

**ARCHITETTURA ARMENA, PERCHÉ? QUALCHE CONSIDERAZIONE
ASISTEMATICA**
(*lectio magistralis*)

Maria Adelaide Lala Comneno

Ben lungi da una *lectio magistralis* questi scarni appunti, quasi didascalie del *power point* presentato, vogliono essere, piuttosto, una sorta di pulce nell'orecchio, volti a suggerire curiosità, più che a dare risposte.

Qualche considerazione sull'architettura in generale. Secondo Gogol', "L'architettura è anche annali del mondo, l'architettura parla quando ormai tacciano i canti e le storie, e quando ormai nessuno più parla di popoli passati". Da aggiungere che per l'Armenia, e per gli Armeni, che sono ben lungi dall'essere un popolo passato, l'architettura è la storia non scritta di un popolo che ha scritto tanto. Più recentemente un giudizio di Renzo Piano "L'architettura è un servizio... L'architettura nasce dalla sintesi di società, scienza e arte...". Anche se non mancano considerazioni diverse, come quella di Le Corbusier che scriveva: "Architettura è stabilire rapporti emozionali con materiali grezzi. L'architettura è al di là dell'utile. L'architettura è un fatto plastico". E l'architettura armena si presta a riflessioni di questo tipo.

E la storia dell'architettura non deve essere scritta solo dagli architetti, ma anche dagli storici, proprio perché l'architettura è anche l'indice (o almeno uno degli indici) della civiltà dei popoli, uno dei segni più tangibili dei percorsi storici, religiosi, economici, sociali da indagare in modo pluridisciplinare.

Voglio riportare qui la definizione di architettura armena di un giovane studente di ingegneria, non addentro alla materia, ma che ha visto diversi edifici armeni: "insieme di geometrie razionali, di volumi astratti, di forme pure che si intersecano, si compenetrano e si espandono". Come ha colpito nel segno, sinteticamente! Qualche considerazione, asistemica, appunto, sull'architettura armena.

Una prima considerazione, forse provocatoria: architettura armena, architettura 'organica' *ante litteram*?

Esemplare è la Casa sulla cascata di Frank Lloyd Wright (1867-1959), progettata nel 1935, costruita tra il 1936 e il 1939, in N. Pennsylvania. L'architettura organica utilizza, tra l'altro, solo materiali del luogo; alla base ci sono coordinazione, sintonia espressiva, principio di armonia. Viene ricercato e ottenuto un equilibrio tra ambiente naturale e ambiente costruito, un rapporto speciale tra l'individuo e la natura, e, in particolare, un rapporto tra lo spazio architettonico e la natura.

Comparabile, per certi versi, a numerose chiese armene che 'dialogano' con il paesaggio, in cui sono state perfettamente inserite, realizzando un equilibrio tra ambiente naturale e ambiente costruito. Una architettura del naturale, che in realtà contiene tanti altri elementi.

Tra gli esempi: Gndevankh del X e XVIII secolo, sullo sfondo di rocce a canne d'organo, Saghmosavankh del XIII secolo e Hovhannavankh del V e XIII secolo, entrambi vertiginosamente a picco sul fiume Kasagh, Tathev del X-XI e XIII secolo, straordinaria *insula* montana, Geghard del XIII secolo, parzialmente rupestre nella gola del fiume Azat, Hañitchavankh del VII e XIII secolo, tra le ripide pareti di roccia da tre lati.

Una seconda considerazione su architettura armena e simbolo.

Le grandi croci volumetricamente rilevanti costituite dalle geometrie simboliche delle masse delle chiese, segnano in modo incontrovertibile un territorio che doveva essere cristiano per eccellenza. Ma chi poteva vederle dall'alto? E, del resto, in ambito geografico e storico completamente diverso, chi poteva vedere dall'alto i mastodontici (lungi chilometri), nonché numerosi disegni, detti geoglifi, incisi sul terreno, realizzati dalla cultura Nazca, lungo le coste meridionali del Perù in un periodo probabilmente assai lungo (I-VII secolo d. C.)? Visibili solo dall'alto, di significato probabilmente religioso, ma ancora praticamente sconosciuto.

Tra gli esempi di chiese armenie che si caratterizzano in modo particolare per la loro volumetria cruciforme si possono citare: Ötzun e Lmbat del VII secolo e S. Amenaphrkitch nel convento di Sanahin del X secolo.

Aspetti più noti e maggiormente studiati riguardano gli aspetti simbolici della decorazione architettonica.

Una terza considerazione, anche questa, almeno in parte, provocatoria: gli architetti armeni hanno anticipato tutto?

Per quanto riguarda le chiese romaniche, specie quelle italiane in pietra, si può senz'altro dire che sono raffrontabili con edifici armeni di molti secoli più antichi, per volumetrie, strutture portanti e coperture; l'architettura armena potrebbe essere definita, per certi versi, un romanico d'Oriente. Il grande orientalista e storico dell'arte Ugo Monneret de Villard aveva, già molti decenni fa, scritto "... tale risultato è raggiunto completamente in Armenia durante il VII secolo, mentre per arrivare a tanta logica costruttiva bisogna attendere in Occidente il pieno sviluppo dell'architettura romanica, cioè il XII secolo... Le planimetrie così speciali dell'Armenia si trovano in Europa parecchi secoli dopo la costruzione del prototipo Orientale" ("Arte cristiana e musulmana del Vicino Oriente", in *Le civiltà dell' Oriente*, Roma 1962, p. 465). Ovviamente esistono anche teorie diverse.

Ma anche per il Gotico, gli architetti armeni ne anticipano, come ad esempio nella Cattedrale di Ani costruita tra il 980 e il 1001, opera di Trdat, alcuni elementi: archi acuti e pilastri polistili, oltre a un grande slancio verticale, specialmente all'interno.

Una quarta considerazione-provocazione: ma gli architetti erano tutti armeni? Anche in Occidente, in contesti ed epoche diverse sembra presente l'opera di architetti armeni oppure a loro attribuibile. La Cappella Palatina ad Aquisgrana, opera capitale dell'architettura carolingia, si deve a Eudes de Metz, noto anche come Oto, Oton o Odon, forse armeno.

L'ampio, imponente nartece della Cattedrale di S. Evasio, Casale Monferrato, del XII secolo è stato messo a confronto con il *gawith* di S. Nshan nel convento di Haghbat, del 1201. Ma è soprattutto in area anatolica e caucasica dell'epoca che noi definiamo Medioevo, che l'architettura locale rimanda insistentemente e strettamente all'architettura armena.

Gli esempi di edifici di architettura islamica che presentano somiglianze troppo stringenti con l'architettura armena per essere casuali, sono veramente numerosi. Si possono citare, tra gli altri, a Divriği la Ulu Cami e l'annesso Ospedale, del 1228-1250, esemplare costruzione di epoca selgiuchide. Anche diversi mausolei simili, specie nelle coperture a chiese armenie: ad Ahlat (Achlat, in armeno), Hasan Padisa Kümbet del 1275 e almeno altre due *türbe* del XIII secolo. Sono anche altri particolari architettonici che, accostati, segnalano evidenti somiglianze. Le scale a sbalzo di S. Astwadzadzin di Hafitchavankh, del 1201 e poi quella di S. Astwadzadzin nel complesso di

Noravankh Amaghu, del 1331-1339, confrontabili con quelle della moschea nel cortile interno di Sultan Han, presso Konya, del 1230 circa. Il motivo delle arcate cieche presente a S. Nshan di Ketcharis del 1225 e a Erzurum nella Hatunye Türbe della Çifte Minareli Medrese, del 1255. Le coperture interne piatte si ritrovano generalmente nei *gawith*, e anche nella cosiddetta Biblioteca di Saghmosavankh, del 1255, e a Divriği nella già citata Ulu Cami del 1228-1229. In certi casi le finestre hanno decorazioni simili: S. Astwadzadzin a Eghvard, del 1321-1328 da confrontare con il Mausoleo di Kaçin Dorbatli (Azerbaigian) del 1314, nonché con quello, più tardo, Emir Bayındır Kümbet ad Ahlat del 1481-1482.

Il tema, qui solo accennato, si presta senz'altro a studi dagli esiti interessanti. Alireza Naser Eslami nel suo recente *Architettura del mondo islamico, Dalla Spagna all'India (VII-XV secolo)* del 2010, p. 219, parla, tra le altre, di tradizioni armenie che daranno "origine a nuove forme di espressione artistiche", proprio in ambito selgiuchide. Da citare Sinan (1490 circa-1588), il più grande tra gli architetti ottomani, le cui origini sono rivendicate, *in primis*, dagli Armeni. La sua eccezionale capacità, anche tecnica, sarebbe senz'altro in linea con la tradizione di costruttori che gli architetti armeni avevano saputo creare nel corso dei secoli. Non si può non citare la dinastia di architetti al servizio dei Sultani, dalla fine del XVIII a tutto l'Ottocento, i Balian, che di padre in figlio hanno costruito un numero incredibile di edifici, dalla moschee ai palazzi imperiali, come quello di Dolmabahçe a Istanbul, per il quale venne abbandonato lo storico Topkapı.

Anche il tema dell'architettura armena fuori dall'Armenia non va ignorato: da un lato Nuova Giulfa (Nor Djughha, in armeno) alle porte di Isfahan, non estranea all'architettura safavide del tempo, dall'altro l'amplissimo mondo della Diaspora e delle sue chiese fedeli alla tradizione architettonica armena, indipendentemente dalla latitudine del luogo di costruzione.

**LE CITAZIONI BIBLICHE NELLA ՊԱՏՄՈՒԹԻՒՆ ՀԱՅՈՑ (STORIA DEGLI ARMENTI)
DI PHAWSTOS BUZAND:
UNA PRIMA RICOGNIZIONE**

Loris Dina Nocetti
Università di Bologna

La relazione che segue è un breve resoconto della mia recente ricerca sulle citazioni bibliche presenti nella *Storia degli Armeni* (Պատմութիւն Հայոց)¹ che la tradizione e una fonte autorevole quale lo storico armeno Ghazar Pharpetsi² attribuisce a Phawstos Buzand (o Buzandatsi) impropriamente italianizzato in Fausto di Bisanzo. Questa ricerca segue l'importante lavoro di traduzione in lingua italiana dell'opera intrapresa anni fa presso la cattedra di armenistica di Bologna e sotto la vigile e competente supervisione della prof.ssa Uluhogian, da chi scrive e dal prof. Marco Bais³.

Ambiente storico-culturale dell'Armenia nel IV e V secolo

La *Storia degli Armeni*, scritta molto probabilmente intorno al 470 d. C., narra le vicende accadute in Armenia nel lasso di tempo che va dal 330, anno presunto della morte del re Trdat il Grande (298-330)⁴, al 387 d. C., anno in cui l'imperatore bizantino Teodosio I e il re sasanide Šahpūh III si sono spartiti il regno di Armenia⁵. I cento anni e più che separano le vicende storiche dalla loro cronaca scritta rappresentano il più importante filtro attraverso il quale l'autore della *Storia* interpreta e registra gli avvenimenti accaduti un secolo prima. In questi cento anni il mondo armeno ha subito dei profondi rivolgimenti politici, religiosi e culturali che hanno influito non solo sulle vicende contemporanee, ma che hanno influenzato la storia dei secoli successivi: l'adozione del Cristianesimo come religione di stato, avvenuta all'inizio del IV secolo, e la lotta per la sua diffusione contrastata dal preesistente universo pagano, l'affermazione della nascente

¹ Il testo armeno di riferimento per questo studio è l'edizione dei P.P. Mechitaristi: *Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց ի չորս պարթիւնս (Phawstosi Buzandatswoy Patmuthiwn Hayots i tchors dpruthiwns)*, Tipografia di S. Lazzaro, Venezia 1933⁴, (d'ora in poi PH).

² Cf. GHAZAR PHARPETSI, *Patmowthiwn Hayots*, G. TER MKRTCHEAN e S. MALXASEANTS (a cura di), Aragatip Mnatsakan Martiroseantsi, Tiflis 1904, (d'ora in poi GhPh), cap. I, 2-3, [rist. a cura di D. KOUYMIAN, Caravan Books, Delmar (N. Y.) 1985].

³ Cf. PHAWSTOS BUZAND *Storia degli Armeni*, a cura di G. ULUHOGIAN, traduzione di M. BAIS e L.D. NOCETTI, note di M. BAIS, Mimesis, Milano 1997 (d'ora in poi PhB).

⁴ La cronologia dei re arsacidi e la loro successione nel corso del III secolo è stata a lungo dibattuta dagli studiosi; cf. per le datazioni proposte: M.L. CHAUMONT, *Tentazioni dell'Iran e del mondo greco-romano* in *Storia degli Armeni*, a cura di G. DÉDÉYAN, [trad. italiana A. ARSLAN e B.L. ZEKIYAN (a cura di), Guerini e Associati, Milano 2002, p. 101; EAD., *Recherches sur l'histoire d'Arménie, de l'avènement des Sassanides à la conversion du royaume*, Librairie orientaliste Paul Geuthner, Paris 1969, p. 93 e ss.; C. TOUMANOFF, *The Third-Century Arsacids: A Chronological and Genealogical Commentary*, in «Revue des Études Arméniennes», n.s. 6, (1969), pp. 233-281; N.G. GARSOIAN, *The Arshakuni Dynasty (A.D. 12-[180?]-428)*, in *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, I, *The Dynastic Periods: From Antiquity to the Fourteenth Century*, Edited by R. HOVANNISIAN, St. Martin's Press, New York 1997, pp. 63-94.

⁵ Nel 387 l'imperatore bizantino Teodosio I (378-395) e il re sasanide Šahpūh III (383-388) si spartirono l'Armenia, onde porre fine alle dispute secolari tra i due imperi per il controllo di questo importante stato tampone. Secondo tale accordo il regno fu diviso in due parti: la parte occidentale fu posta sotto il controllo dell'imperatore bizantino, mentre la parte orientale entrò nell'orbita persiana. Gli Arsacidi riuscirono, comunque, a mantenere un simulacro di potere sui due nuovi regni: il re Arshak III (378-390?) regnò sulla parte bizantina e Chosrov III/IV (384- 389?) sulla parte persiana nota con il nome di Persarmenia. Una fonte ben documentata che racconta questa spartizione è proprio Phawstos (cf. PH cap. V, 1).

Chiesa armena che, seguendo una dinamica opposta al lento tramonto della dinastia arsacide⁶, culminata con la sua estinzione e la conseguente perdita dell'unità e dell'indipendenza territoriale, diventerà la forza principale del paese, la creazione dell'alfabeto, avvenuta agli inizi del V secolo, con la grande produzione letteraria che ne seguì; tutto ciò trova un suo riflesso nella *Storia degli Armeni*. Essa, infatti, ci tramanda la memoria del progressivo declino degli Arsacidi d'Armenia, di come fu accompagnato dalle sanguinose guerre contro i potenti stati limitrofi e dalle lotte intestine, causate dai tradimenti e dalle apostasie dei grandi nobili antagonisti della corona. Della dottrina cristiana la Storia registra la lenta ma progressiva diffusione, contrastata dal persistere dei culti pagani e dalla divulgazione dell'arianesimo.

Infine essa è una delle opere composte pochi decenni dopo la creazione dell'alfabeto e, pur subendo ancora gli influssi dell'oralità, rappresenta uno dei testimoni più antichi di questa importante tappa nella cultura armena. Tappa che contiene in sé un paradosso, poiché, in tutte le civiltà, l'alfabeto è stato creato per sostituire l'oralità con l'alfabetismo, ma il primo compito che esso si è trovato a svolgere è proprio quello di fornire un resoconto dell'oralità prima che quest'ultima fosse sostituita definitivamente. Dobbiamo immaginare questa sostituzione come un lungo e lento processo, dove l'alfabeto servì sempre più a mettere per iscritto un'oralità che andava essa stessa modificandosi a contatto con la scrittura. Si può, dunque, affermare che quest'opera, per il suo contenuto e la sua forma letteraria, si pone a cavallo tra due mondi tra loro contrastanti ma anche contigui: tra paganesimo e cristianesimo, tra cultura orale e civiltà della scrittura, tra l'Oriente rappresentato dagli influssi della cultura siriana e iranica sull'Armenia e l'Occidente greco. Il paganesimo, la cultura orale e gli influssi della cultura siriana e iranica sull'Armenia hanno trovato un'ultima eco nella *Storia degli Armeni* prima di cadere definitivamente nell'oblio.

Problemi relativi all'identità dell'autore e alla composizione dell'opera

La *Storia*, nella forma in cui è giunta a noi, presenta una serie di problemi che riguardano la lingua originale in cui è stata redatta e di conseguenza la sua data di composizione, gli aspetti redazionali che lasciano supporre interventi nella disposizione dei libri e dei capitoli che ne hanno modificato l'aspetto originale⁷, ma il problema più dibattuto dai critici è quello relativo

⁶ La dinastia arsacide, imparentata con l'omonima casa regnante dei Parti iranici (questi regnarono sull'impero iranico dal 250 a.C. al 224 d.C. quando l'ultimo re, Artavān V, fu spodestato e ucciso dal fondatore della dinastia sasanide Ardašīr), ha governato l'Armenia dal 66 d.C. quando, in seguito alla pace di Randheia (63 d.C.), stipulata per porre fine alle numerose guerre, condotte a più riprese, tra i Romani e i Parti, il re Trdat I (Tiridate) ricevette la corona d'Armenia dall'imperatore Nerone. Nei secoli successivi gli Arsacidi rimasero sul trono a fasi alterne e solo nel 180 d.C. riuscirono a stabilire una continuità dinastica. Per le vicende che portarono alla caduta della dinastia arsacide di Persia cf. tra le fonti letterarie persiane, il breve «romanzo» dai toni epici intitolato *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* (*Le gesta di Ardašīr figlio di Pābag*) nella edizione più recente curata da F. Grenet: *Kārnāmag ī Ardaxšēr ī Pābagān* (*Le gesta di Ardašīr figlio di Pābag*), traduit du pehlevi par F. GRENET, Éditions A Die, Die 2003, pp. 51-77 e nella traduzione italiana di A. Pagliaro: A. PAGLIARO, *Epica e romanzo nel medioevo persiano, due racconti tradotti per la prima volta dal pahlavī, con introduzione e note di A. PAGLIARO*, G.C. Sansoni editore, Firenze 1927, pp. 23-34. Il racconto della rivolta di Artaxšīr contro Ardavān è presente in forma abbreviata all'inizio della versione armena dell'opera dello storico Agathangeghos, mentre la versione greca ne riporta i primi nove capitoli, cf. *The romance of Artaban and Artaxšīr in Agathangelos' History*, Translation and Commentary by G. MURADYAN and A. TOPCHYAN (Matenadaran Institute, Yerevan), sito web: <<http://sasanika.org/e-categories/original-articles>>, «e-Sasanika» 4 (2008), pp. 1-9.

