che non conosce altre interruzioni nell'arco di tempo, abbracciato sino al 568, di quasi tre secoli e mezzo. Non sarebbe, mi pare, troppo azzardato presumere che tale lacuna non sia originaria e che qualcosa sia andato irrimediabilmente perso. L'allusione di Fausto, all'"inizio" dell'attuale suo "Terzo Libro", ad una "*Historia prima*", sopravvissuta probabilmente in qualche modo nel testo attuale di Sebeos²⁰, ma soprattutto la premura del primo ad annotare tutto "affinché non ci sia un passaggio interrotto nel mezzo della nostra narrazione"²¹, è un indizio chiaro della coscienza storiografica armena, quasi aborrente il 'vacuum'. E' vero che, quanto ai dati in nostro possesso, ci troviamo nell'ambito di pure ipotesi. Ipotesi, in ogni caso, non prive di verosimiglianza.

iii. Ghazar di Pharpi: l'ideologo dello "*hayreni ew bnik orenkh*"

Rinviando ad una prossima circostanza la considerazione di Agatangelo, Fausto, e Sebeos, prenderei ora brevemente in esame Ghazar Pharpetsi, Koriun, Eghishe e Chorenatsi.

Inizio la nostra analisi prendendo come punto di partenza il Pharpetsi, poiché tra tutti gli storici or enumerati, anzi tra tutti gli storici armeni sino al X secolo, è quello che ha suscitato il minor numero di problemi critici; la cui autenticità e collocazione cronologica tradizionali non sono state sospettate dalla moderna critica, sia armena sia occidentale; e l'unico, cui sia stato risparmiato l'iniziale *pseudo*-. Accettiamo quindi Pharbetsi come punto di partenza, e anche di riferimento, in funzione di una cronologia certa e per ovviare, in vista degli obiettivi che ci siamo prefissi, a dibattiti ancora lontani da sbocchi che si possano considerare più o meno comuni, pur avendo chi scrive le proprie posizioni in merito già espresse²².

¹⁹ Sui vari problemi filologici, inerenti al testo di Sebeos, come giunto a noi, resta fondamentale e decisivo il lavoro di P. Ananian (Ananean), *Seb²osi Patmut'ean grk'i masin k'ani m^o lusabanut'iwinner*, (Bibliothèque d'Arménologie "Bazmavep", 1), San Lazzaro, Venezia 1973. Dopo la parziale e datata versione di F. Macler in francese, la citata (n. 12) traduzione italiana integrale di C. Gugerotti ne resta sinora l'unica traduzione integrale in una lingua occidentale.

²⁰ Cfr. per l'intera problematica le acute osservazioni di Ananian, *ibid.*

²¹ P[']awstos Buzand, *Storia degli Armeni*, cit. (n. 18), p. 37.

²² Cfr. *L' 'idéologie' nationale*, cit. (n. 1), pp. 480-484; *Quelques observations critiques*, cit. (n. 3), pp. 76-106, 120-123.

La *Storia* di Pharpetsi è suddivisa in tre parti salienti, chiamate *drvag (druag)*²³ e caratterizzate da azioni/eventi che fanno da asse portante alla storia. La prima parte è dominata dall'attività di Sahak e Mesrop. La seconda parte è centrata intorno alla battaglia di Avarayr, mentre la terza parte fa perno sul trattato di Nvarsak che ne costituisce la gloriosa, epica conclusione. Ora Pharpetsi emette un giudizio sulla spartizione dell'Armenia tra Bisanzio e i Sasanidi: essa fu un grandissimo male. In questo suo giudizio Pharpetsi appare ugualmente distante sia dai Sasanidi che dai Bizantini; ambedue hanno tradito il mondo armeno, perché hanno consentito alla sua spartizione. Però il giudizio complessivo del Pharpetsi è più favorevole verso Bisanzio. Infatti quando descrive le regioni dell'Armenia rimaste all'Impero bizantino, considera Arshak III, che regnò in quel territorio, più fortunato rispetto al fratello Chosrov (Xosrov) cui erano toccate in sorte le regioni soggette all'Impero sasanide il cui dominio Ghazar definisce, già nell'esordio stesso della sua Prefazione (*Ya? aEaban*), come umiliante, amara e violenta schiavitù sotto il re dei persiani.