⁷ Contemporaneamente al lavoro di traduzione della *Storia* intrapreso presso la cattedra di Bologna, ne è stata pubblicata la traduzione integrale in inglese di Nina Garsoīan che rappresenta, tuttora, lo studio più approfondito e completo del nostro testo. Il volume è, infatti, corredato di note esplicative e appendici che trattano degli antroponomi dei toponimi e dei termini tecnici presenti nel testo: N.G. GARSOĪAN, *The Epic Histories attributed to Phawstos Buzand* (*Buzandaran Patmuthiwnkh*), Harvard University Press, Cambridge (Mass.) 1989. Per una esposizione dettagliata delle questioni relative alla data di composizione dell'opera e ai problemi di carattere redazionale in essa

all'identità dell'autore e al titolo dell'opera. Tra le molte proposte di soluzione, quella che ha avuto maggiore fortuna a proposito dell'identità dell'autore è stata avanzata da Nina Garsoïan. Riassumendo la complessa questione filologica sorta a questo riguardo, ricordiamo che esiste una discrepanza tra il titolo *Պատմութիւն Հայոց* (*Storia degli Armeni*) e il nome dell'autore tramandato dalla tradizione e dalla testimonianza dello storico Ghazar Pharpetsi, ossia Phawstos Buzand o Buzandatsi e l'espressione che compare nei manoscritti a capo di ciascun libro della *Storia*, ossia *Buzandaran Patmuthiwkh* senza accenno al nome di un eventuale autore. Questa locuzione è stata interpretata dalla Garsoïan e da altri studiosi prima di lei come «Storie Epiche» e le ha permesso di intitolare significativamente la sua traduzione dell'opera in lingua inglese *The Epic Histories*. Secondo questa nuova prospettiva critica l'opera sarebbe una raccolta di racconti indipendenti, creati e tramandati oralmente da anonimi cantori nei secoli in cui l'Armenia era priva di scrittura e riuniti, poi, in un unico testo da un compilatore altrettanto anonimo, dopo la creazione dell'alfabeto armeno. In questo modo si risolve il problema dell'identità dell'autore negandone in modo radicale la presenza⁸.

Tuttavia, nel pubblicare la traduzione della *Storia* ho deciso di mantenere il nome dell'autore sia per rispetto della tradizione millenaria, così come afferma la Uluhogian nella sua introduzione⁹, ma anche perché sono convinta che dalle pagine di quest'opera non emergano racconti spersonalizzati e svincolati gli uni dagli altri, come sarebbe se essa derivasse da un semplice assemblaggio di materiale narrativo preconstituito. Pur constatando che nel testo vi sono numerose digressioni e ripetizioni e che in esso sono presenti molti tratti tipici della lingua, dello stile e dei contenuti che sono generalmente ascritti alle composizioni orali¹⁰, tuttavia, ritengo che dietro tutto ciò vi sia, comunque, un vero e proprio autore che dimostra una grande abilità di narratore e un'arte matura e consapevole nella capacità di tenere le fila del proprio racconto, di collegare fra loro i vari fatti attraverso richiami interni, di dilatare o concentrare l'azione dei suoi personaggi che, in molte occasioni, approva, ma dai quali spesso si dissocia, esprimendo il proprio dissenso.

Le fonti della Storia

Le fonti alle quali Phawstos attinge sono molte e varie e ampiamente descritte¹¹, tra queste, quella unanimemente considerata la fonte più importante è la versione armena della *Bibbia*, senza sminuire l'influenza esercitata dai componimenti orali sullo stile dell'opera. Phawstos Buzand inserisce, infatti, nella sua *Storia* il materiale proveniente dal grande patrimonio di racconti e leggende popolari composto intorno alle figure dei re arsacidi, dei primi patriarchi della Chiesa armena e dei nobili impegnati nella lotta contro il nemico persiano. Prima di trovare una sua fissazione scritta nella *Storia*, questo ciclo di racconti era stato trasmesso per via orale lungo i secoli che hanno preceduto la creazione dell'alfabeto armeno¹². Citando e rielaborando forme e

presenti cf. *Ibid.* pp. 7-11 e relativa bibliografia; ULUHOGIAN (a cura di), *Phawstos Buzand...*, cit., *Introduzione*, pp. 7-10.

⁸ Cf. GARSOÏAN, *The Epic Histories...*, cit., pp. 11-16. Per l'analisi del termine *buzandaran* cf. A. PERICHANYAN, *Sur arm. buzand*, in *Armenian Studies in Memoriam Haïg Berberian*, D. KOUYMIAN (ed.), Livraria Bertrand, Lisbona 1986, pp. 653-658.

⁹ Cf. ULUHOGIAN (a cura di), *Phawstos Buzand...*, cit., *Introduzione*, p. 9.

¹⁰ Cf. L.D. NOCETTI, *Problemi di traduzione e interpretazione della Storia degli Armeni di Phawstos Buzand*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» 1 (1998), pp. 13-17.

¹¹ Cf. ULUHOGIAN (a cura di), *Phawstos Buzand...*, cit., *Introduzione*, pp. 15-19;

¹² L'analisi più estesa e approfondita sulla importanza della tradizione orale nella genesi e composizione della *Storia*, la dobbiamo a Manuk Abeghyan, il quale, supponendo l'esistenza di più cicli di racconti epici (*vēp*) creati attorno a figure di eroi armeni distintisi nella «Guerra persiana», ha evidenziato come parti del testo della *Storia* presentino cadenze ritmiche all'interno dei *cola* che formano il periodo, e come, in combinazione con il ritmo, sia frequente

parole essenzialmente bibliche, l'autore della *Storia* le mescola e le interseca con il molteplice apporto delle strutture narrative e linguistiche della tradizione orale creando, in questo modo, una lingua e uno stile il cui tratto più evidente consiste nella ripetizione di vari elementi. Organizzati in un *continuum*, gli elementi ripetuti coinvolgono i diversi livelli del testo: dal livello sonoro si estendono al livello semantico e sintattico in una serie di espressioni che si ripetono nel corso della narrazione con gradi diversi di uniformità fino alla forma *standard*: la formula, che viene riprodotta in vari luoghi del testo in forma identica o con variazioni più o meno cospicue. Ne deriva una narrazione caratterizzata da una certa cadenza ritmica, a metà tra prosa e poesia; essa procede per simmetria di suoni, parole chiave, frasi ed effetti di significato rimarcati dall'armonia delle assonanze, dai giochi di suono, dai cumuli dei sinonimi di aggettivi, nomi e verbi, dai costrutti paratattici, dai parallelismi e dalle formule vere e proprie. Il carattere stereotipo riconoscibile nelle formule coinvolge anche i motivi e i temi del racconto generando una serie di scene tipiche quali la scena della caccia, del banchetto, dell'ambasceria, dell'assemblea e altre ancora che ricorrono nel testo con gradi diversi di uniformità tra di esse. Il testo si presenta allora caratterizzato da una fitta rete di relazioni tra loro inscindibili, ad esempio le espressioni formulari sono inseparabili dalle allitterazioni e dalle assonanze. Altri tipi di ripetizioni, costrette nel modello formulare, creano un tutt'uno con il loro stesso modello, con il motivo e con il tema.

La risorsa letteraria per eccellenza per il nostro autore, come per tutti gli storiografi armeni, tuttavia, è rappresentata dalla *Bibbia*¹³. Tutto il testo è intessuto di citazioni, allusioni, accenni e

l'uso dell'allitterazione (հաւնդխոսութիւն). Cf. M. ABEGHYAN, *Երկեր* (Opere), Vol. III, Erevan 1969, pp. 30-35; ID., *Երկեր* (Opere), Vol. I, Erevan 1966, p. 179. Nina Garsōian approfondisce ulteriormente questa tesi nelle pagine introduttive del suo studio e segnala la presenza di numerose espressioni formulari e allitterative nell'*Appendice V*, dove la studiosa raccoglie le numerose formule presenti nel testo e ne registra le varianti rispetto alla forma *standard*, cf. GARSŌIAN, *The Epic Histories...*, cit., pp. 30-35 e 586-596; ULUHOGIAN (a cura di), *Phawstos Buzand...*, cit., *Introduzione* p. 17. Tuttavia parlare di oralità pura, in relazione a una determinata cultura, significa generalmente escludere che essa sia in possesso della tecnologia della scrittura. Questo non si può certo affermare per l'Armenia degli ultimi decenni del V secolo, data della redazione scritta della *Storia*. Ciò porta a ritenere con certezza che la fase di *composizione* dell'opera sia avvenuta in presenza del mezzo tecnico della scrittura. A prova di ciò testimoniano non solo la data della creazione dell'alfabeto armeno avvenuta all'inizio del secolo, i riferimenti e le citazioni implicite di testi che l'autore doveva conoscere anche nella loro forma scritta, ma anche i numerosi e chiari rimandi all'uso della scrittura che si trovano nel testo della *Storia*. Occorre inoltre aggiungere che anche nell'Armenia priva di un alfabeto autoctono erano in uso vari tipi di scrittura. È lecito, allora, supporre che solo la *trasmissione* e la *pubblicazione* (come fase di comunicazione di un'opera alla società che ne fruisce) fossero consegnate al canale sonoro. Non siamo, quindi, in presenza di una società caratterizzata da una *oralità* pura, ma in una fase di passaggio tra la cultura orale e la cultura scritta; perciò, sembra più appropriato, secondo la definizione di Walter J. Ong, utilizzare il termine di *auralità*, cf. W.J. ONG, *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Methuen, London and New York 1982, [trad. it. W.J. ONG, *Oralità e scrittura, le tecnologie della parola*, il Mulino, Bologna 1986].

¹³ Per una trattazione generale sulla storiografia armena, i suoi canoni e il rilievo da essa assunto all'interno della letteratura armena e l'influenza esercitata dalle Sacre Scritture, cf. J. MUYLDERMANS, *L'historiographie arménienne*, in «Le Muséon», 76 (1963); J.-P. MAHÉ, *Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne*, in «Revue des Études Arméniennes» 23 (1992), pp. 121-153; B.L. ZEKIYAN, *L'Armenia tra Bisanzio e l'Iran dei Sasanidi e momenti della fondazione dell'ideologia dell'Armenia cristiana, preliminari per una sintesi*, in H.J. FEULNER – E. VELKOVSKA – R.F. TAFT (Eds), *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, «Orientalia Christiana Analecta» 260 (2000), pp. 717-744; R.W. THOMSON, *The Writing of History: The development of the Armenian and Georgian Traditions*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*, (Settimane di Studio del Centro Italiano di studi sull'Alto Medioevo 43), Spoleto 1996, pp. 493-514. D'altra parte, l'influenza letteraria della *Bibbia* sugli storici armeni è sottolineata in molte introduzioni alle traduzioni delle loro opere in lingua occidentale, cf. ad esempio: R.W. THOMSON, *Agathangelos. History of the Armenians*, State University of New York Press, Albany 1976, pp. lxxx-lxxxiv; ID., *The History of Ghazar Pharpetsi*, Scholar Press, Atlanta (Georgia) 1991, pp. 24-25; *The Armenian History attributed to Sebeos*, transl. with notes by R.W. THOMSON, historical commentary by J. HOWARD-JOHNSTON, ass. by T. GREENWOOD, Liverpool University Press, Liverpool 1999, pp. xlix-li; EGHISHĒ, *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, intr. trad. e note a cura di R. PANE, Città Nuova Editrice, Roma 2005, pp. 17-22; MOSES KHORENATSI, *History of the Armenians*,

parole chiave tratte dalla *Bibbia* e richiamate non come semplice ornamento stilistico, ma come parte integrante del discorso. Phawstos utilizza la *Bibbia* come fonte e materia del suo lessico, ne imita lo stile, allude a immagini bibliche e introduce nella *Storia* vicende tratte dalla Scrittura facendole proprie e adeguandole al proprio mondo e al proprio stile. È spesso difficile stabilire se egli stia citando consapevolmente o se il suo modo naturale di esprimersi conservi l'impronta di una formazione letteraria modellata sui libri della *Bibbia*, sui testi esegetici e liturgici che nel corso del V secolo furono non solo tradotti dal siriano e dal greco ma anche composti in lingua armena. L'impiego così cospicuo del lessico e dell'immaginario biblico rappresenta, tuttavia, solo l'aspetto formale della continuità ben più profonda che si stabilisce tra la storiografia armena e la storiografia biblica. Gli storici armeni, e in particolare Phawstos, trovano nella *Bibbia* l'idea fondante della loro visione della storia sulla quale costruire quella concezione dell'identità nazionale del tutto peculiare agli Armeni: per essi i principali elementi unificanti non furono e non saranno nei secoli l'unità territoriale e politica, peraltro conquistata e mantenuta per brevi periodi della loro storia, bensì i fattori culturali quali l'alfabeto, la lingua e la religione cristiana¹⁴. Come nei libri che costituiscono il *corpus* storico della *Bibbia*, gli avvenimenti storici che riguardano il popolo d'Israele sono interpretati come lo strumento attraverso in quale Dio agisce e si rivela sollecitando il proprio popolo alla salvezza, anche gli Armeni diventano di diritto anch'essi popolo eletto, nel momento in cui adottano il cristianesimo e, grazie alla creazione dell'alfabeto, sono in grado di accogliere il messaggio biblico nella loro lingua. Ne consegue che le vicende narrate dagli storici armeni in epoche diverse devono essere lette come una continuazione della storia biblica¹⁵.

I rapporti testuali tra la Storia degli Armeni di Phawstos Buzand e la Bibbia armena

Questa riflessione ci agevola nell'introdurre la materia del presente resoconto che consiste nell'identificazione delle citazioni e delle allusioni bibliche presenti nella *Storia* e nella verifica di quale significato abbia il passo citato in relazione al testo di arrivo e di come esso si integri nel suo contesto narrativo¹⁶. Per meglio raggiungere questo scopo, reputiamo necessarie alcune precisazioni di carattere metodologico. Al fine di porre in evidenza le affinità morfologiche e contenutistiche presenti nella *Storia* rispetto alla *Bibbia* armena abbiamo mutuato, adattandole a

transl. and comm. by R.W. THOMSON, Harvard University Press. Cambridge (Mass.) 1978, pp.17-20. Per il particolare influsso esercitato dai libri dei *Maccabei* sugli storici armeni cf. ID, *The Maccabees in Early Armenian Historiography*, in *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Variorum Ashgate Publishing Limited, Aldershot 1994, pp. 229-341.

¹⁴ Cf. B.L. ZEKIYAN, *L'Armenia tra Bisanzio e l'Iran dei Sasanidi...*, cit., pp. 723-724: «[...] 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 merito di essere al tempo stesso una riflessione sulla storia, una teologia o, se si vuole, una filosofia cristiana della storia».

¹⁵ Cf. MAHE, *Entre Moïse et Mahomet...*, cit., p.126 e *passim*. Sulle connessioni tra *Bibbia* e storiografia armena cf. anche ID., *Une légitimation scripturaire de l'hagiographie: la préface de Korivn (443) à la Vie de Mashtots, inventeur de l'alphabet arménien*, in *De Tertullien aux Mozarabes. I, Antiquité tardive et christianisme ancien (III^e-VI^e siècles), Mélange offerts à Jacques Fontaine*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris 1992, pp. 29-43; V. CALZOLARI, *La citation du PS 78[77], 5-8 dans l'épilogue de l'Histoire de l'Arménie d'Agathange*, in «Revue des Études Arméniennes» 29 (2003-2004), pp. 9-27.

¹⁶ Si tratta di un primo tentativo, mai provato in precedenza per il testo della *Storia*, non solo di individuare le citazioni e le allusioni, lavoro in parte fatto da Nina Garsoïan nella sua traduzione inglese dell'opera di Phawstos (cf. GARSOÏAN, *The Epic Histories...*, cit., *Appendix IV: Scriptural Quotations and Allusions*, pp. 577-585), quanto piuttosto, di distinguerle e classificarle secondo determinati criteri, con la coscienza che si tratta di criteri insufficientemente certi qualora si voglia scendere nei particolari e stabilire confini netti tra un tipo di citazione o allusione e un altro.

questo contesto e al nostro scopo le categorie di relazioni individuate da Roland Meynet nel suo studio sulla retorica biblica¹⁷. Esse sono:

1. Citazioni esplicite
2. Citazioni implicite
3. Allusioni

Nell'analizzare queste tipologie di rapporti, si è proceduto secondo il loro grado di certezza, ossia dalla citazione esplicita fino alla semplice allusione. Ognuna di tali categorie presenta al suo interno diversi gradi di adesione al testo citato che saranno segnalati nel corso dell'analisi.

Ho ritenuto opportuno far seguire immediatamente dopo il testo biblico citato nella *Storia*, la corrispondente porzione di testo della *Bibbia* nella edizione di Zōhrapēan¹⁸. Per quanto concerne i versetti della versione greca della LXX, e del Nuovo Testamento, aggiunti quale termine di confronto con la traduzione armena, le edizioni di riferimento sono *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. RAHLFS, 2 voll., Württembergische Bibelanstalt, Stuttgart 1935, (d'ora in poi LXX), e *Novum Testamentum Graece*, edidit E. NESTLE – K. ALAND, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1999, (d'ora in poi NT).

1. Citazioni esplicite

Per introdurre le citazioni esplicite riferisco la definizione data da Meynet:

Ci sono dei casi nei quali l'intenzione dell'autore non può essere messa in dubbio: quando cita esplicitamente un testo rinviando alla sua fonte e quando si riferisce a un personaggio nominandolo. Queste saranno le due prime categorie: “la citazione esplicita” e il “riferimento”¹⁹.

Il lettore/auditore è informato, in questo modo, di trovarsi di fronte a una citazione. All'interno della categoria è stata operata, sempre sulla scia di Meynet, ma adattandola al nostro testo, un'ulteriore classifica e precisamente:

- 1.1. Citazioni esplicite letterali con rimando a un passo preciso
- 1.2. Citazioni esplicite letterali con rimando alla Sacra Scrittura in generale
- 1.3. Citazioni esplicite modificate con rimando a un passo preciso

Le citazioni esplicite letterali presenti nel nostro testo, a volte, combinano e assemblano diversi versetti biblici, avremo, allora, la seguente ulteriore categoria:

- 1.1.a. Citazioni esplicite combinate letterali con rimando a passi precisi

Ogni citazione esplicita si distingue dalle altre perché è qualificata come tale dall'autore per mezzo della «formula introduttiva di citazione» che può assumere forme diverse, ma, nel nostro testo è, in genere, evidenziata dalla presenza di un *verbum dicendi* o *scribendi* come *սուրբ* (dire) e *գրել* (scrivere), e dalla congiunzione *թէ* o *կթէ*, che introduce il discorso diretto. Nella *Storia* le

¹⁷ Cf. R. MEYNET, *Traité de rhétorique biblique*, Lethielleux, Paris 2007, [trad. italiana dalla quale si cita: R. MEYNET, *Trattato di retorica biblica*, EDB, Bologna 2008, pp. 373-411].

¹⁸ Cf. Y. ZÖHRAPEAN, *Astvadzashuntch Matean Hin ew Nor Ktakaranats (Bibbia, Antico e Nuovo Testamento)*, Tipografia Mechitarista di S. Lazzaro, Venezia 1805; rist. Delmar, New York, Caravan Books, 1984, (d'ora in poi: Z).

¹⁹ Cf. R. MEYNET, *Trattato...*, cit., p. 375.

citazioni esplicite sono presenti in numero consistente (circa una trentina), e sono concentrate soprattutto nel IV libro, nei capitoli 4 e 5, dedicati alla figura di s. Nersēs²⁰, in particolare ricorrono nelle omelie da lui pronunciate. Non avendo lo spazio disponibile per fornire un esempio per ogni categoria sopra citata, si è scelto di riportare quello che, a mio giudizio, illustra maggiormente la capacità di Phawstos di adattare il versetto biblico al proprio intento narrativo e di armonizzarlo al contesto del racconto.

1.1.a. *Citazione esplicita letterale combinata con rimando a passi precisi*

PHB IV, 4

Սոյնպէս եւս առաւելագոյն զտէրունականն զնէր առաջի, որ մեծատունն էր՝ որ զամենայն պատուիրանսն կատարեալ էր, ապա յուսա ի տեսանէ (...)
Եթէ ղիւրիւն է մալխոյ մտանել ընդ ծակ ասղան, քան մեծատան ազգահի յարքայութիւն Աստուծոյ:

Uguualmente ancor più proponeva quell'episodio della vita del Signore, di quello che era ricco e che aveva osservato tutti i comandamenti e poi udì dal Signore (...): «È più facile per un cammello entrare nella cruna di un ago, che per un ricco avaro nel regno di Dio».

Z: Mt 19, 24

Դարձեալ ասեմ ձեզ. ղիւրիւն է մալխոյ մտանել ընդ ծակ ասղան, քան մեծատան յարքայութիւն Աստուծոյ մտանել:

«Di nuovo vi dico: è più facile per un cammello entrare nella cruna di un ago che per un ricco entrare nel regno di Dio».

Z: Mc 10, 24

24 (...) իսկ Յիսուս դարձեալ պատասխանի ետ նոցա՝ եւ ասէ. որդեակք՝ որչափ ղժուարիւն է յուսացելոց յինչս մտանել յարքայութիւն Աստուծոյ:

25 Դիւրիւն է մալխոյ ընդ ծակ ասղան անցանել, քան մեծատան յարքայութիւն Աստուծոյ մտանել:

24 (...) Ma Gesù di nuovo rispose loro e dice: «Figlioli, com'è difficile entrare nel regno di Dio!

25 È più facile per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio».

Z: Lc 18, 25

Դիւրագոյն իցէ մալխոյ ընդ ծակ ասղան անցանել, քան մեծատան յարքայութիւն Աստուծոյ մտանել:

«Sarebbe più facile per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio».

NT: Mt 19, 24

δὲ λέγω ὑμῖν, εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυπήματος ραφίδος διελθεῖν ἢ πλοῦσιον εἰσελθεῖν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.

²⁰ Nersēs I il Grande fu patriarca d'Armenia probabilmente tra il 353 e il 373. Fu una delle figure ecclesiastiche più importanti nella Chiesa armena del IV secolo, così come si evince dal racconto di Phawstos. Ebbe un figlio, Sahak, futuro patriarca e collaboratore del monaco Mesrop Mashtots, l'inventore dell'alfabeto armeno. Phawstos rappresenta la principale fonte per ricostruire la carriera e l'operato di Nersēs, sebbene molti dettagli destino ancora dubbi nei critici: cf. GARSOIAN, *The Epic Histories...*, cit., *Appendix 1: Prosopography*, p. 395 (s.v. Nersēs).

NT: Mc 10, 24-25

24 οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς, Τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστὶν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν·

25 εὐκοπώτερόν ἐστιν κάμηλον διὰ τρυμαλιᾶς ραφίδος διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.

NT: Lc 18, 25

εὐκοπώτερον γάρ ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος βελόνης διελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.

Contesto della citazione

La citazione di questo versetto, uno dei più noti e citati del Nuovo Testamento, è parte del racconto in cui Phawstos enumera le virtù di s. Nersēs e si pone in continuità, anche tematica, con le numerose citazioni che la precedono. Il fine dell'autore è di evidenziare quanto il tema della carità e del sostegno ai poveri fosse uno degli aspetti più importanti del ministero e dell'insegnamento di s. Nersēs. Il versetto qui evocato è inserito nella parabola del giovane ricco, narrata nei tre Vangeli sinottici. A conclusione della parabola Gesù, rivolgendosi ai suoi discepoli, ammonisce: «In verità vi dico: difficilmente un ricco entrerà nel regno dei cieli. Sì, ve lo ripeto: è più facile per un cammello passare per la cruna di un ago, che per un ricco entrare nel regno di Dio». S. Nersēs rende proprio lo stesso monito condannando i ricchi che non fanno l'elemosina. Risulta di particolare interesse il fatto che s. Nersēs non condanni la ricchezza così come fanno le parole del Signore riportate dagli evangelisti, ma, con l'aggiunta dell'aggettivo *uquh* (avarò) alla citazione, condanni bensì l'avarizia. Il motivo di ciò si trova poche righe sopra nel racconto dove lo stesso Nersēs sollecita i ricchi a essere generosi e a fare la carità ai poveri, quindi, non poteva di certo rimproverare loro il fatto di possedere molti beni.

Per quanto concerne l'aspetto stilistico della citazione, va notato che essa riproduce il parallelismo²¹ presente nella Bibbia armena e greca:

դիւրիւ քան più facile che	մալխոյ մեծաւսան per un cammello per un ricco	մտանել/անցանել մտանել entrare/passare entrare	ընդ ծակ յարքայութիւն per la cruna nel regno	ասիան Աստուծոյ di un ago di Dio
------------------------------------	---	--	--	--

2. Citazioni implicite

Accanto alle citazioni esplicite, che l'autore inserisce annunciandole con chiare formule introduttive o evidenziandole in altri modi, la *Storia* presenta contatti di natura lessicale, formale e tematica con il testo biblico il cui grado di prossimità alla fonte non è dichiarato in modo palese da parte dell'autore: si tratta delle citazioni implicite. A proposito di esse, Maynet osserva:

²¹ Cf. R. LOWTH, *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones academicae Oxonii habitae*, Oxford 1753, [trad. francese: *Leçons sur la poésie sacrée des Hébreux tradite pour la première fois en français du latin du Dr Lowth*, trad. M. SICARD, I-II, Lyon 1812]; L.A. SCHÖKEL, *Manual de poética hebrea*, Ediciones Cristiandad, Madrid 1987, [trad. italiana, SCHÖKEL L.A., *Manuale di poetica ebraica*, Editrice Queriniana, Brescia 1989, pp. 65-81 con bibliografia]. L'impiego del parallelismo è diffuso anche nella poesia di tutti i tempi, soprattutto nelle composizioni orali, cf. P. ZUMTHOR, *Introduction à la poésie orale*, Edition du Seuil, Paris 1983, [trad. italiana: P. ZUMTHOR, *La presenza della voce, introduzione alla poesia orale*, il Mulino, Bologna 1984, p. 172].

Non è evidentemente possibile «provare» che una porzione di testo (...) è una citazione implicita, soprattutto quando essa non è assolutamente letterale. Da parte dell'autore, la citazione implicita è per definizione quella che quest'ultimo non segnala (...). Da parte dei lettori è possibile, invece, recensire le porzioni di testi che gli editori, i traduttori, o i commentatori riconoscono come citazioni²².

E ancora:

Poiché il riconoscimento della citazione implicita è lasciato alla cura del lettore, non fa meraviglia che le opinioni degli uni e degli altri non sempre concordino (...) e che la loro percezione possa variare²³.

Avendo ben presente la soggettività e, quindi, l'opinabilità di qualsiasi definizione di «citazione implicita», come sottolinea Meynet, noi dobbiamo, tuttavia, fare uno sforzo di classificazione e di precisazione della terminologia utilizzata nel presente studio. A questo scopo ho mutuato la definizione di «citazione implicita» che più di ogni altra si addice ai passi citati che ho isolato nell'analisi del testo. Essa è stata formulata da Silvana Manfredi nel suo libro dedicato al profeta Geremia e recita:

Si propone come “citazione implicita” o “indiretta” la presenza anche non letterale ma pervasiva di un testo in un altro attraverso la ripresa articolata di molteplici elementi lessicografici, formali e contenutistici significativi, pur se parziali e tali da ripresentarsi organizzati e tematizzati in altro modo²⁴.

Per quanto concerne la frequenza delle citazioni implicite presenti nella *Storia*, è impresa ardua fornire un numero preciso: mentre si possono definire cifre certe e attendibili per le citazioni esplicite, altrettanto non avviene per le citazioni implicite, in quanto la loro distinzione dalle allusioni lascia sempre un largo margine di opinabilità come ribadito in precedenza. Si può, tuttavia, affermare che il loro numero supera di gran lunga la somma delle citazioni esplicite e che la loro varietà è molto grande. Delle circa 370 citazioni segnalate nello studio della Garsoïan, più quelle individuate da chi scrive, considerando tutte le categorie entro le quali sono state classificate, esse rappresentano circa un terzo. Anche nell'ordinare le citazioni implicite si è utilizzata in parte la classifica proposta da Meynet²⁵, distinguendole in:

- 2.1. Citazioni implicite con ripresa di una frase
- 2.2. Citazioni implicite con ripresa di una espressione

Non di rado Phawstos fonde insieme più brani biblici che hanno un contenuto sia letterale sia concettuale uguale o simile. Il testo che ne risulta non è facilmente riconducibile all'uno o

²² Cf. MEYNET, *Trattato...*, cit., p. 387.

²³ Cf. *Ibid.*, p. 388.

²⁴ Cf. S. MANFREDI, *Geremia in dialogo. Nessi con le tradizioni profetiche e originalità in Ger. 4,5-6,30* (Facoltà Teologica di Sicilia “San Giovanni Evangelista”, Studi 6), Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta – Roma 2002, pp. 44-47.

²⁵ Cf. MEYNET, *Trattato...*, cit., pp. 387-393.

all'altro passo biblico a meno che non intervengano segnali linguistici che ci indirizzano con sicurezza, allora avremo le:

2.3. Citazioni implicite combinate che riprendono passi di contenuto uguale

Anche in questo caso ci limitiamo a illustrare un solo esempio che appartiene all'ultima delle categorie sopra elencate:

2.3. *Citazione implicita combinata che riprende passi di contenuto uguale*

PHB III, 19

Աի որդիքն Յուսականն, Պապն եւ Աթանագենէս (...)
 զամենայն աւուրս կենաց իրեանց ի մեծի յանդգնութեան էին եւ ոչ երկելոյ Աստուծոյ արաջի աչաց նոցա
 Ma i figli di Yusik, Pap e Athanagenēs (...) per tutti i giorni della loro vita erano molto presuntuosi e non c'era timore di Dio davanti ai loro occhi.

Z: Sal 35, 2

Ատ անորէնն ի մեղանչել ընդ միսս իւր, թէ չիք երկելոյ աստուծոյ արաջի աչաց նոցա
 L'empio, mentre pecca, dice nella sua mente che non c'è timore di Dio davanti ai suoi occhi.

LXX: Sal 35, 2

Φησὶν ὁ παρὰνομος τοῦ ἀμαρτάνειν ἐν ἑαυτῷ,
 οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτοῦ·

Z: Rm 3, 18

Ոչ է երկելոյ աստուծոյ արաջի աչաց նոցա
 Non c'è timore di Dio davanti ai loro occhi

NT: Rm 3, 18

οὐκ ἔστιν φόβος θεοῦ ἀπέναντι τῶν ὀφθαλμῶν αὐτῶν.

Contesto della citazione

I figli di Yusik²⁶, Pap e Athanaginēs, sono i protagonisti del capitolo III, 19. Phawstos li descrive come indegni del loro padre e della carica di patriarchi, fin dal loro concepimento. Ricordiamo che Yusik, non appena sua moglie rimase incinta, ebbe una visione divina nella quale una voce gli annunciò che i suoi figli non sarebbero stati degni di succedergli nella carica pastorale. In effetti, in questo capitolo, Phawstos descrive in dettaglio i motivi di questa indegnità: non solo erano quotidianamente dediti alla lussuria e ai bagordi, ma giunsero persino a profanare la residenza dei vescovi, nella città di Ashtishat, invitandovi ballerine, meretrici, giocolieri e musicanti per fare festa tutti insieme. La punizione divina, tuttavia, non tardò ad arrivare sotto forma di un fulmine che li colpì a morte sul divano dove giacevano. I loro commensali fuggirono spaventati e nessuno ebbe il coraggio di rientrare per raccogliere le loro spoglie e dare loro sepoltura. Solo dopo molto tempo, quando ormai erano rimaste solo le loro

²⁶ Yusik ha ereditato la carica di patriarca sotto il regno del re Tiran. Tuttavia, non è nota la durata del suo pontificato e neppure la data dell'accesso ad esso, cf. GARSOĪAN, *The Epic Histories...*, cit., *Appendix 1: Prosopography*, p. 431 (s.v. *Yusik*).

ossa, qualcuno entrò, le raccolse e le seppellì accanto alla chiesa. Il motivo «non c'era timore di Dio davanti ai loro occhi» è ripreso letteralmente sia dal Sal 35, che descrive la malignità del cuore dell'empio, ma anche la bontà di Dio al quale il salmista chiede protezione contro i malvagi, sia dalla *Lettera ai Romani*, in particolare dal capitolo 3. In esso Paolo dimostra che tutti, pagani ed Ebrei, sono contaminati dal peccato. Elenca questi peccati citando passi presi dall'Antico Testamento che menzionano peccati e modi di agire malvagi, tra i quali anche il Sal 35. Il versetto 18, che chiude l'elenco, spiega, poi, il motivo di tutti i peccati: la mancanza del timore di Dio (vv. 3, 9-18).

3. Allusioni

Procedendo nell'analisi dei rapporti intertestuali che intercorrono tra la *Storia* di Phawstos e la *Bibbia*, giungiamo a quel tipo di rapporto che Meynet definisce come il meno certo poiché è il più implicito: l'allusione²⁷.

Poiché non è possibile fornire una definizione univoca di «allusione», perché «pare che l'accordo 'tra gli studiosi' sulla distinzione tra citazione implicita e allusione sia lontano dall'essere realizzato»²⁸, nel presente studio prendiamo a prestito la definizione di W.W. Fields²⁹, secondo il quale l'allusione letteraria può essere realizzata dalla condivisione di una singola parola-cardine tra due testi o dalla condivisione di un evento descritto in un testo precedente. Sulla scorta di questa definizione, possiamo classificare ulteriormente le allusioni in questo modo:

3.1. Allusioni prossime (condivisione di un termine-chiave tra due testi)

3.2. Allusioni parziali (realizzate attraverso la somiglianza di contenuto tra due testi)

Sulla base di un criterio del tutto soggettivo, non potendo stabilire confini netti tra citazione indiretta e allusione, nella *Storia* sono state contate circa una quarantina di allusioni ai testi biblici, da distribuire secondo le categorie sopra elencate.

3.1. Allusioni prossime

Siamo in presenza di un'allusione prossima ogni volta che registriamo la condivisione di un termine fondamentale o altamente significativo tra due o più testi. Ponendo la *Storia* in relazione con l'originale biblico, constatiamo che essa registra innumerevoli identità e somiglianze di vocaboli, molti dei quali esprimono concetti teologici centrali nella dottrina cristiana e sono caratterizzati da uno spessore semantico estremamente profondo. La mia ipotesi è che Phawstos abbia saputo cogliere tutte le implicazioni culturali e, probabilmente, anche teologiche di ciascun termine biblico da lui utilizzato. L'allusione espressa da una parola chiave, infatti, presuppone la comprensione della cultura nella quale è nato il testo di origine e il nostro autore, attraverso la riproposizione di semplici elementi semantici, opera consapevolmente la ripresa di quella cultura riattualizzandola nel suo racconto. A scopo di esempio si elencano alcune parole, con le rispettive

²⁷ Cf. MEYNET, *Trattato...*, cit., p. 395: «Quest'ultimo grado di intertestualità, quello che si impone meno, non è probabilmente il meno efficace: è quello infatti che fa appello, più di ogni altro, all'intelligenza del lettore, o, per riprendere un termine biblico, alla sua "saggezza". Questa virtù, fatta prima di tutto di memoria, soprattutto uditiva, è quella che permette di percepire quelli che talvolta sono chiamati gli "echi" che risuonano tra i testi».

²⁸ Cf. *Ibid.*, p. 394.

²⁹ Cf. W.W. FIELDS, *Sodom and Gomorrah: History and Motif in Biblical Narrative* (JSOT. SS 231), Academic Press, Sheffield 1997, pp. 155-156.

occorrenze, che rivestono un'importanza significativa nella *Bibbia* che Phawstos traspone nel suo testo:

- a) salvezza = *փրկութիւն/σωτηρία* (capp. III, 10; III, 11; III, 13; III, 14; IV 4; IV, 5; V, 6; V, 27)
- b) giogo = *լուծ/ζυγός* (capp. III, 5; III, 13 4 volte; IV, 51; V, 7)
- c) calice = *բաժակ/ποτήριον* (capp. IV, 15; IV, 57; V, 24; V, 28)
- d) colonna = *սիւն/στύλος* (capp. III, 5; IV, 4)
- e) abisso = *խորխորան/βόθρος* (capp. III, 13; IV, 4; IV, 54)
- f) pastore = *հովիտ/ποιμήν* (capp. III, 5; III, 10; III, 13 3 volte; III, 14; III, 17; IV, 3 4 volte; IV, 4; IV, 5 2 volte; IV, 9; IV, 12; IV, 13; IV, 55; V, 28)

Per ragioni di spazio ho citato solo alcune delle parole chiave della *Bibbia* riprese da Phawstos e, sempre per gli stessi motivi, mi limiterò ad approfondire solo una di queste: *բաժակ* (calice/coppa).

3.1.a. *La parola բաժակ/ποτήριον nella Bibbia e nella Storia*

Il termine *բաժակ*³⁰ registra all'interno della *Storia* 5 occorrenze, ognuna delle quali richiama o allude alla funzione che il vocabolo ha nella letteratura biblica. Si tratta, infatti, di una parola che, nei vari contesti, assume significati diversi e la cui nozione risulta complessa se rapportata al corrispondente *բաժակ* nella *Bibbia* armena e a *το ποτήριον*³¹ nella *Bibbia* greca. Per questo motivo è utile un confronto tra gli usi del termine nei libri dell'AT e del NT e in Phawstos. Seguendo la traccia delineata nel *Grande Dizionario del Nuovo Testamento*³², possiamo, infatti, distinguere due principali usi della parola «calice» (*բաժակ, ποτήριον*) nella *Bibbia*: l'uno consiste nell'uso proprio o letterale, l'altro nell'uso metaforico o figurato dove indica il recipiente ma anche il suo contenuto; si procederà, poi, nel confronto con gli usi del termine nella *Storia*.