Un punto nodale per riallacciarci all'ambiente cristiano, che affiancava l'Impero sasanide, è il mondo siriano. Per esso Pharpetsi manifesta un atteggiamento poco simpatizzante. Ciò provocherà persino un condizionamento nei suoi giudizi a favore dei bizantini. Ad esempio, quando al momento della battaglia di Avarayr gli armeni chiederanno a Costantinopoli un aiuto, inizialmente promesso da Teodosio II e poi rifiutato da Marciano, sia Pharpetsi che Eghishe sono concordi per attribuirne la responsabilità più che all'imperatore stesso, ai cattivi suoi consiglieri che Eghishe, nel suo linguaggio fortemente teologico, non esita a qualificare, col massimo insulto per il credente dell'epoca, da "atei" (*Patmut' iwn*, III). Invece per Pharpetsi i consiglieri, Anatolio e Florenzio (per Eghishe: Ephlalios), indussero l'imperatore al tradimento e al male perché il secondo era siro, quindi vicino al mondo iranico. Infatti il loro consiglio all'Imperatore fu che l'esito della battaglia era incerto e, poi, in base a quale diritto poteva egli intervenire per sottrarre un paese al suo padrone (Ghazar, II, xli)²⁴.

Ma l'aspetto fondamentale, il nucleo sostanziale della dialettica tra Bisanzio e l'Iran riguarda il codice etico comunitario includendo in tale concetto anche tutto il cumulo di costumi, usanze e tradizioni che formano il codice comportamentale di una collettività. Ghazar esprime tutto ciò con un'espressione altamente significativa: *hayreni ew bnik orenkh (hayreni ew bnik awr²nk')*, "congenita legge dei padri" (lett.: legge avita e congenita). In tale concetto il primo elemento compreso in assoluto è la fede cristiana, ma intesa al tempo stesso come codice di vita, come codice comportamentale. La libertà riconosciuta per mantenere ed osservare la propria "legge avita" sarà la primissima condizione che il trattato di Nvarsak proporrà al re Valash, sotto pena di riprendere le armi e di lottare sino alla morte nel caso di rifiuto. Le condizioni esatte dagli armeni, secondo

²³ Sulle varie denominazioni delle parti o sezioni delle loro opere presso gli storici armeni più antichi, cfr. *L' 'idéologie' nationale*, ibid., pp. 477.

²⁴ Eghishe menziona espressamente l'origine siriana di Ephlalios, la quale menzione sta probabilmente quasi come una insinuazione in uno scrittore così attento al peso semantico dei dettagli qual è Eghishe. Ma questi, a differenza di Ghazar, non vi si sofferma sopra espressamente per farne delle illazioni.

Le critiche di faziosità, mosse agli storici armeni da C.L. Sanspeur (*La neutralité de Byzance face à l'insurrection arménienne contre la Perse (450)*, en *RÉArme*, n.s., XVI (1982), pp. 151-153), per non essere stati capaci di comprendere le ragioni della politica imperiale, ci sembrano peccare di una 'parzialità' sicuramente non inferiore a quella criticata, se faziosità vi fu. Ma il nodo della questione credo sia altrove. Simili giudizi sono ancora sintomi di approcci storici di un romanocentrismo (stante qui 'romano' quale variabile per l'intero Occidente) talmente crasso, che si spererebbe fossero da tempo scomparsi. Cfr. Zekiyan, *Quelques observations critiques*, cit. (n. 3), n. 49, pp. 104-105.

Ghazar, sono in realtà tre di cui noi analizziamo per il momento solo la prima, la più fondamentale e la più essenziale come espressione della loro ideologia, benché pure le altre due siano degne della più attenta considerazione, persino come messaggi di civiltà attuali per un ordinamento sociale moderno²⁵. Un cenno vi faremo nella conclusione.