A) *Uso proprio o letterale del termine «calice» (բաժակ, ποτήριον)*

▪ *Nell'Antico e nel Nuovo Testamento*

Il termine *ποτήριον* compare nell'AT una trentina di volte ed è impiegato con significati diversi. In senso proprio è usato in 2 Sam 12, 3 dove denota un utensile di uso casalingo, in 1 Re 7, 24-26 è riferito a un arredo del tempio, mentre in 2 Cr 4, 5 riguarda i corredi dell'altare per gli olocausti. I traduttori della *Bibbia* armena mostrano una grande attenzione e fedeltà al lessico del greco e una coerenza nell'utilizzo dell'equivalente armeno: infatti, in ognuno dei casi sopra citati *ποτήριον* è tradotto sempre con *բաժակ*.

Anche nel *Nuovo Testamento* *ποτήριον* registra una diversità di usi. Nel senso di semplice vaso o contenitore di liquidi è usato ad esempio in Mt 10, 42 al termine delle istruzioni che Gesù impartisce agli apostoli; oppure in Mt 23, 25 dove Gesù rimprovera i Farisei che, in rispetto delle

³⁰ *Բաժակ* in armeno vuol dire *ποτήριον, poculum, calix* secondo il *NBHL* [Նոր Բարգիւրը հայկազգեսն լեզուի (Nuovo dizionario della lingua armena), a cura di AWETIKHEAN – SIWRMÉLEAN – AWGEREAN, 2 vv, S. Lazzaro. Venezia 1836-37 p. 4219]. Secondo il *Dizionario Armeno-Italiano*, composto dal p. E. CIAKCIK, S. Lazzaro, Venezia 1837, p. 278 significa «bicchiere/coppa/nappe/calice».

³¹ *Το ποτήριον*, a sua volta, significa «coppa/tazza/calice» cf. L. ROCCI, *Vocabolario Greco-Italiano*, Società editrice Dante Alighieri, Città di Castello 1966, p. 1546.

³² Cf. *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, in Verbindung mit zahlreichen Fachgenossen, begründet von G. KITTEL – G. FRIEDRICH (hrsg), Vol. X, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart 1959, [trad. it. dalla quale citiamo: *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Fondato da G. KITTEL, Continuato da G. FRIEDRICH – F. MONTAGNINI – G. SCARPAT – O. SOFFRITTI (a cura di), Vol. X, Paideia, Brescia 1975].

norme legislative dell'AT³³, ripuliscono dalle impurità non solo l'interno dei recipienti, ma anche l'esterno, non curandosi della purezza delle loro anime.

Limitandoci a questi pochi esempi su tanti, osserviamo che anche in questi contesti la traduzione di *ποτήριον* in armeno è in tutti i casi è *բաժակ*.

▪ *Nella Storia di Phawstos Buzand*

Un aspetto molto significativo è che, quando Phawstos si riferisce alla nozione di «calice» come semplice contenitore e, quindi, privo di echi religiosi, non usa affatto *բաժակ*, quasi che riservasse questa parola solo ai contesti dove egli vuole creare intenzionalmente delle associazioni tra gli eventi da lui narrati e i racconti della *Bibbia*. Il sostantivo usato in alternanza a *բաժակ* è il suo sinonimo *սուշուն*³⁴, le cui occorrenze sono le seguenti:

1) Il cap. V, 2 racconta come il generale dell'esercito armeno Mushegh Mamikonean³⁵ dopo aver sconfitto l'esercito persiano e messo in fuga il loro re, ucciso a fil di spada tutti i soldati, fatto scuoiare e impagliare i nobili e raccolto un ingente bottino, abbia risparmiato e rimandato presso il re vinto tutte le donne del suo *harem*. Il re persiano Šapuh, meravigliato e ammirato dal nobile gesto, durante le feste dedicava un brindisi particolare «all'uomo dal cavallo bianco»:

(...) Եւ ետ նկարել զսուշուն ի պատկեր զՄուշեղ ճերմակաւն. եւ ի ժամ ուրախութեանն իւրոյ դնէր զսուշուն առաջի իւր, եւ յիշէր հանապազ գնոյն բանս ասելով թէ ճերմակաձի գինի արբցէ:

(...) E fece dipingere su una coppa il ritratto di Mušel con il cavallo bianco e nell'ora della festa poneva quella coppa davanti a sé e sempre lo ricordava dicendo le medesime parole: «Che l'uomo dal cavallo bianco beva vino!»

2) Il cap. V, 32 racconta l'uccisione del re Pap per ordine di un imperatore bizantino del quale Phawstos non specifica il nome³⁶. Invitato a un banchetto, Pap fu trucidato dai soldati romani, proprio nel momento in cui si accingeva a bere il vino dalla coppa:

Եւ մինչ դեռ թագաւորն Պապ զուրախութեան գինին ունէր ի մատունս իւր, եւ նայէր ընդ պէսպէս ամբոխ գուսանացն, ահեակ ձեռամբն յարմուկն յոր յեցեալ բազմեալ էր ունէր սուշուն ոսկի ի մատունս իւր (...)

Անդէն ի բերանս տապալէր թագաւորն Պապ, եւ գինին սուշունիւն եւ արիւնն պարանոցին նովաւ հանդերձ ի վերայ բաժակայն սկտեղն անկանէր առ հասարակ, եւ անդէն սատակէր թագաւորն Պապ:

Mentre il re Pap teneva tra le dita il vino della festa e guardava al variegato stuolo dei musicanti, ed era sdraiato appoggiandosi sul gomito della mano sinistra tra le cui dita teneva la coppa d'oro (...)

³³ Cf. Lev 11, 33; 15, 12.

³⁴ *Suzun* significa «coppa/bicchieri/tazza/caraffa/vaso» cf. E. CIAKCIAN cit..., p. 1358. Forse si tratta di un contenitore di dimensioni più grandi rispetto a *բաժակ* (calice) o di forma diversa, tuttavia, poiché in tutti i contesti in cui è presente risulta chiaro che fosse adibito a contenere del vino, siamo autorizzati a credere che i due oggetti non differissero in modo sostanziale. L'alternanza dei due sostantivi è stata sottolineata nella traduzione italiana con l'impiego di «calice» per *բաժակ* e di «coppa» per *սուշուն*, cf., PHB p. 158 (3 volte) e pp. 185-186.

³⁵ Mushegh Mamikonean fu nominato generale supremo dell'esercito armeno durante il regno di Pap (369/70-374), per approfondimenti cf. GARSOĪAN, *The Epic Histories...*, cit., *Appendix 1: Prosopography*, p. 431 (s.v. *Mushegh Mamikonean*).

³⁶ L'imperatore bizantino contemporaneo a Pap era Valente (364-378). Secondo Phawstos, il re Pap fu ucciso perché aveva rotto la sua alleanza con Bisanzio, per avvicinarsi al re persiano.

Il re Pap si riversava bocconi all'istante, con lui cadevano insieme sul vassoio il vino con la coppa e il sangue del collo, e là il re Pap moriva miseramente.

B) *Usa metaforico del termine «calice» (բաժակ, ποτήριον)*

- *Il «calice» come icona del destino umano: il «calice della salvezza» e il «calice dell'ira divina» nella Bibbia*

Il calice diventa in molti passi biblici un simbolo rilevante per designare il destino di ogni essere umano agli occhi di Dio. Questo destino può avere due sbocchi antitetici che corrispondono appunto al giudizio divino. Illuminante a questo proposito è il Sal 74 (75), 8-9. Il calice colmo, può essere simbolo di comunione perfetta con Dio come in Sal 16, 5, e, ancora, in Sal 23, 5 Dio è il buon pastore che protegge e difende chi si affida a lui, lo colma di ricchezze, benessere, abbondanza e pace, il calice pieno fino all'orlo esprime questa dovizia di doni. La benevolenza divina, simboleggiata dal calice colmo, diventa, allora, la prova di salvezza ricevuta per la quale il salmista ringrazia come in Sal 116, 4-5 e in Sal 115, 3-4.

Ma può essere anche un calice contenente l'ira punitiva di Dio come il «calice dell'ira divina» che tanto spazio occupa nella letteratura biblica³⁷. Chi è colpito dall'ira divina è perso, non ha salvezza come in Sal 11, 6.

- *Il «calice dell'ira divina» nella Storia*

La prima occorrenza del termine *բաժակ*, con significato metaforico all'interno della *Storia*, appartiene al cap. IV, 15 che legge:

Եւ կործանումն որ բերանով մարգարէին ածի ի վերայ ձեր, ըմպել ազգիդ Արշակունեաց զյետին բաժակն, արբջիք արբեսջիք եւ կործանեսջիք, եւ այլ մի եւս կանգնեսջիք:
E per bocca del profeta ho pronunciato la rovina su di voi, che cioè voi, stirpe degli Arshakunikh berrete il calice fino in fondo, lo berrete, vi inebrirete, vi perderete e non vi rimetterete più in piedi.

La menzione di *բաժակ* è inserita all'interno della supplica rivolta da Nersēs al re Arshak³⁸ per convincerlo a risparmiare la vita del suo giovane nipote Gnel. Non ottenendo ascolto il santo pronuncia questa maledizione contro la casata degli Arsacidi con la quale decreta la loro estinzione.

La nozione di «calice» nell'uso metaforico ha anche un'ulteriore accezione presente soprattutto nei racconti evangelici della passione di Cristo. In essa è possibile individuare un parallelo con l'immagine del calice come giudizio di Dio nota all'AT³⁹.

- *Il «calice della passione» nei Vangeli sinottici*

I tre *Vangeli* sinottici (Mt 26, 36-46; Mc 14, 32-42; Lc 22, 39-46) ci informano, seppure con ampiezza e linguaggio diverso, che Gesù, prima di essere catturato, si ritirò nel podere del Getsemani insieme ai suoi discepoli, e, allontanatosi da essi, si mise in preghiera. Egli chiese al Padre di allontanare da lui il calice, per poi aderire pienamente alla sua volontà.

Ecco allora che, in virtù delle parole pronunciate da Gesù, il calice diventa «figura» del

³⁷ Cf. Sal 60, 5; Gb 21, 20; Ab 2, 16; Is 51, 22; Ger 51, 7; Lam 2, 13; Lam 4, 21; Ez 23, 31-33; Zc 12, 2 e i sette calici dell'ira di Ap 16, 4.

³⁸ Arshak II regnò probabilmente dal 350 al 367/8 d.C., cf. GARSOĪAN, *The Epic Histories...*, cit., *Appendix 1: Prosopography* p. 352 (s. v. *Arshak II*).

³⁹ Cf. *Grande Lessico...*, cit., p. 276 e n. 40.

martirio. Ed è proprio in questa accezione che Phawstos lo utilizza nelle occorrenze del termine բաժակ, delle quali diamo conto qui di seguito.

- *Il «calice della passione» nella Storia*

Nel cap. IV, 57 Zuith, il sacerdote della città di Artashat, imprigionato e deportato in Persia dal re Shapuh⁴⁰, prima del suo supplizio, decretato dal re persiano stesso, rivolge un'intensa preghiera a Dio, dicendo, tra molto altro:

(...) Եւ յայն աշտինանէ պատրաստեցեր ընպէլ գվկայութեան բաժակն փրկութեան, գոր ընպէլով զանուն տեանն կարդացից, զաղօթս իմ եւ տեանն տաց առաջի ամենայն ժողովրդոց նորս.

(...) E da questa condizione mi hai preparato a bere il calice salvifico del martirio, bevendo il quale, invocherò il nome del Signore, rivolgerò al Signore la mia preghiera davanti a tutti i suoi popoli.

Le parole di Zuith ricordano il versetto 4 del *Salmo* 115 del quale diamo anche la versione armena:

Բաժակ փրկութեան ընկալայց, եւ զանուն տեանն կարդացից:
Prenderò il calice di salvezza e invocherò il nome del Signore.

Il «calice» è, dunque, l'immagine della perfetta comunione con Dio che porta sì alla salvezza, ma conquistata al prezzo del martirio, al quale Zuith giunge dopo una lunga preparazione ed esercizio per divenirne degno.

La seconda occorrenza di բաժակ usato in questa accezione è nel cap. V, 24. Vi si narra la morte di Nersēs che, dopo aver bevuto il calice contenente il veleno offerto dal re Pap, avendo immediatamente capito che cosa contenesse, pronuncia le seguenti parole:

Օրհնեալ է տէր աստուած մեր, որ արժանի արար զիս ընպէլ զբաժակս զայս, եւ հասանել մահուս որ վասն տեանն է, որում եւ ցանկացեալ էի ի մանկութենէ իմմէ. արդ գրաժակս փրկութեան ընկալայց, եւ զանուն տեանն կարդացից, զի եւ ես հաւասարեցից հասանել ի մասն ժառանգութեան սրբոցն ի լոյս.

Benedetto è il Signore Dio nostro, che mi rese degno di bere questo calice e di giungere a questa morte che è per il Signore e che ho desiderato fin dalla mia giovinezza. Ora prenderò il calice di salvezza e invocherò il nome del Signore affinché anch'io possa ugualmente avere parte all'eredità dei santi nella luce.

Il tenore del discorso di Nersēs non è lontano da quello precedente: entrambi i sacerdoti si rallegrano di potere testimoniare attraverso il martirio, simboleggiato dal calice della passione, il proprio amore per Dio.

3.2. *Allusioni parziali*

Le vicende raccontate in alcuni brani della *Storia* riconducono il lettore o l'ascoltatore attento a eventi analoghi narrati nei libri della *Bibbia*. Poiché non si può affermare che si tratti di

⁴⁰ Shapuh II fu re di Persia dal 309 al 379.

parafasi perché cambiano sia l'ambiente della narrazione sia i protagonisti stessi, e nemmeno di semplice imitazione o similitudine perché lo spessore del richiamo è ben più profondo, pensiamo che sia più appropriato parlare di «allusioni parziali» secondo la definizione data in precedenza. La categoria delle «allusioni parziali» si può definire come la categoria che comprende quelle allusioni che coinvolgono non solo aspetti linguistici ma anche il contenuto di un dato testo che rinvia ad un contesto analogo nel testo di origine. Nella *Storia* vi sono molti episodi che per i modi in cui si sviluppano si possono inserire nella tradizione biblica. Di seguito, alcuni esempi:

1) Il cap. IV, 4 dedica alcuni passi alle riforme attuate dal patriarca Nersēs all'interno della Chiesa armena. Tra le pratiche proibite vi sono i lamenti funebri e il lutto sfrenato sui morti praticati dai pagani che richiamano le proibizioni vetero-testamentarie contenute in Lv 19, 28 e Dt 14, 1.

2) Il cap. IV, 22 racconta uno dei tanti scontri tra l'esercito armeno e l'esercito persiano. A capo di uno dei contingenti armeni vi era il fratello del generale dell'esercito armeno Vasak Mamikonean: Bagos, che pensando di compiere un gesto eroico e di risolvere a suo favore la battaglia ha pensato bene di tagliare i garretti di un elefante ornato in modo sfarzoso in groppa al quale riteneva vi fosse il re persiano. Naturalmente l'elefante, privato delle zampe, cadde su se stesso schiacciando e uccidendo il misero Bagos. In I Mac 6, 43-46 leggiamo la vicenda di Eleazaro :

43 Eleazaro, soprannominato Avaran, avendo osservato un elefante coperto di regali bardature e più alto degli altri, pensò che sopra ci fosse il re (*scil.* Antioco). 44 Allora, sacrificando se stesso per liberare il suo popolo e acquistarsi un nome eterno, 45 corse coraggiosamente verso l'elefante attraverso la legione, uccidendo a destra e a sinistra, e sbaragliando chi si parasse davanti 46 si cacciò sotto l'elefante, lo infilò con la spada e l'uccise. L'elefante gli cadde addosso ed egli morì.

3) Durante la battaglia di Bagawan raccontata nel cap. V, 4, Phawstos narra che Nersēs e il re Pap assistono allo scontro dall'alto del monte Npat per poter meglio osservarne lo svolgimento. Il patriarca prega con le braccia in alto, rivolte al cielo, affinché Dio conceda la vittoria degli Armeni. Lo stesso episodio, *mutatis mutandis*, è narrato in Es 17, 8-11:

Ora, Amalec venne a muovere guerra ad Israele, in Rifidim. 9 Allora Mosè disse a Giosuè «Scegli, da parte nostra, degli uomini e preparati a combattere contro Amalec; io domani me ne starò sulla vetta del monte, con la verga di Dio in mano» E Giosuè fece come gli aveva comandato Mosè e combatté contro Amalec. Mentre Mosè, Aronne e Hur salirono sulla vetta del monte. Ora avveniva che quando Mosè teneva alzate le mani, vinceva Israele; ma quando egli le abbassava, vinceva Amalec.

Frequenza e distribuzione delle citazioni e delle allusioni

Vediamo ora la frequenza delle citazioni e delle allusioni presenti nella *Storia*. Secondo le mie stime i riferimenti al testo biblico presenti nella *Storia* sono circa 400 distribuiti in misura quasi uguale tra citazioni e allusioni. Il Testamento più citato è il Nuovo con circa 208 richiami, all'interno dei quali i testi più citati risultano le lettere paoline con 55 citazioni e circa 20 allusioni. L'antico Testamento è presente in circa 200 tra citazioni e allusioni e, di queste, la maggioranza appartiene ai libri dei profeti, in particolare al profeta Geremia con 11 richiami. Sempre secondo una mia valutazione statistica le citazioni si concentrano maggiormente nei capitoli della *Storia* che riportano le omelie dai patriarchi della Chiesa armena. In esse appare

evidente la loro volontà di trasmettere, ai loro interlocutori e al popolo tutto, la vera dottrina cristiana, di castigare le degenerazioni morali e i costumi licenziosi e soprattutto di convincere i membri della corte armena e bizantina ad abbandonare l'eresia ariana per tornare in seno all'ortodossia.

Analisi delle citazioni

L'impiego così cospicuo dei passi biblici registra inevitabilmente delle variazioni e degli adattamenti, tuttavia le citazioni non subiscono mai alterazioni o manomissioni tali da stravolgerle o renderle irriconoscibili. Tra le variazioni registrate vi sono:

- a) variazioni di carattere grammaticale e sintattico tali da permettere all'autore una maggiore armonizzazione dal punto di vista letterario della citazione al contesto narrativo della *Storia* (es. uso del tempo imperfetto rispetto all'aoristo dei versetti biblici, ma ciò è dovuto all'adattamento al tempo della narrazione della *Storia* che è prevalentemente l'imperfetto).
- b) variazioni o sostituzioni di termini sono presenti raramente e nei rari casi in cui compaiono servono a conferire al dettato della citazione una maggiore efficacia.
- c) al contrario sono molto frequenti le aggiunte di termini che hanno la funzione di spiegare e dare risalto al pensiero che Fausto condivide con l'autore del versetto biblico.
- d) le omissioni di parti di versetti presenti nelle citazioni, invece, sono rare e, quando presenti, riguardano elementi che probabilmente sono ritenuti superflui nell'economia della narrazione.
- e) spesso si registra, nelle citazioni, la tendenza ad invertire l'ordine dei termini rispetto al testo scritturale; ciò denota ancora una volta la capacità di Phawstos di adattare la citazione al suo racconto.

Come considerazione finale, si può affermare che, a mio avviso, le citazioni presenti nella *Storia* non hanno mai una semplice funzione decorativa, ma confermano e giustificano il pensiero espresso da Phawstos incastrandosi nel tessuto narrativo in modo così naturale da fare corpo unico con l'esposizione dell'autore. Inoltre, la coerenza dimostrata nell'utilizzare e nell'inserire la citazione nel proprio racconto, può rappresentare una delle tante prove a favore della presenza di un unico autore.

**PRESENZA ARMENA NELLA CITTÀ VECCHIA DI GERUSALEMME:
TESTIMONIANZE, DESCRIZIONI E IMPRESSIONI DI VIAGGIATRICI ITALIANE
FRA 1850-1935**

Maria Cristina Rattighieri

Premessa

Questa presentazione si occupa delle impressioni e dei commenti riportati da cinque viaggiatrici italiane circa la comunità armena nella Città Vecchia di Gerusalemme tra gli anni 1850-1935¹.

Le viaggiatrici sono state scelte in base ai seguenti criteri e tratti comuni: sono viaggiatrici italiane; viaggiano da sole, senza marito o alcun membro adulto della famiglia, o come partecipanti non accompagnate in un gruppo di pellegrini; hanno scritto e pubblicato un diario della loro esperienza di viaggio dove descrivono ciò che hanno visto e a cui hanno assistito direttamente e non per sentito dire. Quattro viaggiatrici sono cristiane e una ebrea. Tre di loro si sono recate in Terrasanta nella seconda metà del 1800 e due nella prima metà del 1900.

Questi diari di viaggio, di cui alcuni composti nello stesso periodo, hanno spesso titoli simili ma sono molto diversi per intenti narrativi e tipo di narrazione. Alcuni riflettono l'esperienza di una viaggiatrice motivata da curiosità e interesse per i nuovi luoghi e per l'avventura; altri sono la testimonianza di una pellegrina spinta dalla fede e dal desiderio di visitare i luoghi sacri descritti nella Bibbia o nel Vangelo.

Nessuna di queste donne è un'esploratrice; nessuna di loro si propone di studiare scientificamente il paese che visita e nessuna vuole dire intenzionalmente qualcosa di nuovo sulla geografia e la topografia dei luoghi o sulla sua popolazione. Tuttavia, l'importanza di tali libri è messa in evidenza da importanti studiosi israeliani come Yehoshua Ben-Arieh o Nathan Schur, i quali sostengono che – seppur diversi per valore e importanza, e nonostante molti limiti e inesattezze – essi contribuiscono alla ricostruzione della Palestina storica, magari a causa di un dettaglio riportato involontariamente, che tuttavia aggiunge un tassello al quadro d'insieme. In quanto testimonianze oculari dirette e genuine, tali testi costituiscono una fonte primaria preziosa per gli studiosi contemporanei². Molti esperti sottolineano, inoltre, la grande importanza di questi racconti di viaggio per conoscere ambienti e popolazioni. La studiosa Billie Melman, in particolare, mette l'accento sull'importanza degli scritti di donne viaggiatrici che, sostiene, hanno contribuito notevolmente a dare una nuova prospettiva per la descrizione dell'Oriente e il suo modo di vivere³.

È evidente che, in generale, i visitatori, privi di qualsiasi preparazione scientifica, conoscenze o strumenti, si basano solo sulle loro impressioni, storie personali, spirito di osservazione e talento

¹ Un sentito ringraziamento agli organizzatori del XIX Seminario Armenistico Italiano svoltosi presso la Casa Armena a Milano il 7 novembre 2015, a Gabriella Uluhogian e Anna Sirinian in particolare. Una presentazione simile a questa, ma non identica, è stata da me tenuta, in inglese, al Convegno internazionale 'The Making of Jerusalem: Constructed Spaces and Historic Communities' svoltosi presso il Patriarcato Armeno di Gerusalemme il 3-4 luglio 2014. Il relativo articolo, in inglese, è attualmente in corso di stampa nella rivista *Bazmavep*. Questa presentazione è stata riadattata al pubblico italiano e quindi differenziata in qualche elemento, come la scelta di alcuni brani e aneddoti, laddove possibile.

² Y. BEN-ARIEH, *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Magnes Press and the Israel Exploration Society, Jerusalem 1979, p. 14; N. SCHUR, *Itineraries by Pilgrims and Travellers as Source Material, for the History of Palestine in the Ottoman Period*, in D. KUSHNER (ed.), *Palestine in the Late Ottoman Period*, Jerusalem-Leiden 1986, pp. 382-401: 394.

³ B. MELMAN, *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918. Sexuality, Religion and Work*, Ann Arbor, The University of Michigan Press 1992, p. 7.

per la descrizione. Un credente convinto non metterà in dubbio la verità dei luoghi sacri indicati. Spesso l'unica fonte d'informazione era fornita principalmente da sacerdoti e monaci, e molte delle informazioni fornite erano inesatte o non scientifiche⁴. Ma vedremo che non tutte le nostre viaggiatrici hanno accettato ciecamente quello che veniva loro detto dalle guide.

Le viaggiatrici oggetto di questo studio sono andate a Gerusalemme con interessi e personalità molto diversi tra loro. Le testimonianze sono qui presentate in ordine cronologico inverso, dalla più recente alla più remota. Saranno riportati solo i commenti più interessanti, saltando ad esempio, quanto più possibile, le minuziose descrizioni, quali quelle riguardanti il numero di lampade presenti all'interno dei luoghi santi appartenenti all'una o all'altra confessione cristiana. Saranno riferite invece le descrizioni fisiche dei preti armeni e dei loro paramenti poiché rilevanti in questo studio. Il loro aspetto è sempre riportato dalle nostre autrici, ben attente agli interessi del loro pubblico, come facente parte dell' 'esotico', del misterioso, dell'ignoto che sempre costituiscono il fascino di un racconto dall'Oriente. Anche la descrizione degli Armeni è dunque parte di questo fascino, suscitando curiosità e interesse nei lettori i quali, molto spesso, non avevano contezza del mondo armeno e della sua cultura e ne ignoravano forme e contenuti.

SCHEDE SINTETICA VIAGGIATRICI	
DURANTE IL MANDATO BRITANNICO	Viaggio a Gerusalemme
<ul style="list-style-type: none"> • Maria Anna Spinelli • Maria Sticco 	1934 1930
DURANTE L'IMPERO OTTOMANO	
<ul style="list-style-type: none"> • Matilde Serao • Flora Randegger • Cristina Trivulzio di Belgiojoso 	1893 1856 1852

Viaggiatrici della prima parte del Novecento

In questo periodo, successivo alla fine della Prima Guerra Mondiale, Gerusalemme e la Palestina erano sotto il Mandato britannico.

Entrambe queste viaggiatrici erano cattoliche e si recarono in Terrasanta come partecipanti, non accompagnate da un familiare o conoscente, di un pellegrinaggio organizzato. Sebbene abbiano viaggiato a soli quattro anni di distanza l'una dall'altra e in situazioni analoghe, tuttavia le loro personalità e i loro interessi sono molto differenti, come viene riflesso dai loro rispettivi diari.

⁴ Cfr. Y. BEN-ARIEH, *The Rediscovery...*, cit., pp. 88-89.

Maria Anna Spinelli

Il titolo del suo diario è *Ricordi di un Viaggio in Terra-Santa*⁵. Rimane a Gerusalemme dieci giorni nell'aprile del 1934. Parte da Pistoia, in Toscana, da sola, per unirsi al pellegrinaggio in partenza dal porto di Napoli.

Il suo diario riunisce le caratteristiche del racconto del viaggiatore e del pellegrino. La sua intenzione è quella di offrire più che una semplice descrizione dei Luoghi Santi. Unisce le impressioni del pellegrino a un genuino interesse per la gente che incontra e per il paese che visita. Lamenta la sua impossibilità di comunicare nella lingua locale, distinguendosi così dalle altre nostre viaggiatrici nel porsi, unica, questo importante tema della comunicazione e della comprensione dell'idioma proprio dell'ambiente circostante.

Nulla si sa della sua biografia se non che il diario è dedicato a una sua amica gravemente ammalata che non può accompagnarla in Terrasanta; per questo motivo l'autrice afferma che abbonderà nelle descrizioni, in modo da renderla partecipe del viaggio attraverso il suo scritto.

Il suo diario è ricco d'informazioni sulla vita del paese che visita. Spinelli mostra talento per i dettagli e la narrazione; le sue nozioni di storia e di religione sono ben fondate. Osserva attentamente l'ambiente che la circonda e descrive la topografia del Paese: registra, ad esempio, la presenza dell'oleodotto che lo attraversa. Il suo racconto è affascinante e stimola l'immaginazione del lettore.

Cita gli Armeni in relazione alla visita dei luoghi sacri, come fanno moltissimi viaggiatori quando descrivono per i loro lettori la variegata comunità cristiana che popola la Città Vecchia di Gerusalemme. I suoi due riferimenti alla presenza armena sono, infatti, inseriti nella visita al Santo Sepolcro. Nell'entrare per la prima volta nella Basilica, ella afferma:

Intorno al Santo Sepolcro la mattina vi sono funzioni in vari riti, e quando si entra nella Basilica per la prima volta tutta quella babilonia, non fa davvero un bell'effetto, ma passato il primo momento di sbigottimento e di stupore, commuove il pensiero che tutta quella gente loda ed adora Gesù. I Greci, i Cofiti, gli Armeni, gli Abissini, i Siri, i Latini, etc. in fogge tanto diverse...⁶.

E, poi, descrivendo il Santo Sepolcro, continua:

Al centro della Basilica c'è una piccola cappella, chiamata Edicola, in stile greco e armeno; culmina in una sorta di piccola cupola in stile moscovita⁷.

Maria Sticco

Il titolo del suo diario è *Una settimana in Terrasanta*⁸. L'autrice si trova a Gerusalemme la settimana santa di Pasqua, nell'aprile del 1930. Sticco è una fervente cattolica. Viene da Milano e partecipa al primo pellegrinaggio in Terrasanta organizzato dalla Gioventù Femminile Cattolica Italiana, in partenza dal porto di Brindisi e diretto a Giaffa. È un gruppo di cinquanta donne provenienti da varie regioni italiane, di strati sociali ed età differenti, ma tutte ugualmente entusiaste

⁵ M.A. SPINELLI, *Ricordi di un viaggio in Terra Santa*, Ed. Niccolai, Pistoia 1935.

⁶ *Ibid.*, p. 44.

⁷ *Ibid.*, p. 56.

⁸ M. STICCO, *Una Settimana in Terrasanta*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1931.

e impazienti di vedere i Luoghi Santi tanto studiati e sognati. Erano pellegrine piene di aspettative e curiose di verificare se quei luoghi, a lungo immaginati, corrispondessero effettivamente alla realtà.

Il diario della Sticco è introdotto da una breve prefazione scritta dal Direttore del GFCI e non dall'autrice. Egli non fa alcun cenno alla Sticco: non dà alcuna informazione su di lei né le dà credito per l'opera. Ciò è abbastanza insolito.

Il racconto della nostra viaggiatrice è a tutti gli effetti un racconto per pellegrini. La narrazione è impersonale e vi si descrivono nei dettagli i Luoghi Santi. Nulla si sa della biografia dell'autrice, la quale non compare mai come io narrante, non offrendo dettagli personali né alcuno degli inevitabili aneddoti di viaggio. Tuttavia, le numerose fotografie scattate con la Kodak, che arricchiscono il testo di un prezioso apparato illustrativo, costituiscono un prezioso materiale storico per gli studi sulla Terrasanta dell'epoca.

Anche la Sticco, come la Spinelli prima di lei e tanti altri pellegrini, commenta le diverse confessioni cristiane presenti nella Città Vecchia di Gerusalemme e il caos che regna al Santo Sepolcro. Descrive gli Armeni nel modo classico, in relazione alla religione e ai siti religiosi, in particolare alla Basilica del Santo Sepolcro.

La Sticco dà un'ampia descrizione della chiesa armena e della cerimonia pasquale che si svolge al suo interno, qui di seguito riportata. Descrive anche il monastero armeno, dilungandosi in una sua particolareggiata descrizione, insolita per una fervente pellegrina cattolica:

Le pellegrine si fermarono nella chiesa di San Giacomo maggiore appartenente agli armeni non uniti, la quale custodisce in una cappella foderata d'argento il capo del primo apostolo martire, mentre il corpo riposa in Compostella, termine dei fervidi pellegrinaggi medievali. La chiesa è sfarzosa: ha pilastri rivestiti di maioliche bianche e turchine, molte e ricche lampade, quadri non brutti. L'altare maggiore era quel giorno nascosto da una cortina di seta azzurra, dalla quale di quando in quando, uscivano e rientravano dei sacerdoti lungo chiomati e barbuti, in sontuosi paramenti. Quando la cortina si rialzò come un sipario, scopri dodici vescovi, paludati riccamente, e in mezzo il patriarca armeno, mitrato, che avrebbe dovuto lavare i piedi a quei dodici. Salmodiavano. (...). Le pellegrine italiane non assisterono alla cerimonia della lavanda; passarono a visitare i luoghi sacri del Sion. E prima videro nel monastero armeno attiguo alla chiesa di San Giacomo, la casa di quel volpone di Hanna (...) e poi la casa del suo degno suocero Caifa⁹.

Evidentemente la straordinaria bellezza della chiesa armena e dei suoi dintorni l'avevano molto colpita. Lo storico Kevork Hintlian, a Gerusalemme, mi ha confermato che la cortina azzurra si usa effettivamente in chiesa per le cerimonie durante il periodo pasquale, quindi la descrizione della Sticco è pertinente e realistica.

Viaggiatrici della seconda parte del XIX secolo

In questa epoca, Gerusalemme e la Palestina erano sotto il dominio ottomano. Matilde Serao da Napoli, Flora Randegger da Trieste e Cristina Trivulzio di Belgiojoso da Milano erano tre donne straordinarie, colte e coraggiose, che intrapresero un viaggio da sole in Terrasanta. Queste tre viaggiatrici rappresentano tre diverse storie, essendo i loro viaggi animati da intenti diversi.

⁹ *Ibid.*, pp. 58-59.

Matilde Serao

Nata a Napoli nel 1856, giornalista e scrittrice, è stata una delle più importanti figure letterarie italiane della fine dell'Ottocento-inizi Novecento. Con il marito, il giornalista napoletano Edoardo Scarfoglio, fondò il quotidiano *Il Mattino*, tuttora il giornale più autorevole di Napoli. È autrice di innumerevoli romanzi, novelle, editoriali, *reportages* e articoli di soggetti più vari dall'attualità alla cronaca mondana alla moda, maniere e costumi dell'epoca. È l'unica scrittrice di professione fra le nostre viaggiatrici. Era molto conosciuta in Italia, a Parigi e anche negli Stati Uniti grazie alla sua amicizia con lo scrittore Henry James, incontrato nei circoli letterari parigini, il quale cita la Serao come unica scrittrice italiana in uno dei suoi scritti, insieme a Gabriele D'Annunzio¹⁰.

La Serao era una cattolica 'tiepida', ma molto rispettosa della tradizione religiosa. Nel maggio 1893 partì dal porto di Napoli per la Palestina, da sola, con una piccola pistola per autoprotezione e molti libri. Vi rimase quasi due mesi, di cui venticinque giorni a Gerusalemme. Durante il suo viaggio, scrisse articoli sulla Palestina per il suo giornale che in seguito raccolse in un libro-diario, intitolato *Ricordi di Palestina. Un viaggio nel Paese di Gesù*¹¹, l'unico racconto di viaggio all'interno della sua vasta produzione letteraria.

La Serao s'imbarcò «nella sera odorosa di maggio» 1893 in direzione di Giaffa¹². Da lì raggiunse direttamente Gerusalemme in treno. La scrittrice preparò il suo viaggio in modo molto coscienzioso, documentandosi con guide sulla Terrasanta e incontrando esperti sulla Palestina. I suoi articoli ci restituiscono le sue impressioni ed emozioni, ma anche una descrizione esatta dei luoghi, con misure che si dimostrano accurate e veritiere. Il suo occhio acuto per la moda e l'abbondanza di dettagli ci descrivono gli abiti e i vestiti di donne e uomini che incontra. L'occhio della giornalista si sofferma sull'ambiente orientaleggiante ed esotico molto pittoresco fatto di *bazaar*, di tanti colori e della variegata popolazione, che costituiscono l'affascinante teatro del viaggiatore in Medioriente. Ovviamente, la Serao non tralascia di descrivere diligentemente i Luoghi Santi per il suo pubblico a casa.

Le sue osservazioni sugli Armeni sono collegate principalmente alla religione. Gli Armeni compaiono, infatti, quando l'autrice descrive l'interno della Chiesa del Santo Sepolcro, in particolare la Pietra dell'Unzione, sopra cui pendevano otto lampade: tre appartenevano alla chiesa Latina, tre ai Greci scismatici, una agli Armeni cristiani e una ai Copti¹³.

Descrive la chiesa in questi termini:

La chiesa del Santo Sepolcro ha tutte le forme architettoniche, mescolate insieme. Essa è rotonda nel suo corpo centrale, dove sorge l'edicola in cui è racchiuso il Santo Sepolcro, ed ha un colonnato intorno e poi un largo corridoio buio, che vi gira intorno: ma essa ha un ovale molto allungato, dalla parte dell'abside, dove, a tre metri dal suolo, sopra una piattaforma, si apre la cappella dei greci scismatici: essa pare rettangolare

¹⁰ H. JAMES, *Notes on Novelists with Some Other Notes*, J. M. Dent & Sons, London 1914 (la Serao è citata alle pp. 294-313).

¹¹ M. SERAO, *Ricordi di Palestina, un viaggio nel Paese di Gesù*, Perrella, Napoli 1910. Il suo viaggio è citato in alcune prestigiose pubblicazioni sulla Terrasanta: in *2000 Years of Pilgrimage to the Holy Land*, AA.VV., Alfa Communications, International Millennium Publ., Holy Land 1999, p. 229, compresa la sua biografia, e nelle opere di N. SCHUR, *Jerusalem: In Pilgrims and Travellers' Accounts. A Thematic Bibliography of Western Christian Itineraries 1300-1917*, Ariel Publishing House, Jerusalem 1980, pp. 19, 24, 35, 38, 79, 105 e *passim* in ID., *Twenty Centuries of Christian Pilgrimage to the Holy Land*, Dvir Publ., Tel Aviv 1992, pp. 188-190, 198.

¹² *Ibid.*, p. 17.

¹³ *Ibid.*, p. 64.

verso la cappella di Santa Maria Maddalena, che appartiene alla chiesa latina, ma forma un gran trapezio, sul suo lato, dove gli armeni cristiani, i figliuoli di San Giacomo, hanno il loro dominio ecclesiastico¹⁴.

Riporta anche vari aneddoti di cui sono protagonisti preti armeni, colti in azione all'interno della Basilica in una descrizione tanto vivida che sembra animarsi sotto gli occhi del lettore: infatti, presso la Pietra dell'Unzione la Serao aiutò un bambino molto piccolo a raggiungere la pietra e, poiché lui la baciava con baci tanto schioccanti, il prete armeno, custode del luogo sacro, gli gridò *yalla, yalla* (via! via!) in arabo, ma allo stesso tempo sorrideva e, mentre il bambino a piedi nudi fuggiva senza far rumore, lo benedisse con l'acqua di rose¹⁵.