Un importante passo di Eghishe può aiutarci a chiarire con qualche dettaglio i contenuti di questo concetto di 'legge dei padri'. Secondo Eghishe la mazdeizzazione dell'Armenia, nelle intenzioni della Corte sasanide, avrebbe dovuto avere come effetto l'assimilazione degli armeni ai costumi e al codice comportamentale dei persiani, allontanandoli così definitivamente dal mondo greco. Eghishe ricorda, tra le altre usanze inculcate agli armeni, la poligamia, i rapporti sessuali e il matrimonio tra consanguinei di primo grado, auspicati da Yazdegerd II, per "far crescere" la gente armena²⁶. Se gli armeni non stanno a questa assimilazione, non è che accettino però di assimilarsi e perdersi nel *mare magnum* bizantino, nonostante la comunanza della fede. Per il trattato di Nvarsak, almeno come interpretato da Pharpetsi e quindi dalla successiva, storica percezione della coscienza collettiva armena, il primo valore da salvare incondizionatamente sarebbe l'autonomia del popolo armeno, nel senso pregnante della parola 'auto-nomia', cioè di capacità di scegliere e di decidere la propria legge. Ciò non significava necessariamente una completa indipendenza, nemmeno in senso politico; infatti gli armeni non rinnegano, né respingono il loro rapporto di sudditanza verso il monarca sasanide. Anzi, sono pronti a servirlo anche fino alla morte, come dichiarano apertamente ed espressamente nella premessa del medesimo trattato. L'unica loro condizione irrinunciabile e non contrattabile è che siano lasciati liberi nella propria "congenita legge dei padri".

Il medesimo principio sarà ribadito dagli armeni anche con una formulazione negativa, giustamente evidenziata dallo Yuzbashian che le dedica un intero capitolo²⁷: "Non adoreremo un uomo persiano" (*Parski a?n erkir oč' pagc'uk'*: Ghazar, III, lxxxix). La sentenza è immediatamente preceduta dall'affermazione armena delle tre condizioni fondamentali per la pace, e dalla dichiarazione che se queste saranno accettate, resteranno sudditi fedeli e leali dei persiani, altrimenti dicono essi: "moriremo con gioia, ma non adoreremo un uomo persiano". Tale formulazione negativa esprime in maniera ancora più netta, se ce ne fosse bisogno, con l'assolutezza propria della negazione, ma anche in maniera più concreta e soda, quale sia il limite invalicabile per la coscienza armena. *Parsik ayr* va infatti considerato come una variabile, a seconda dei contesti storici, stante per dominatore o sovrano straniero. Il principio di "non adorazione" indica il limite di accettabilità di siffatto dominio/sovranità. Tale limite consiste nella categorica, perentoria esclusione della schiavizzazione del suddito, dell'oppressione e soppressione della sua dignità d'uomo. Il criterio, il discriminante essenziale di questo limite è dato, enunciato dallo *hayreni ew bnik orenkh*.

Il termine *orenkh* deve essere considerato come uno dei concetti assiali dell'ideologia armena. *Orenkh* in armeno è 'legge', però con un'accezione semantica molto ampia, simile in questo da una parte al moderno concetto di 'ideologia' come

²⁵ V. le condizioni formulate in Ghazar, III, lxxxix.

²⁶ Eghishe, *Patmut'awn*, II.

²⁷ *Op. cit.* (n. 3), cap. IV, pp. 209-249. Il discorso di N. Garsoïan sul concetto di "lealtà" nell'articolo *Armenia in the Fourth Century. An Attempt to re-define the Concepts "Armenia" and "Loyalty"*, in *REArm*, n.s., VIII (1971), pp. 341-352, tratta del concetto in una prospettiva storica, considerando in particolare i rapporti di dipendenza, all'interno del mondo arenno, delle satrapie meridionali del paese rispetto al regno degli Arsacidi.

descritto poc'anzi, e affine d'altra parte al concetto di memoria storica come codice d'identità. In contesto liturgico-culturale, *orenkh* può significare persino l'Eucaristia: Alleanza, Legge, Memoriale per eccellenza. Quindi lo *hayreni orenkh* è l'intero complesso di leggi, tradizioni, consuetudini, abitudini, credenze religiose, ma è anche esigenza di dignità: dignità di famiglia, di dinastia, di lingua, di nazione. E' tutto quell'insieme di fattori che determinano l'essere armeno, il codice storico della propria identità; in termini più semplici, l'insieme di tutto ciò per cui l'armeno si distingue dal persiano mazdeista, ma anche dal siro e dal greco cristiani.