Altro aneddoto vivace di seguito riportato con le parole dell'autrice:

Girate ancora intorno, verso la cappella sotterranea dove, in un pozzo, sant'Elena rinvenne la Croce, e, a un tratto, da una porticina che si schiude, vi appare un prete straniero, tutto vestito di nero, con un gran cappuccio di seta nera abbassato sugli occhi, con una barba nera che gli fluttua sul petto: è un prete armeno, ha l'aspersorio nelle mani, vi benedice e l'acqua benedetta, che vi va sul volto e sulle mani, odora di rose¹⁶.

La Serao si lascia andare alla commozione, e diventa aulica quando parla del persistente canto di uccellini che si sente al Golgota, il quale «si mescola, nelle ore dei sacri riti, agli inni mistici che i latini, che i greci, che gli armeni, che i cofti elevano, senza fine, alla memoria del Redentore: e si unisce, questo sottil canto di uccelli, alla grave e toccante voce dell'organo, su cui i padri francescani cantano le laudi della tenera madre di Gesù»¹⁷. Ma poi commenta a lungo nel suo diario sulle lotte tra cristiani. È sconvolta e polemica, lamenta i litigi tra i sacerdoti greci e armeni presso il Santo Sepolcro e i continui disturbi per i pellegrini, dove è chiaro che i credenti cattolici non sono molto graditi:

Nell'angolo della cameretta del Santo Sepolcro vi è quasi sempre un prete greco, o un prete armeno; non si muove; vi sogguarda attentamente e vi riconosce subito per cristiano cattolico romano; (...) se restate troppo a lungo, borbotta; vi fa segno di andarvene; voi non ubbidite e seguitate a pregare. Talvolta, per amore di pace, ve ne andate: in qualunque modo, la vostra preghiera è stata turbata¹⁸.

Si duole che i frati francescani abbiano perso, oltre alla tutela di altri siti nella città santa, anche «il loro diritto secolare di celebrare i divini ufficii, un giorno all'anno, nella chiesa di San Giacomo, occupata dagli armeni scismatici...»¹⁹. La Serao, nell'informare i suoi lettori, fornisce preziosi dati sul numero della popolazione armena presente a Gerusalemme in quel tempo. Infatti, afferma:

¹⁴ *Ibid.*, p. 65.

¹⁵ *Ibid.*, p. 82.

¹⁶ *Ibid.*, p. 66.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 68-69.

¹⁸ *Ibid.*, p. 110.

¹⁹ *Ibid.*, p. 319.

Così, quattromila greci, duemila latini, mille armeni, oltre tutte le divisioni cristiane, formano una riunione discorde, sempre in guerra, che non piglierà un carattere di unità, mai. I credenti latini, greci, armeni, copti e persino i protestanti, vivono a Gerusalemme in uno stato d'inquietudine, di disagio, di collera, in cui solo la Sublime Porta giunge a imporre la quiete, quando le ire scoppiano²⁰.

Tali informazioni sono preziose per noi oggi. Nei suoi commenti, la scrittrice afferma che tutte queste 'nazioni' cristiane si sentono fedeli al loro scisma ritenendo di possedere la verità, senza sforzarsi di avanzare verso l'unità e senza nemmeno darsi ad alcun lavoro materiale «[...] Latini, Greci, Armeni, vivono all'ombra dei loro conventi e dei loro ospizii, avendone, in dono, alloggio, soccorsi di denaro, medici, medicine, scuole, ogni protezione, ogni aiuto. L'ozio più profondo regna in queste *nazioni*»²¹.

Un commento che meriterebbe di essere discusso.

Flora Randegger

Di origine ebraica, era nata a Trieste nel 1824²². Suo padre era il Rabbino della sinagoga ashkenazita di Trieste e nel 1848 aveva aperto una scuola privata per ragazze ebreo. L'educazione e la formazione culturale di Flora derivano da due tendenze fondamentali: Illuminismo e ricettività di diverse culture unite all'aderenza all'ebraismo tradizionale, che si rifletteva in un amore sconfinato per *Eretz Israel* (Terra d'Israele). Anche Flora era un'insegnante nella scuola del padre.

Moses Montefiore, in occasione della sua visita in Terra d'Israele nel 1875, scrisse nel suo diario che a Venezia una giovane insegnante italiana, Flora Randegger, gli aveva sottoposto un progetto di cui avrebbe beneficiato Gerusalemme: aveva l'intenzione di aprire colà una scuola femminile²³.

Flora, «donna importante, intelligente e colta», come Montefiore la descrive, si recò a *Eretz Israel* due volte, nel 1856 e nel 1864, rimanendo a Gerusalemme per un totale di due anni e mezzo.

I suoi due straordinari viaggi sono descritti nel suo diario intitolato *Un po' di tutto, seconda strenna israelitica*, scritto in un italiano di gradevole freschezza²⁴. Il diario di Flora costituisce una testimonianza unica dei sentimenti e del mondo interiore di una donna colta, dedicata anima e cuore al Giudaismo. Tutti i suoi sforzi e l'amore per *Eretz Israel* erano diretti alla redenzione degli Ebrei in Italia, la sua terra.

Il 10 novembre 1856 Flora, sola e timorosa per l'audacia della sua impresa, lascia il porto di Trieste su una nave diretta a Giaffa con pochi soldi e alcune lettere di raccomandazione. Arriva sei giorni più tardi, dopo un viaggio molto problematico, con due obiettivi in mente: la redenzione degli Ebrei in patria e l'istituzione di una scuola femminile a Gerusalemme.

Il diario di Flora è pieno di informazioni su ciò che vede, ma contiene anche molti dati personali, soprattutto di natura economica: trovare un alloggio e un lavoro. Flora non manca mai di

²⁰ *Ibid.*, pp. 103-104.

²¹ *Ibid.*, p. 104.

²² M. ARBIB, *Flora Sophia Clementina Randegger-Friedenberg*, in *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, P. E. Hyman and D. Ofer (eds.), Jerusalem (2006), (CD-ROM), pp. 1-5.

²³ D. CARPI e M. RINOTT, *Sulle orme di Flora Randegger-Friedenberg. I viaggi di una giovane maestra da Trieste a Gerusalemme (1856, 1864)*, *Annuario di Studi Ebraici XI 1985-1987*, Collegio Rabbinnico, Roma, pp. 271-291, p. 271.

²⁴ F. RANDEGGER, *Un po' di tutto, seconda strenna israelitica*, Ed. Friedenbergh, Tip. Herrmanstrofer, Trieste 1869.

elogiare gli Ebrei osservanti di Gerusalemme, molti dei quali hanno lasciato le loro case accoglienti e i loro lavori ben retribuiti in Occidente per venire a morire a Gerusalemme, nella terra dei loro avi, vivendo nella più assoluta indigenza. Ripete più e più volte la sua ammirazione per gli Ebrei ortodossi di Gerusalemme, descrive le loro pratiche religiose e le abitudini di vita di tutti i giorni, al fine di risvegliare negli Ebrei d'Italia l'ardore religioso, che secondo lei si è assopito.

Le intenzioni di Flora e gli scopi della sua narrazione differiscono in modo sensibile da quelli delle altre viaggiatrici-autrici qui presentate. Flora non è solo una pellegrina, ma anche una nuova immigrata. Lamenta la mancanza cronica di denaro e descrive con dovizia i disagi che un povero immigrato deve affrontare. Non va in giro a visitare luoghi e monumenti. Si ferma a Gerusalemme. Ha altre priorità.

Informa i suoi lettori che la popolazione di Gerusalemme è di 20.000 abitanti. Flora divide la popolazione in due parti, nettamente distinte dalla condizione economica, che per lei è prevalente: circa la metà sono Ebrei, quasi tutti poveri, in ansiosa attesa di donazioni e fondi europei, mentre l'altra metà, Turchi e occidentali, sono ricchi. In particolare i Turchi possiedono case e campi, studiano il Corano a memoria e hanno scuole solo per maschi.

Come tutte le nostre viaggiatrici cristiane, anche Flora cita gli Armeni. La sua unica menzione di loro è molto interessante: «Gli Armeni, tutti ricchi, hanno un quartiere a parte, una chiesa con piazzale e giardino, un convento. Tutte le sette religiose vi hanno chiesa e pochi o molti rappresentanti»²⁵. Se soltanto una di loro l'avesse aiutata per la sua scuola, le cose sarebbero state molto diverse per Flora.

Cristina Trivulzio di Belgiojoso

Il suo viaggio avventuroso dall'Anatolia a Gerusalemme inizia nel 1852, «in una fredda giornata di gennaio con una scorta a cavallo, senza la quale è impossibile viaggiare in Oriente», come lei stessa afferma²⁶. Arriva a Gerusalemme nella primavera dello stesso anno.

Le motivazioni che la spinsero a viaggiare all'estero furono molto diverse dal desiderio di avventura o di partecipare a un pellegrinaggio nei Luoghi Santi: viaggiava in Oriente per sfuggire a una situazione politica pericolosa.

Cristina Trivulzio era nata nel 1808 da un'antica famiglia aristocratica lombarda. Si poté avvalere di un'educazione eccellente improntata al libero pensiero e alle larghe vedute che spiegano poi il suo impegno nella politica attiva. Sposata al principe Emilio Barbiano di Belgiojoso d'Este e poi divorziata, partecipò alle guerre per costringere gli Austriaci a lasciare la Lombardia. Per evitare di essere arrestata, fuggì in Francia e poi in Oriente, in Anatolia, dove acquistò una grande tenuta. Risedette lì per quattro anni con la figlioletta e altri rifugiati. Questa era la sua situazione nel 1852, quando decise di intraprendere un viaggio a Gerusalemme dove voleva arrivare per le celebrazioni pasquali.

Il suo diario, *Vita intima e vita nomade in Oriente*, prima scritto in francese, è un diario di viaggio e non di pellegrinaggio. Descrive con occhio lucido e sincerità – che suscita apprezzamento nel lettore – la sua vita avventurosa in Oriente e il viaggio compiuto a cavallo dall'Anatolia a Gerusalemme. Per lei, la Palestina, insieme al Libano, è solamente una parte di un itinerario più vasto, una parte dell'Oriente cristiano che era curiosa di visitare; in effetti, la descrizione della

²⁵ *Ibid.*, p. 42.

²⁶ C. TRIVULZIO DI BELGIOJOSO, *Vita intima e vita nomade in Oriente*, Ed. Ibis, Como 1993, p. 30.

Palestina occupa solo le ultime trentasei pagine del suo diario. Il suo intento, infatti, non è quello di visitare meramente i famosi Luoghi Santi, come l'autrice stessa dichiara:

Malgrado i ricordi vividi e piacevoli che conservo del mio soggiorno a Gerusalemme, devo confessare che mi era riservata ancora più di una delusione, e che la mia propensione ad anticipare con l'immaginazione l'aspetto dei luoghi celebri, poi a restare fredda davanti alla realtà, venne messa anche troppo alla prova. Per fortuna cercavo in Oriente tutt'altro che siti o monumenti²⁷.

Il suo diario si propone di studiare e descrivere la vita privata e familiare in Oriente, soprattutto la condizione delle donne musulmane. Il suo libro diventa quindi una preziosa testimonianza al riguardo. Visitò *harem* di tutti i tipi e di tutte le condizioni sociali, tra cui uno per bambini, dimostrando un interesse sincero verso alcune persone incontrate e per le loro storie. Nella prefazione del suo diario di viaggio, il rinomato critico letterario Giorgio Cusatelli definisce la Belgiojoso una donna eccezionale e scrive a proposito del suo diario:

[L'autrice] descrive con grande partecipazione la condizione della donna mussulmana, così da costruire un vero e vivace documento etnografico, scritto con uno stile elegante e avvincente²⁸.

La Belgiojoso era una scrittrice semi-professionista. Aveva scritto per riviste e fondato giornali. Aveva pubblicato numerosi libri su soggetti vari: la Chiesa Cattolica, la storia della Lombardia e Casa Savoia, la condizione sociale delle donne e la condizione politica di Italia e Francia. Incontrò anche Matilde Serao nei circoli letterari parigini.

Il suo diario è particolare, perché è scritto da una donna italiana, presumibilmente di tradizione cattolica, che visita però la Terra Santa con un atteggiamento laico. Ad esempio, non menziona la Via Dolorosa, fatto più unico che raro nel vasto panorama degli scritti di viaggio su Gerusalemme, e neppure la Grotta della Natività quando descrive Betlemme. Mostra più volte un forte scetticismo di fronte a ciò che vede. Trova difficile accettare il dogma. Lei è una pratica donna lombarda, che proviene da una terra dove prevale la cultura illuminista. La sua fede religiosa non è né chiara né mai menzionata nel suo diario.

La Belgiojoso era un'aristocratica, molto benestante e con amicizie importanti. Il suo viaggio, sebbene difficile e pericoloso, fu confortato dal denaro che lei usava per vitto, alloggio, buone scorte e dragomanni che avevano la duplice funzione di guida-interprete e di guardia lungo la via.

La Belgiojoso entrò a Gerusalemme al galoppo del suo cavallo dalla porta di Damasco e si diresse verso l'alloggio dei francescani, *Casa Nova*, che era ed è ancora oggi poco distante da essa, all'interno della Città Vecchia. Era il Sabato Santo del 1852. Rimase a Gerusalemme per un mese.

Il suo sguardo è sempre abbastanza disincantato, realista fino a diventare crudo, e il suo scetticismo prevale, impedendole di prestar fede a tutto ciò che le viene detto dalle guide. Su tutti i Luoghi Santi, esprime dubbi circa l'autenticità del luogo e la loro topografia. Il primo che visita è la chiesa del Santo Sepolcro. La sua impressione immediata riguarda la strada: aveva immaginato di salire su per la collina del Calvario mentre, in realtà, la strada era in discesa. Al Cenacolo, che trova

²⁷ *Ibid.*, p. 169.

²⁸ *Ibid.*, p. 1.

in uno stato di totale degrado, commenta «È uno spettacolo penoso e ripugnante quello di un simile luogo trasformato in tana», e della cella dove Cristo sarebbe stato imprigionato dopo l'arresto sul monte degli Ulivi «... una celletta così piccola che si ha qualche difficoltà a credere che sia mai stata destinata a contenere un essere umano»²⁹.

La Belgiojoso non è particolarmente interessata a descrivere la Gerusalemme storica. Al contrario, si mostra interessata agli aspetti moderni della città. Visita e descrive le più importanti istituzioni laiche che vi sono: un ospedale, una farmacia, una scuola; descrive il lebbrosario di Gerusalemme e le condizioni dei pazienti. Tutte testimonianze preziose e piuttosto inusuali per un viaggiatore straniero in Terrasanta.

Si concentra sulle varie comunità presenti nella Città Vecchia. Dedica una lunga pagina del suo diario agli Armeni, qui riportata integralmente:

Avevo visto i monaci e le suore di carità, avevo conosciuto gli ospizi protestanti e altri; mi restava da visitare il convento degli armeni. Mi ci recai e vi trovai un'accoglienza squisita. Gli armeni dell'Asia Minore non assomigliano ai greci di questo paese che, sotto la dominazione dei loro padroni non civilizzati, hanno acquisito una certa rozzezza estranea alla razza ellenica. Superiori ai greci per intelligenza e ricchezza, gli armeni della Siria e della Palestina li superano anche per una grazia e una dignità tutte particolari. Non c'è niente di più bello, di più ricco né di miglior gusto dei loro edifici, degli ornamenti delle loro chiese e delle loro abitazioni. In tutte le città dell'impero ottomano, le case più belle appartengono a loro, e queste case, così come le loro chiese, non solo sono magnifiche; sono pulite, ben tenute, eleganti e comode. Essi hanno maniere da gran signori e l'interno dei loro palazzi risponde perfettamente all'idea che ci facciamo in Europa di una dimora principesca in Asia. Il convento armeno di Gerusalemme è immenso, composto da parecchi edifici e circondato da giardini deliziosi. Una biblioteca ricca di bei manoscritti e di miniature su pergamena, il tesoro pieno di pietre preziose montate con gusto squisito, infine i paramenti sacerdotali tessuti d'oro, d'argento e delle sete più splendidi, tutto ciò abbaglia gli occhi e seduce l'immaginazione. Il patriarca Armeno, circondato dai suoi monaci con le lunghe barbe ben curate, con l'abito viola con il copricapo e il velo dello stesso colore, non assomiglia affatto a un capo di comunità monastica europea. Deve essere costato loro molto umiliarsi come hanno fatto per tanti secoli davanti al potere dei loro conquistatori, o piuttosto devono aver ottenuto grandi vantaggi da questa umiliazione sopportata così pazientemente, poiché non sono uomini che si prosternino nella polvere solo perché è pericoloso restare in piedi³⁰.

La Belgiojoso parla degli Armeni non solo a proposito della religione, come generalmente succede nei resoconti di viaggio a Gerusalemme, ma anche e soprattutto come una comunità di individui. È l'unica fra le nostre viaggiatrici che lo fa. Non dice quasi nulla nel suo diario dei suoi contatti e della sua conoscenza del popolo armeno e della sua cultura, ma certamente doveva aver frequentato e conosciuto bene questo popolo per poterlo descrivere come ha fatto. Certamente, provenendo da uno spirito così anticonformista e libero, questa descrizione degli Armeni che fa

²⁹ *Ibid.*, pp. 186-187.

³⁰ *Ibid.*, pp. 205-206.

Cristina di Belgiojoso deve essere reale e sincera. Inoltre, il suo aristocratico ambiente di provenienza l'aveva educata alla bellezza, alla ricchezza e alle buone maniere, tutte caratteristiche che celebra negli Armeni. La sua opinione deve quindi essere considerata davvero preziosa e lusinghiera.

Conclusioni

Dai commenti, scritti in diversi periodi, delle nostre viaggiatrici sulla presenza armena nella Città Vecchia di Gerusalemme, i dati più evidenti sono:

- la presenza armena non può mai essere ignorata. È sempre riferita e commentata da tutte loro. È quindi una presenza rilevante;
- l'ammirazione delle nostre viaggiatrici per la bellezza della chiesa armena e il monastero. Non possono evitare di menzionarli mentre descrivono i tesori della Città Vecchia di Gerusalemme;
- l'impressione di opulenza, di ricchezza e di magnificenza degli Armeni: i loro abbigliamenti, i paramenti sacri, gli ornamenti e gli arredi. «Gli Armeni sono tutti ricchi», riassume Flora. Questa è l'impressione che le nostre viaggiatrici hanno degli Armeni. E questo deve essere sembrato vero a tutti i viaggiatori, moderni e contemporanei, di fronte alla chiesa di San Giacomo o al Patriarcato Armeno. I possedimenti armeni nella Città Vecchia di Gerusalemme danno un'impressione di abbondanza. Perfino l'eccellente ristorante, *The Armenian Tavern*, vicino al Patriarcato verso la Porta di Giaffa, è spettacolare, molto bello e riccamente adornato.

BIBLIOGRAFIA

- A.A.V.V., *2000 Years of Pilgrimage to the Holy Land*, Alfa Communications, International Millennium Publ., Holy Land 1999.
- Andrews Fern F., *The Holy Land Under Mandate*, 2 voll., Houghton Mifflin, Boston 1931.
- Arbib M., *Flora Sophia Clementina Randegger-Friedenberg*, in *Jewish Women: A Comprehensive Historical Encyclopedia*, P. E. Hyman and D. Ofer (eds.), Jerusalem (2006), (CD-ROM), pp. 1-5.
- Banti A., *Matilde Serao*, Ed. Utet, Torino 1965.
- Ben-Arieh Y., *The Rediscovery of the Holy Land in the Nineteenth Century*, Magnes Press and the Israel Exploration Society, Jerusalem 1979.
- Ben-Arieh Y., *Jerusalem in the Nineteenth Century - The Old City*, Yad Ben-Zvi, Jerusalem, and St. Martin's Press, New York 1984.
- Buzzi G., *Invito alla lettura di Matilde Serao*, Ed. Mursia, Milano 1981.
- Carpi D. e Rinott M., *Sulle orme di Flora Randegger-Friedenberg. I viaggi di una giovane maestra da Trieste a Gerusalemme (1856, 1864)*, *Annuario di Studi Ebraici XI 1985-1987*, Collegio Rabbinico, Roma, pp. 271-291.
- Fasano G., *Letteratura e Viaggio*, Bari, Laterza 1999.
- Gathey C. N., *Cristina di Belgiojoso*, Vallardi, Firenze 1974.
- Infusino G., *Matilde Serao tra giornalismo e letteratura*, Ed. Guida, Napoli 1981.
- James H., *Notes on Novelists with Some Other Notes*, J. M. Dent & Sons, London 1914.
- Kushner D. (ed.), *Palestine in the Late Ottoman Period*, Jerusalem-Leiden 1986.

- Levanon Y., *The Jewish Travellers In The Twelfth Century*, University Press of America, Lanham MD 1980.
- Mantran R., *Histoire de l'Empire Ottoman*, Fayard, Paris 1989.
- Melman B., *Women's Orients: English Women and the Middle East, 1718-1918. Sexuality, Religion and Work*, Arbor, The University of Michigan Press 1992.
- Montefiore M. & J., *Notes of a Visit to Egypt and Palestine*, 2 Vols, Knight, London 1844.
- Piccirillo M., *La Terrasanta agli occhi dei viaggiatori italiani*, in *Italia in Israele*, 2006, pp. 14-17.
- Pirone B., *Matilde Serao in Terra Santa*, in *Studia Orientalia Christiana. Collectanea*, vol. 34 (2001), pp. 201-232.
- Randegger F., *Un po' di tutto, seconda strenna israelitica*, Ed. Friedenbergh, Tip. Herrmanstrofer, Trieste 1869.
- Sarcina A., *La signora del Mattino*, Con antologia dei *Mosconi* di Matilde Serao, Ed. La Conchiglia, Capri (Napoli) 1995.
- Schur N., *Itineraries by Pilgrims and Travellers as Source Material, for the History of Palestine in the Ottoman Period*, in D. Kushner (ed.), *Palestine in the Late Ottoman Period*, Jerusalem-Leiden 1986, pp. 382-401.
- Schur N., *Jerusalem: In Pilgrims and Travellers' Accounts. A Thematic Bibliography of Western Christian Itineraries 1300-1917*, Ariel Publishing House, Jerusalem 1980.
- Schur N., *Twenty Centuries of Christian Pilgrimage to the Holy Land*, Dvir Publ., Tel Aviv 1992.
- Serao M., *Ricordi di Palestina, un viaggio nel Paese di Gesù*, Perrella, Napoli 1910.
- Spinelli M. A., *Ricordi di un viaggio in Terra-Santa*, Ed. Niccolai, Pistoia 1935.
- Sticco M., *Una Settimana in Terrasanta*, Ed. Vita e Pensiero, Milano 1931.
- Trivulzio di Belgiojoso C., *Vita intima e vita nomade in Oriente*, Ed. Ibis, Como 1993.

L'ATTIVITÀ DEL COPISTA MIKHAYĒL DI THOCHATH (TOKAT), 1606 - 1658

Khachik Harutyunyan
(Matenadaran di Erevan)

Introduzione

Le principali fonti sulla vita di uno scriba sono ovviamente i suoi stessi colofoni. Il colofone è una parte rilevante nel manoscritto: è il luogo nel quale il copista scrive non solo le informazioni principali (data e luogo della scrittura, chi era il committente ecc.), ma anche i dettagli della sua vita personale, che sono molto importanti per la ricostruzione della sua biografia¹.

In generale, quanto più numerosi sono i manoscritti copiati da uno scriba, tanto più sarà probabile avere informazioni su di lui; e, naturalmente, viceversa: la mancanza di queste fonti non ci permette di ricostruire particolari della sua vita e della sua attività. Ma questa 'regola' non sempre funziona: accanto, infatti, a copisti 'loquaci', che nei loro colofoni si soffermano a descrivere a lungo gli avvenimenti del loro tempo o anche aspetti della vita quotidiana, ne esistono altri più restii a parlare di sé e del contesto storico in cui si trovano a operare. All'interno di questi ultimi può essere individuato un gruppo di scribi che redigono colofoni brevi, che contengono generalmente i loro nomi, la data e il luogo di scrittura inseriti in espressioni formulari, e niente di più. Il motivo di ciò è da ricercarsi, secondo noi, nello scopo principale dell'attività di copiatura, ovvero la vendita del manoscritto. Se alla fine del lavoro era già presente il compratore-destinatario, il copista inseriva nel suo colofone anche il nome del committente e spesso anche quelli dei suoi familiari; in caso, invece, di assenza del destinatario, si lasciava uno spazio bianco, destinato a essere riempito dopo la vendita.

La nostra ricerca ha individuato, come vedremo, più di trenta manoscritti copiati da Mikhayēl Thochathetsi, un numero molto alto che ci permette di collocarlo tra gli scribi in assoluto più produttivi nella storia della scrittura armena. Il fatto che la maggior parte dei suoi colofoni presenti le stesse formule lascia supporre che la sua produzione fosse, in un certo senso, 'seriale' e che egli copiasse i manoscritti per venderli.

Nel corso della nostra ricerca abbiamo potuto raccogliere ben 34 codici realizzati da Mikhayēl e custoditi oggi in varie biblioteche del mondo (si veda la tabella I). L'esistenza di altri 3, oggi perduti, è testimoniata da patriarca armeno di Costantinopoli Yovhannēs Chul, del quale si parlerà in seguito. Il numero dunque preciso dei manoscritti attualmente conosciuti di Mikhayēl è 37, ma siamo certi che dovevano essere di più: i suoi primi due codici sono stati realizzati nell'anno 1606, l'ultimo nel 1658: tra queste due date intercorrono 52 anni, di cui 35 risultano, nel conto generale, 'liberi' da manoscritti, i quali manoscritti, viceversa, sono frutto di un lavoro di copiatura avvenuto nel corso di 17 anni (si veda la tabella II). È su questa base che ipotizziamo che Mikhayēl avesse copiato in realtà un numero maggiore di manoscritti, che nel corso del tempo non si sono salvati. La causa principale della loro perdita è costituita, secondo noi, dagli anni del genocidio, quando il popolo armeno e la sua eredità culturale furono annientati². Notiamo, infatti, che quasi tutti i manoscritti di Mikhayēl a noi noti sono

¹Per maggiori dettagli sui colofoni armeni si veda il volume *Hayeren tze'agreri hishatakaranner, E-JB darer* [Colofoni dei manoscritti armeni, secc. V-XII], a cura di A. MATHEVOSYAN, Erevan, 1988, pp. V-XXV, e più recentemente A. SIRINIAN, *On the Historical and Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts*, in *Armenian Philology in the Modern Era, from Manuscripts to Digital Text*, ed. by V. CALZOLARI with the collaboration of M.E. STONE, Leiden – Boston: Brill 2014, pp. 65-100.

² È stata recentemente condotta una nuova indagine riguardo ai manoscritti armeni perduti nel periodo del genocidio da parte Geworg Ter-Vardanyan. Secondo il calcolo dello studioso il loro numero ammonta a più di 30.000, si veda S.

stati portati via prima di questa pagina nera della storia armena: essi si trovavano infatti già al sicuro in varie collezioni fuori dall'attuale Turchia, e così si sono salvati.

La vita e l'attività di Mikhayēl

Nonostante le migliaia di pagine copiate e i più di trenta colofoni conservati, le informazioni sulla vita e l'attività di Mikhayēl restano scarse. I suoi colofoni, come si è accennato, seguono uno stesso modello nel quale sono generalmente menzionati solo i principali dati del codice.

L'epiteto «Thochathetsi» indica la provenienza di Mikhayēl da Thochath (in turco Tokat, città nota anche come Evdokia), nella parte nord-orientale dell'odierna Turchia, un centro culturale, commerciale e artigianale abitato nel corso dei secoli sempre da Armeni. Qui Mikhayēl nacque presumibilmente intorno alla metà degli anni Novanta del XVI secolo, e da qui, al volgere del secolo, si trasferì a Costantinopoli, dove si suppone che sarebbe vissuto fino a circa il 1660. Dal momento che, come ha evidenziato la nostra ricerca, tutti i suoi codici furono scritti tra gli anni 1606 e 1658 a Costantinopoli, possiamo considerare Mikhayēl Thochathetsi come un copista costantinopolitano. Lo stesso conferma anche A. Alpōyatchean nel suo prezioso lavoro dedicato alla storia di Evdokia. Egli scrisse «Gli studiosi di Thochath continuavano le loro attività culturali e scientifiche a Costantinopoli. Tra loro si deve assegnare un posto speciale a Mikhayēl di Thochath che a Costantinopoli copiò un gran numero dei manoscritti»³.

Solo in due colofoni, mediante un breve accenno, l'artista spiega perché avesse lasciato la città natale di Thochath. Riportiamo qui quello dell'anno 1609:

«*Gretsaw ṚDZĔ. (1609) i mayrakhaghakhn Stampol (sic)... tze'amb anarjan thoxathtsi Mikhaēlin... Ard, gretsaw i da'rn ew i dijar (sic) jamanakis, zi cheghdch khristoneaykhn dchalalots hamar phachean, ew ekn i Stampol (sic)*»⁴ [Fu scritto [questo libro] nell'anno 1609, nella capitale Istanbul... dalla mano dell'indegno Mikhayēl Thochathetsi. Fu scritto in un tempo duro e difficile, perché i poveri cristiani fuggirono a causa dei *djalali* e giunsero a Istanbul (il grassetto è nostro)].

Negli altri colofoni Mikhayēl non menziona più le ragioni del suo trasferimento, ma è ormai chiaro che dovette lasciare la sua città a causa dei «*djalali*»⁵. Un altro copista originario di Thochath, Stephanos Thochathetsi ricorda in prima persona cosa avesse subito da questi stessi *djalali* nel momento in cui arrivarono nella città:

«*Ew yetoy tareal i tun mi ew kapetsin ztze'rn i yetews ew kachetsin aynpēs, or thewers shitketsaw, ew B. (2) hogi hast brokh ayntchaph harin, or tzayns hataw ew tchuann ktretsaw, ew anka i bartzruthenē i vayr...*»⁶ [E poi, dopo avermi portato in una casa, mi legarono con le mani dietro e mi

KHĀLANTCHEAN, Y. HIWSEAN, B.KIWLĒSĒREAN, G. TĒR-VARDANEAN, *Eghe'rnē ew mer tze'agrakan korustnērn u phrkuthwiunnerē* [Il genocidio e i nostri manoscritti perduti e salvati], Ēdjmiadzin, 2015, pp. 10-13.

³A. ALPŌYATCHEAN, *Patmuthiwn Ewdokioy hayots* [Storia degli armeni di Evdokia], Cairo, 1952, p. 913.

⁴*Hayeren tze'agreri JĔ dari hishatakaranner (1601-1620)* [Colofoni dei manoscritti armeni del XVII secolo (anni 1601-1620)], vol. 1, a cura di V. HAKOBYAN, A. HOVHANNISYAN, Erevan, 1974, p. 337.

⁵Nelle fonti armene della metà del XVI secolo è possibile reperire notizie su questi briganti/ribelli dell'epoca di Mikhayēl. Le più importanti si trovano in opere storiche, come quella di Afakel Dawrijetsi e la cronologia di Grigor Daranaghtsi, che descrivono le invasioni e i saccheggi da loro compiuti in varie regioni dell'Impero ottomano, soprattutto in villaggi e in piccole città, come Thochath. Ecco, ad esempio, cosa facevano dopo l'irruzione in un villaggio secondo Dawrijetsi: «*...kaleal zarsn kachēin, zomans yotits ew zomans i bazkats ew zomans yerkuoreats, ew anoghorm ganiw hareal bradzedz arnēin mintch anshuntch leal ibz zme'reals da'rnayin, ew omankh ew i tandjans me'ranēin*» [...dopo aver preso gli uomini, li appendevano alcuni per i piedi, altri per le braccia, e altri ancora per tutti e due, e li bastonavano crudelmente finché non respiravano più e diventavano come morti; e alcuni morivano dalle torture]. Cf. A. DAWRIJETSİ, *Girkh patmutheants* [Libro delle storie], a cura di L.A. CHANLARYAN, Erevan, 1990, p. 103.

⁶*Hayeren tze'agreri JĔ dari hishatakaranner*, vol. 1, cit. nota 4, p. 126. Sui *djalali* si veda M. ZULALYAN, *Djalalineri sharjumē ev hay joghovrdi vidchakē Osmanyan kaysruthyan medj (XVI-XVII darer)* [Il movimento dei *djalali* e la situazione del popolo armeno nell'impero Ottomano (secc. XVI-XVII)], Erevan, 1966.

appesero con le braccia diritte, e due persone mi colpirono con dei grossi bastoni così tanto che persi la voce, la fune si ruppe e io caddi dall'alto].

Riteniamo dunque che Mikhayēl fosse fuggito da Thochath e fosse arrivato a Costantinopoli tra il 1602 e il 1606. Ecco perché nel suo primo codice dell'anno 1606, copiato a Costantinopoli⁷, leggiamo: «...*amenayn zerkir dchalalikhn aweretsin, ew mekh vtaretsakh i yawtaruthiwn ew ekakh i yastuadzapah khaghakhs ēStampawl*» [...i *djalali* hanno distrutto tutto il Paese e noi fummo cacciati in terra straniera, e arrivammo a Istanbul, città protetta da Dio].

Nonostante, si è detto, il gran numero dei suoi manoscritti, di Mikhayēl, della sua vita, della sua famiglia ecc. sappiamo molto poco, perché egli non menziona nei suoi colofoni i nomi dei suoi familiari. I più importanti per la ricostruzione dei suoi dati biografici sono quelli risalenti agli anni 1609, 1626 e 1628. Nel primo leggiamo:

«...*yishetsēkh mek Hayr meriw mi zMikhayēl gritchs ew zdnoghsn im ew zeghbayrs ew kenakits...*»⁸ [... ricordate con un “Padre nostro” lo scriba Mikhayēl, i miei genitori, mio fratello e mia moglie...].

Mikhayēl aveva dunque una moglie e un fratello, del quale tuttavia non parlerà più. Dal momento che in nessuno dei colofoni precedenti l'anno 1609 Mikhayēl menziona sua moglie, mentre a partire da quella data chiede quasi costantemente ai suoi lettori di ricordarla, deduciamo che si fosse sposato negli anni 1608-9 e che dopo circa 17 anni sua moglie morisse, come ricorda un suo colofone dell'anno 1626:

«...*mēk Hayr meghayiw yishetsēkh zanarjan gritchs ew zcēnawghsn (sic) im, ew zkenakitsn im`hangutsealn ar` Khristos...*»⁹ [Ricordate con un “Padre, abbi pietà!” lo scriba indegno, i miei genitori e mia moglie che riposa in Cristo].

Non trovandosi, nei colofoni precedenti, alcun accenno alla morte della consorte, possiamo dedurre che la donna morì nel 1626.

Dal terzo colofone, scritto nel 1628, apprendiamo che Mikhayēl aveva dei figli:

«... *mēk Hayr meghaiw (sic) yishetsēkh zanarjan gritchs ew zcnawghsn im, ew zkenakitsn im`zhangutsealn ar` Khristos, ew ztghaykhn im ...*»¹⁰ [Ricordate con un “Padre, abbi pietà!” me, scriba indegno, i miei genitori, mia moglie che riposa in Cristo e i miei figli].

Uno di loro, Khristosatur, morì molto giovane probabilmente nel 1635: in un colofone di quell'anno, infatti, Mikhayēl ne ricorda la scomparsa a soli 15 anni¹¹.

Non ci sono altre informazioni sulla vita del nostro scriba. Secondo quanto abbiamo potuto ricostruire, l'ultimo suo manoscritto risale al 1658, quando Mikhayēl aveva circa 70 anni. Non abbiamo alcuna testimonianza che ci permetta di affermare che Mikhayēl avesse cominciato a copiare manoscritti a Thochath, sua città natale; sicuramente, tuttavia, è lì che ha appreso l'arte della scrittura,

⁷Il manoscritto si conserva nella Biblioteca della Fondazione Martin Bodmer a Ginevra (ms. 34): una sua recente descrizione ad opera di G. GRIGORYAN è disponibile nel sito <http://www.e-codices.unifr.ch/en/description/fmb/cb-0034/Grigoryan>.

⁸ Il colofone è citato da S. PURMAYEAN, *Hin u nor Chaskal giughern ew Phir Ahmēt* [L'antico e il nuovo villaggio Chaskal e Phir Ahmēt], in un articolo apparso sul giornale «Biwzandion» del 16 maggio 1906, p. [2]. Nel descrivere il villaggio di Chaskal (attualmente in Turchia), l'autore si sofferma sulla sua chiesa nella quale è custodito un vangelo di cui trascrive il colofone. Da ciò sappiamo che il vangelo fu copiato da Mikhayēl nel 1609 e che il prete dello stesso villaggio lo acquistò a Costantinopoli. Il luogo attuale in cui si trova oggi il manoscritto è ignoto.

⁹*Mayr Tsutsak hayerēn tze'agrats Mashtotsi anuan Matenadarani* [Catalogo generale dei manoscritti armeni del Matenadaran], vol. 5, a cura di O. EGANEAN, Y. KHEOSĒEAN, A. GHAZAROSEAN, SH. HAYRAPETEAN, Erevan, 2009, p. 614. D'ora in poi per indicare “Matenadaran” si userà la sigla MM.

¹⁰ MM, ms. 10380, f. 233r.

¹¹*Hayeren tze'agreri JĒ dari hishatakaranner (1621-1640)* [Colofoni dei manoscritti armeni del XVII secolo (1621-1640)], vol. 2, a cura di V. HAKOBYAN, A. HOVHANNISYAN, Erevan, 1978, p. 620.

dal momento che immediatamente dopo il trasferimento a Costantinopoli lo troviamo già all'opera. Nella capitale ottomana Mikhayēl divenne famoso a partire dal 1606, anno dopo il quale il numero dei suoi codici aumenta gradualmente (fig. 1).