Sarà superfluo richiamare ancora una volta, in questa sede, quanto ho sempre cercato di porre volentieri in evidenza in quasi tutti i miei scritti qui citati e in diversi altri: che la percezione, la coscienza, il concetto di 'identità nazionale' non nasce con l'ideologia dello Stato-nazione, né necessariamente con essa s'identifica. E' vero che oggi si usa volentieri il termine 'etnia' e derivati per tutta l'area semantica che esula dal concetto di Stato-nazione, ma volutamente ricorro al termine 'nazione' per insistere sul fatto che non pare giusto ridurne il significato allo Stato-nazione, né che questo possa esaurirne tutte le dimensioni e le implicazioni che certamente vanno ben oltre l'ordine essenzialmente giuridico in cui lo Stato per sua natura si colloca. Comunque sia dell'uso del termine nelle moderne lingue europee, certamente non è tale il suo uso in armeno e in molte lingue orientali.

iv. Koriun: l'agiografo-teologo della sacralità della lingua e della scrittura per la salvezza della nazione

In un articolo precedente (cit. n. 5, p. 347) scrivevo: "La stessa creazione dell'alfabeto, il salto qualitativo verso la cultura letteraria sono nel segno ... di tale connubio tra fede e identità etnica. La lingua è lo strumento della lode di Dio. Non solo quindi preoccupazioni missionarie, ma una visione teologico-ecclesiale dell'identità nazionale, in cui la lingua funziona da perno, induce Mesrop Mashtots a farsi il paladino di quell'invenzione ... che dal fedele suo biografo verrà qualificato come "dono divino" (*astvatatur*). Koriun, nel tessere agiograficamente la figura del suo eroe eccezionale, si rivela al tempo stesso teologo dall'acume penetrante, sensibile alla funzione salvifica, nel senso cristiano del termine, della lingua e della scrittura - diremmo oggi 'della cultura' - nella vita di un popolo. Su questo punto richiamava di recente l'attenzione il Gugerotti in un articolo ben documentato (cfr. n. 12).

E' difficile sopravvalutare il significato nella vita del popolo armeno della memoria scritta della lingua, del codice, del libro. La cultura etnica è stata vista come l'espressione, la traduzione in esperienza umana, comunitaria, della fede cristiana. Tale concezione che affonda le radici nell'area siriana, raggiunge, nell'era patristica, la realizzazione più piena ed impegnativa nell'opera di Mesrop Mashtots. Opera geniale la quale - a prescindere dalle dibattute questioni filologico-storiche sull'eventuale partecipazione personale di Mesrop alla formazione degli alfabeti georgiano e albanico - funzionò certamente da *modello* e da *fonte d'ispirazione* per l'analogo movimento culturale-religioso che di lì a poco permeerà pure il mondo georgiano, praticamente l'intera Subcaucasia²⁸.

²⁸ Ho cercato di approfondire la funzione di 'modello' dell'opera di Mesrop, da una parte, e la sua specificità, dall'altra, rispetto a quanto succedeva in quel momento in Georgia e nell'Albania caucasica nell'articolo *Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewußtseins. Versuch einer begrifflichen Formulierung aus geschichtlicher Erfahrung in Über Muttersprachen und Vaterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, G. Hentschel (Hrsg.), Peter

Penso che sia giusto parlare in tale contesto, come ho già fatto a più riprese²⁹, di una teologia dell'etnia o delle 'nazioni', se non disturba il termine che va ovviamente inteso in senso culturale, senza complessi e paure di tradimento dell'essenziale universalità del messaggio cristiano. La 'nazione', infatti, rettamente intesa, senza le ben note ed amare deviazioni nazionalistiche (ma vi sarebbe mai concetto alieno da ogni rischio di degenerazione?), si ricollega alla dinamica umana di definire la propria identità in base ad un'appartenenza di gruppo e costituisce, storicamente, uno dei gruppi d'identificazione più importanti. Tale realtà sociologica viene innalzata e trasformata, nel contesto della coscienza ecclesiale in questione, in una realtà teologico-ecclesiale riccamente e variamente elaborata.

Koriun si rivela appunto come il primo anello di quella lunga e feconda catena generazionale che, e a partire dalla meditazione sull'opera di Mesrop Mashtots, svilupperà nella vita e nella coscienza del popolo armeno una consapevolezza assai singolare del significato dell'alfabeto, della scrittura, del codice, del libro, sia in funzione della salvezza cristiana, sia per la sopravvivenza stessa della nazione come tale³⁰. Questo secondo momento, comunque, presente in Koriun piuttosto in germe, sarà maggiormente esplicitato nella riflessione di Mosé di Choren. Ma ci soffermiamo prima su Eghishe, poiché anch'egli come Koriun si colloca primariamente in una prospettiva teologica.

v. Eghishe: il teologo-ideologo della resistenza e del martirio comunitario per la salvezza della Chiesa

Se l'ideologia in Pharpetsi si esprime rigorosamente attraverso l'evoluzione della trama dei fatti, - ed è questa la di lui peculiarità che è tanto piaciuta alla critica occidentale dal tardo Ottocento sin quasi ai giorni nostri -, Eghishe invece se ne distingue fin dall'esordio del suo libro, poiché capovolge espressamente - non certo in una sequenza cronologica - i termini della questione. Primo suo obiettivo non è quello di tessere una trama di eventi onde emerga un'idea, una norma, una coscienza. Il suo primo obiettivo è, al contrario, *proporre dei modelli, esaltare degli eroi, per invitare il suo lettore alla loro emulazione*.

Tale enunciato suscita ovviamente una complessa problematica, con risvolti non indifferenti, sia per quanto concerne il 'genere letterario' in oggetto sia, oltre la questione del 'genere', la concezione stessa della storiografia. Non possiamo approfondire ora tale problematica. Ma possiamo affermare senza alcuna esitazione che un'assunzione simile a quella del nostro autore di per sé non implica affatto alcun tradimento e neppure una trascuranza della verità dei fatti, di quel che è stato il reale corso degli eventi. Tale fu, invece, l'interpretazione data agli intenti di Eghishe dai suoi critici, in verità troppo frettolosamente ed alquanto ingenuamente. Credettero questi di trovare le prove sicure del loro assunto in quelle divergenze di dettagli che contraddistinguono i rispettivi racconti di Ghazar e di Eghishe nella descrizione dei medesimi fatti. Tuttavia, nel corso degli ultimi cinquant'anni, grazie alle acute disamine di filologi di primo ordine quali Manuk Abeghian, Erwand Ter-Minassiantz, Levon Khatchikian, e in particolare il compianto Poghos Ananian, alle analisi dei quali molto di recente alcune osservazioni aggiunte lo

Lang, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1997, pp. 277-297. Per 'Subcaucasia' intendo il Caucaso meridionale, noto anche col nome di Transcaucasia, più le regioni a sud e a sud-ovest di quest'ultima costituenti l'Armenia storica.

²⁹ Cfr. *Elementi per una teologia dell'etnia*, cit. (n. 3); *Riflessioni preliminari*, cit. (n. 5), in part. pp. 347-351.

³⁰ Per ulteriori approfondimenti cfr. *Riflessioni preliminari*, ibid.

scrivente, è stato possibile stabilire, a livelli di verosimiglianza, credo, notevolmente alti, che nei resoconti varianti tra Ghazar ed Eghishe è a quest'ultimo che si deve riconoscere una conoscenza dei dettagli più immediata e più consona al contesto storico di cui si tratta³¹.

Penso che in Eghishe abbiamo la prima grande costruzione di quella che definirei prettamente e in senso stretto come l'ideologia dell'Armenia cristiana. Per lui l'identità armena è essenzialmente identità cristiana; tale convinzione si rispecchia pienamente in queste parole del generalissimo Vardan, rivolte ai commilitoni la notte stessa della veglia della battaglia: "Colui che credeva che il cristianesimo fosse per noi come una veste, adesso saprà che come il colore della nostra pelle non ce lo potrà togliere" (*Patmut'awn*, V).

In questa prospettiva generale d'inscindibile connubio tra identità armena e fede cristiana, ciò che maggiormente caratterizza Eghishe è, credo, la sua teologia ecclesiocentrica. La testimonianza, il martirio, tutto è in funzione di un unico obiettivo primario: "perché non si offuschi la gloria della Chiesa", "perché il Signore non consegni la Chiesa in mano agli infedeli"³². Questo è il voto supremo espresso nel brevissimo inno che tutti i combattenti cantano all'unisono la medesima notte della veglia dopo aver battezzato i catecumeni presenti, aver celebrato l'Eucaristia ed essersi nutriti del corpo e del sangue vivifici del Salvatore.

La Chiesa in questione è ovviamente la Chiesa locale, la Chiesa costituita dal popolo armeno, dalla sua "alleanza" (*uxt*)³³: vale a dire, una Chiesa etnica. Eghishe si rivela a questo punto un teologo profondo nella comprensione della realtà e del ruolo specifici della Chiesa locale e al tempo stesso molto originale nel percepire tale realtà e ruolo anche a livello della comunità etnica, nazionale. E' un tratto questo della teologia di Eghishe, ancora tutto da approfondire. Tuttavia, possiamo già ben dire in base ai dati or enucleati che ad Eghishe spetta soprattutto il merito dell'elaborazione degli elementi prettamente teologici (Incarnazione, Redenzione, relazioni specifiche con le Persone della Trinità, Alleanza, Battesimo, Eucaristia, e altri) nell'impostazione del rapporto Chiesa locale - Chiesa della nazione.

v. Movses di Choren e la sintesi armena tra patrimonio greco ed eredità ebraica:

il filosofo-ideologo della coscienza nazionale laica nel segno della fede cristiana

Con Chorenatsi spunta non solo un nuovo modello di storiografia armena, ma anche qualcosa di profondamente nuovo rispetto alla coscienza *formulata* dell'identità armena. Infatti da Agatangelo a Fausto, da Koriun a Ghazar è sostanzialmente la visione dell'incarnazione della fede cristiana nella vita, nella cultura, nella lingua del popolo armeno che si afferma, si sviluppa, si approfondisce e che raggiunge la sua espressione teologicamente più compiuta e letterariamente più affascinante nell'epopea di Eghishe. Con Chorenatsi invece spunta qualcosa di nuovo che certo non modifica affatto la sostanza di detta visione cristiana dell'Armenia, ma vi inietta senza dubbio qualcosa d'insospettato

³¹ La questione è ampiamente trattata nel mio succitato (n. 3) *Observations critiques*, pp. 73-83.

³² Cfr. B.L. Zekiyan, *Eliš² as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church*, in *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, (Dumbarton Oaks Symposium 1980), Editors: N.G. Garsoïan, Th.F. Mathews, R.W. Thomson, Dumbarton Oaks, Washington, D.C., 1980, pp. 187-197.

³³ V. *ibid.* sulla pregnanza teologica di questo concetto.

Il panorama appena delineato, per quanto succinto nell'esposizione e nell'analisi, attento quasi esclusivamente ai nuclei tematici più centrali, è già, credo, comunque sufficiente per trarne alcune prime conclusioni sulla collocazione ideologica dell'Armenia tra Bisanzio e i Sasanidi e più in genere tra Oriente e Occidente.

a) In Ghazar la stessa formulazione di *hayreni ew bnik orenkh* è di sapore fortemente orientale. Ma il concetto di libertà fondamentale che vi si esprime e il rifiuto categorico di "adorare" un uomo - si ricordi che rispetto alla *polis* greca l'adorazione del sovrano fu uno dei tratti più distintivi dell'Oriente persiano al cui fascino non poté sottrarsi neppure il Grande Alessandro, discepolo dello Stagirita - risuonano senz'altro di vibrazioni che ci richiamano un'altra cultura, un altro patrimonio. Non è esattamente la *eleutheria* del *polites* di Atene; è libertà di gruppo, è la libertà dell'*ethnos*, della nazione, la quale libertà non prescinde però dall'individuo, anzi lo prende pure espressamente di mira in quel che riguarda la sua dignità, i suoi diritti, considerati inalienabili.

Ciò appare evidente dalla seconda e terza condizione del trattato di Nvarsak, riferite da Ghazar su cui non ci siamo soffermati, ma che possiamo ora richiamare brevemente. La seconda condizione recita che nessuno sarà giudicato in base alla condizione sociale, ma solo in conformità alle proprie azioni, in base ai propri meriti e demeriti; e la terza condizione prosegue ricalcando ancora la dose che nessuno sarà giudicato dal re (persiano) per sentito dire, ma solo personalmente convocato in causa. Principi questi sulla cui indole 'occidentale' è difficile sollevare dubbi; la cui inculcazione anche oggi, a distanza di secoli, sarebbe inoltre di non scarsa opportunità persino nei migliori ordinamenti sociali del nostro Occidente.

Un'ultima osservazione: la seconda e la terza condizione, per quanto importantissime, non hanno però, nella consapevolezza degli armeni, la stessa urgenza della prima. Infatti, alla vigilia della battaglia di Avarayr gli armeni esigono da Yazdegerd II unicamente il rispetto della loro fede, per potersi considerare suoi sudditi; esigono, nel contesto estremamente difficile della situazione, quel minimo necessario senza il quale non si potrebbe neppure vivere da uomini onesti. E' solo dopo la vittoria riportata, nel 485, che aggiungono a questa esigenza primaria, assolutamente imprescindibile, le altre due condizioni.

b) In Koriun e in Eghishe sono pure di genesi e di coloritura decisamente orientali le categorie teologiche fondamentali di cui si servono e che elaborano, approfondiscono ulteriormente. Così la sacralità della lingua e la scrittura come dono di Dio, in Koriun, la Chiesa come alleanza, il modello dei Maccabei in Eghishe. Categorie, che hanno le loro radici, almeno in parte, nell'ambito siriano; per certe sfumature del concetto di alleanza in Eghishe, pare, in un ambito paleo-siriano³⁸, e infine nell'ambito biblico-ebraico.

Ciononostante, per quanto concerne Koriun, il modello ispiratore e la struttura di base, l'ossatura portante dell'alfabeto armeno sono senz'altro greci. Tale affinità stretta non impediva però che il geniale forgiatore di quell'alfabeto si discostasse intenzionalmente dal modello prescelto e da alcune peculiarità della sua struttura quando gli pareva di poter ottenere qualcosa di meglio. Così, ad esempio, nell'ordinamento del sistema numerale per cui il sistema armeno di numeri alfabetici offre una flessibilità superiore a quella dell'alfabeto greco, collocandolo tra quest'ultimo e il sistema di numerazione indiana³⁹. Sono segno ed emblema anche siffatte scelte di quella costante 'ossessione' per cui

³⁸ Cfr. Zekiyan, *Eliš 2* as *Witness of the Ecclesiology*, cit. (n. 32).

³⁹ Cfr. A.A. Shaw, *An Overlooked Numeral System of Antiquity*, in "National Mathematics Magazine", 13 (1939), pp. 372.

l'armeno rincorse orizzonti e sintesi sempre nuovi, pur non temendo mai di mutuare quel che di buono gli appariva intorno, di qualsiasi provenienza che fosse.

Per quanto riguarda invece Eghishe, pur muovendosi egli tra teologumeni di radici orientali, per lui le origini stesse della cristianità armena hanno il cordone ombelicale in Occidente e precisamente a Roma⁴⁰. Se la comparsa di Roma in un simile contesto può, di primo acchito, cagionare sorpresa - e non è questo il luogo per un'eventuale esegesi del passo -, non è invece affatto sorprendente quanto fosse radicata nella storiografia armena più antica la coscienza del profondo legame di fede che stringeva l'Armenia al mondo greco, come si evince ad esempio, per restare sempre tra gli autori esaminati in questo scritto, dalla scena, riportata dal Pharpetsi (III, 64), dell'interrogatorio del catholicos Giwt, convocato alla corte sasanide per presunti sospetti di alleanza politica coi bizantini a causa dei suoi stretti contatti, per motivi religiosi, con il mondo greco. La medesima coscienza si esprimerà ancora a chiare lettere nel primo decennio del VI secolo, al I Concilio di Dvin, sotto il catholicos Babgen, in cui la regola di fede è dichiarata essere quella che è in sintonia con la fede del "beato imperatore dei Romani".

c) Nel caso di Chorenatsi le dimensioni orientale e occidentale del suo pensiero traspaiono già di per sé da quanto detto sulla sua visione dell'identità e della storia armena. Anzi in questo egli si distingue in qualche modo dagli altri pensatori considerati, in quanto non solo elabora, come gli altri, concetti di varia provenienza in sintesi nuove, più ampie e originali, ma si pone espressamente e criticamente, dalle visuali sia storica che ideologica, il problema cruciale dello *hellenismos* e del *barbarismos*, della contrapposizione tra la greicità e ciò che egli chiama i "Persiani" e i "Caldei", cioè l'Oriente. E nonostante la distanza espressa verso quest'ultimo, sceglie in fondo una sua componente, il mondo ebraico, per quanto distinto e singolare questo potesse essere, per farne insieme alla greicità uno dei pilastri della sua sintesi.

Da quanto detto penso che emerga un'immagine dell'Armenia e della sua ideologia, nei tratti essenziali, per cui l'Armenia si colloca veramente in un punto d'incrocio del tutto particolare, in un momento di connubio fecondo, tra Oriente e Occidente. L'armeno si presenta non come tacitamente *gens ambigua* - comunque sia da interpretare l'intenzione storico-semantiche del romano -, ma come giustamente e vitalmente **ambivalens** nella sua *sym-biosis* tanto con l'Oriente quanto con l'Occidente.

Torna sempre alla ribalta, in modi diversissimi e sui vari piani concepibili, la perpetua questione se l'Armenia e l'armeno appartengano all'Oriente oppure all'Occidente. Le risposte possono essere diverse, a seconda di mille fattori in grado di orientare o condizionare il giudizio sia degli osservatori esterni che degli stessi armeni, come è successo e succede tuttora, anche nel campo scientifico della ricerca storica e filologica. Non di rado vi si constata la tendenza a sottolineare, privilegiare, alquanto unilateralmente, talora persino con qualche impressione di dogmatismo o faziosità, quasi sempre col pretesto che altri non ne abbiano tenuto conto nella maniera e misura dovute, l'uno o l'altro aspetto, l'una o l'altra dimensione. Come se un disequilibrio sussistente fosse motivo sufficiente per consolidarlo e giustificarlo in senso inverso.

Spero che il presente studio, oltre a qualche schiarimento di contenuti, possa recare pure un qualche modesto contributo metodologico sul percorso da compiere per assuefarci alla complessità, senza ignorarne le difficoltà né paventarne l'ardua pedagogia.

⁴⁰ Patmut'awn, III. Cfr. Zekiyan, *Quelques observations*, p. 119, n. 65.

Boghos Levon Zekiyan

Docente di Lingua e letteratura armena all'Univ. Ca' Foscari, Venezia,
e di Istituzioni ecclesiastiche armene al Pontif. Istituto Orientale, Roma

Dipartimento di Studi Eurasiatici - San Polo 2035

I - 30125 V e n e z i a