Fin dai suoi primi manoscritti appare chiaro che il copista conosce bene le tradizioni relative alla scrittura e alla miniatura armena. Inoltre, dal momento che nei colofoni egli usa il *grabar* (l'armeno classico), possiamo dedurre che fosse uno scriba abbastanza colto. Sempre riguardo alla lingua va rilevato che, pur essendo egli originario di Thochath, nei suoi colofoni non traspare alcun elemento dialettale, tranne due soli casi nei quali è attestata la forma del presente indicativo con la particella *ku*, tipica della varietà linguistica dell'armeno occidentale, di cui fa parte anche il dialetto di Thochath¹².

Come si è già accennato, nei suoi colofoni il nostro copista adotta un modello breve e fisso, che ripete in tutti i manoscritti, come una sorta di 'copyright':

«*Ard, aghatchem zameneseand, orkh handipikh sma kardalov kam yōrinakelov mēk hayr meghaiw(sic) mi yishetsēkh zanpitan gritchs [Mikhayēl] ew zdznawghsn im, ew zndjjetsealsn im, ew Astuadz zyishoghd yishē yiwr miws angam galēsteann. amēn*» [Ora prego tutti voi, che vi imbattete in questo [libro] per leggerlo o copiarlo, ricordate con un "Padre, abbi pietà di me!" l'inutile scriba [Mikhayēl], i miei genitori e i miei cari defunti, e Dio nella sua prossima venuta ricorderà chi ricorda].

Dall'insieme che abbiamo ricostituito dei manoscritti di Mikhayēl notiamo come lo scriba lavorasse piuttosto velocemente: in un anno era in grado di copiare almeno cinque codici, come è avvenuto nel 1628, quando realizzò un Innario, un Salterio e tre Vangeli (si veda la tabella I), quasi tutti miniati. Va inoltre osservato che in quest'epoca, cioè all'inizio del XVII secolo, nonostante la stampa armena avesse compiuto più di cento anni, nella stessa Costantinopoli, che era uno dei suoi centri principali, si registrava ancora una forte richiesta di manoscritti.

Passiamo ora a qualche considerazione su come il copista vendesse i suoi manoscritti e chi fossero i suoi committenti. La nostra ricerca ha evidenziato che la maggior parte dei destinatari dei codici di Mikhayēl erano dei religiosi, che compravano essi stessi o ricevevano in donazione i codici per le loro chiese. Eccone un esempio:

«*Yishetsēkh zstatsogh sorin zYovakimn, hawrn` Vardanin, mawrn Eazkulē..., or etun i tze'rn tēr Simēonin*»¹³[Ricordate il committente di questo [libro] Yovakim, suo padre Vardan, sua madre Yazkule, che hanno donato[questo libro] per mezzo del sacerdote Simēon].

La vendita dei manoscritti era favorita anche dall'azione di alcuni intermediari, che in alcuni colofoni sono menzionati per nome. La prima attestazione della presenza di un intermediario tra Mikhayēl e un acquirente la leggiamo in un manoscritto copiato nel 1618:

«*...yishetsēkh zAwetisn, or maja'ros eghaw ew yordorets zLoys chathunn, ew etur grel zsurb awetarans i halal ēntchitsn JĒ. (17) oski yishatak iwreants*»¹⁴ [Ricordate Avetis, che fece da intermediario e consigliò Luys chathun, e fece copiare questo santo Vangelo per 17 monete d'oro onestamente guadagnate in memoria dei suoi (*n.d.t. cari*)].

In un altro esempio troviamo menzionata come intermediaria una coppia di coniugi:

«*...yishetsēkh ew zYovhannēs n ew ziwr kinn` Dchoharn, or patdchar' eghan*»¹⁵ [Ricordate Hovhannēs e la sua moglie Dchohar, che furono la causa (*n.d.t.*: della vendita del libro)].

La mediazione per la vendita di manoscritti non era una novità nel mondo armeno del XVII secolo, perché è già attestata a partire dal XIII secolo¹⁶. Nei colofoni esistono alcune espressioni fisse

¹²Un esempio «*...ew dokha (sic) ayl ku haladzen i Stampolu*» [...perseguitano anche questi da Costantinopoli], in *Hayeren tze'agreri JĒ dari hishatakaranner*, vol. 1, cit. nota 4, p. 337.

¹³*Hayeren tze'agreri JĒ dari hishatakaranner*, vol. 2, cit. nota 11, p. 298.

¹⁴*Hayeren tze'agreri JĒ dari hishatakaranner*, vol. 1, cit. nota 4, p. 649.

¹⁵*Hayeren tze'agreri JĒ dari hishatakaranner*, vol., cit. nota 4, p. 747.

per designarla, come ad esempio «*midjnordlinel*» (essere mediatore), «*yordorel*» (consigliare), «*majaʹoslinel*» (essere intermediario, servitore) «*aʹrith linel aʹ i statsumn mateni*» (essere motivo di acquisto del codice), «*patdchaʹ greloy linel*» (essere causa della scrittura [di un codice]) ecc.

L'esistenza del mediatore conveniva alle tre parti, perché in questo modo lo scriba vendeva il suo lavoro, il committente otteneva il manoscritto desiderato, e il mediatore metteva in contatto diretto i primi due oppure vendeva lui stesso il codice ad un prezzo conveniente. Bisogna riconoscere che i manoscritti erano piuttosto costosi, come conferma la nota di possesso presente in una Bibbia copiata dal nostro Mikhayēl prima degli anni Quaranta del XVII secolo. In questa nota il suo possessore, il sacerdote Astwadzatur, riferisce di essere venuto da Gerusalemme a Costantinopoli per comprare un manoscritto, e di aver incontrato tre preti nella chiesa della Surb Astwadzadzin (Santa Madre di Dio), che gli proposero di acquistare la Bibbia. Il testo recita:

«... *ays Astwadzashuntch greal kayr, G. (3) khahanaykh berin, thē dzachu ē*» [c'era questa Bibbia scritta, tre preti me la portarono poiché era in vendita].

La parte successiva, nella quale Astwadzatur racconta dettagliatamente di come riuscì a comprare il manoscritto, è particolarmente interessante:

«*es anarjans asi, thē gin tchunim, ew ekeghetsoy (sic) joghovurdn amenekhean asatsin, thē mekh ku tamkh; i vets ekeghetswoy joghovrdean trōkhñ kisaginn vdcharetsaw, ew mnatseal gin, ekeal i Hayastaneayts mēdñ asti ew anti khristonēits trōkhñ vdcharetsakh*»¹⁷ [Io, indegno, dissi che non avevo i soldi, ma tutta la gente della chiesa disse: "Te li diamo noi!". Col contributo della gente di sei chiese è stata pagata la metà [del prezzo], la restante parte la pagammo col contributo di cristiani di diverse parti dell'Armenia].

Questo manoscritto dunque, che ora è custodito nella Biblioteca del Monastero di S. Giacomo a Gerusalemme, con la segnatura 1932, fu acquistato grazie ai soldi dei fedeli di sei chiese armene di Costantinopoli e di diverse regioni dell'Armenia. Un'altra testimonianza relativa al valore di un codice di Mikhayēl proviene dal patriarca armeno di Costantinopoli Hovhannēs Chul, che presumibilmente nel 1623-1624 comprò una Bibbia copiata da Mikhayēl in maniera incompleta al prezzo di 13000 dram; fu poi lui stesso a portare a termine la copiatura e la decorazione di questo manoscritto che ora si trova nella Biblioteca Apostolica Vaticana con la segnatura Vat. arm. 1¹⁸.

Per quanto riguarda Mikhayēl miniatore, dobbiamo dire che nei suoi colofoni l'artista non ricorda mai se stesso in questa veste, ma sempre e solo come copista¹⁹. È interessante segnalare che lo stile e i colori delle miniature dei suoi manoscritti sono diversi. Si può supporre per spiegare quest'aspetto che egli abbia collaborato con diversi pittori, come ad esempio nel caso del Vangelo dell'anno 1606, il cui miniatore fu Yovhannēs Stampoltsi (fig. 2).

Nel corso della nostra ricerca, tuttavia, abbiamo trovato una testimonianza lasciata da Mikhayēl Thochathetsi in riferimento alla sua attività di miniatore: in un manoscritto dell'anno 1612 conservato

¹⁶K. MATHEVOSYAN, *Grtchi ev statsoghi midjnordē (vadchaʹkhi hamar nachatesvadz girkhē midjnadaryan Hayastanum)* [Il mediatore tra il copista e il committente (il manoscritto destinato alla vendita nell'Armenia medievale)], in «*Patma-banasirakan handes*» [Rivista storico-filologica], 4 (1994), pp. 121 - 131, p. 122.

¹⁷*Mayr tsutsak hayerēn tzeʹagrats Srbots Yakobeants* [Catalogo generale dei manoscritti armeni del Monastero di San Giacomo], vol. 6 a cura di N. POGHAREAN, Gerusalemme, 1972, p. 447.

¹⁸Il manoscritto fu esposto nel 2000 in occasione della mostra "I Vangeli dei popoli", cfr la scheda n° 124 a cura di A. SIRINIAN, in *I Vangeli dei Popoli*, (Città del Vaticano, Palazzo della Cancelleria, 21 giugno - 10 dicembre 2000), a cura di F. D'AIUTO, G. MORELLO, A.M. PIAZZONI, Città del Vaticano - Roma 2000, pp. 422-425. La sua copia digitale è consultabile all'indirizzo http://digi.vatlib.it/view/MSS_Vat.arm.1.

¹⁹Alcune illustri specialiste della storia della miniatura armena come Sirarpie Der-Nersessian e Astlik Gēorgean affermano che Mikhayēl sia stato anche miniatore dei suoi manoscritti. Secondo la prima in particolare, lo stile di Mikhayēl si porrebbe nel solco della grande tradizione della miniatura ciliciana, cf. S. DER NERSESSIAN, *The Chester Beatty Library. A Catalogue of the Armenian Manuscripts with an Introduction on the History of Armenian Art*, vol. 1, Dublin, 1958, p. 92.

presso la Biblioteca dei Padri Mechitaristi di Vienna, l'artista ha lasciato due brevi attestazioni sotto due ornamenti marginali: «*Dzaghiks Mikhayēlin ē*» (le miniature sono di Mikhayēl) (fig. 3). Nel colofone dello stesso manoscritto, invece, secondo la sua abitudine, Thochathetsi non dice nulla circa la miniatura del codice. Quest'unica testimonianza conferma dunque che Mikhayēl fosse anche miniatore, ma di certo la sua attività principale fu quella di copista.

In conclusione, lo scriba Mikhayēl Thochathetsi fu una delle figure più importanti e più produttive della storia della scrittura armena. Nel corso di 52 anni egli copiò a Costantinopoli un notevole numero di manoscritti, di cui 37 sono noti oggi.

Tabella I²⁰

	ANNO DI COPIATURA	CONTENUTO	COLLOCAZIONE ATTUALE
1.	1606	Innario	Bibliothèque Nationale de France, ms.arm.71
2.	1606	Vangelo	Ginevra, Fondazione Martin Bodmer, ms. 34
3.	1607	Comentario di Salterio	MM, ms. 1199
4.	1609	Vangelo	-
5.	1609	Vangelo	Ēdjmiadzin, ms. 40
6.	1609	Vangelo	Tbilisi (?)
7.	1611	Bibbia	MM, ms. 186
8.	1611	Rituale	Venezia, Biblioteca dei PP. Mechitaristi, S. Lazzaro, ms. 940/398 ²¹
9.	1612	Salterio	Vienna, Biblioteca dei PP. Mechitaristi, ms. 658
10.	1615	Vangelo	Gerusalemme, Biblioteca del Monastero di San Giacomo, ms. 3259
11.	1618	Vangelo	MM, ms. 7576
12.	1619	Vangelo	Venezia, Biblioteca dei PP. Mechitaristi, S. Lazzaro, ms. 1480/120

²⁰ Nella tabella I sono elencati 34 dei 37 manoscritti conosciuti di Mikhayēl: tre mss. copiati prima dell'anno 1625, sono menzionati solo nel colofone della Bibbia del patriarca Yovhannēs Chul, cf. *Hayeren tze'agreri JĒ dari hishatakaraner*, vol. 2, cit. nota 11, p. 169; un altro ms. dell'anno 1609 è ricordato da S. PURMAYEAN, *Hin u nor Chaskal giwghern ew Phir Ahmēt*, cit. nota 8, p. [2].

²¹ Nella segnatura dei manoscritti di Venezia, il primo numero è quello del codice, il secondo si riferisce invece al catalogo.

13.	1619	Vangelo	Gerusalemme, Biblioteca del Monastero di San Giacomo, ms. 3141
14.	1620	Vangelo	MM, ms. 3472
15.	1620	Vangelo	Istanbul, Biblioteca del Sultano Ahmed III, ms. 124
16.	1620	Parte della Bibbia	Nor Djugha, Monastero del S. Salvatore, ms. 256, armadietto 23
17.	1621	Vangelo	MM, ms. 10375
18.	1624	Vangelo	Dublino, Biblioteca Chester Beatty, ms. 577
19.	1625	Bibbia	Biblioteca Apostolica Vaticana, Vat. arm. 1
20.	1625	Vangelo	Gerusalemme, Biblioteca del Monastero di San Giacomo, ms. 2637
21.	1626	Innario	MM, ms. 1599
22.	1628	Innario	MM, ms. 8534
23.	1628	Vangelo	MM, ms. 291
24.	1628	Vangelo	MM, ms. 10380
25.	1628	Vagelo	MM, ms. 10427
26.	1628	Salterio, breviario	Roma, Biblioteca Casanatense, ms. 186
27.	1629	Innario	Sofia, Bulgaria (collezione privata)
28.	1630	Nersēs Šnorhali, Miscellanea	Venezia, Biblioteca dei PP. Mechitaristi, S. Lazzaro, ms.343/1094

29.	1635	Innario	Leida, Biblioteca dell'Università di, or. 5528,
30.	1638	Innario	MM, ms. 4319
31.	Prima dell'anno 1640	Bibbia	Gerusalemme, Biblioteca del Monastero di San Giacomo, ms. 1932
32.	1641	Innario	Nicosia, Cipro (collezione priv.)
33.	1658	Innario	MM, ms. 9799
34.	XVII sec.	Rituale	-

Tabella II²²

1606	+	1620	+	1634	-	1648	-
1607	+	1621	+	1635	+	1649	-
1608	-	1622	-	1636	-	1650	-
1609	+	1623	-	1637	-	1651	-
1610	-	1624	+	1638	+	1652	-
1611	+	1625	+	1639	-	1653	-
1612	+	1626	+	1640	+	1654	-
1613	-	1627	-	1641	+	1655	-
1614	-	1628	+	1642	-	1656	-
1615	+	1629	+	1643	-	1657	-
1616	-	1630	+	1644	-	1658	+
1617	-	1631	-	1645	-		
1618	+	1632	-	1646	-		
1619	+	1633	-	1647	-		

²² Nella sequenza degli anni dell'attività di Mikhayēl, il segno + indica la presenza di un manoscritto, il segno -, viceversa, l'assenza.

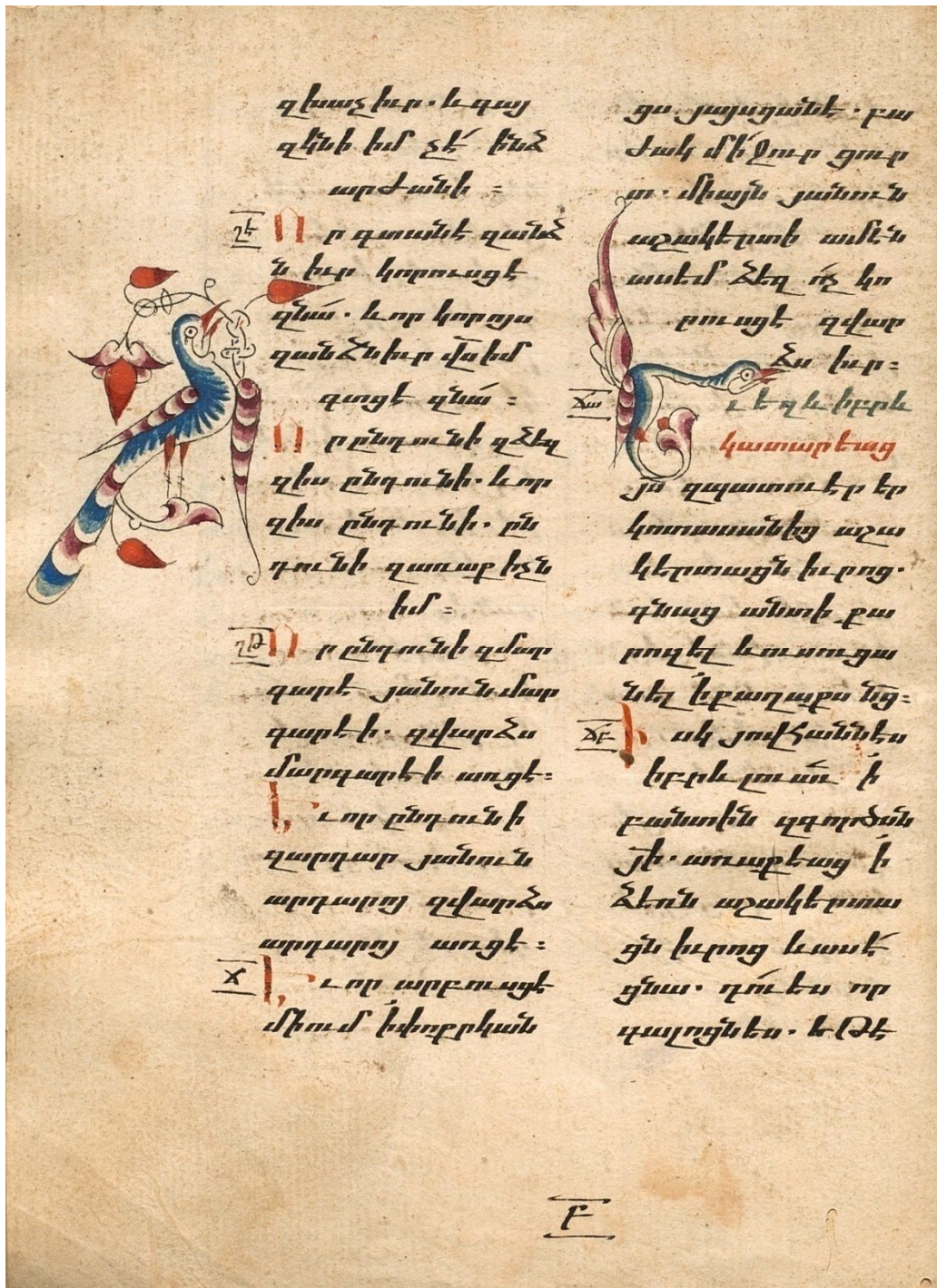


Fig. 1: esempio della scrittura del copista Mikhayēl Thochathetsi (MM, ms. 10375, f. 38v)

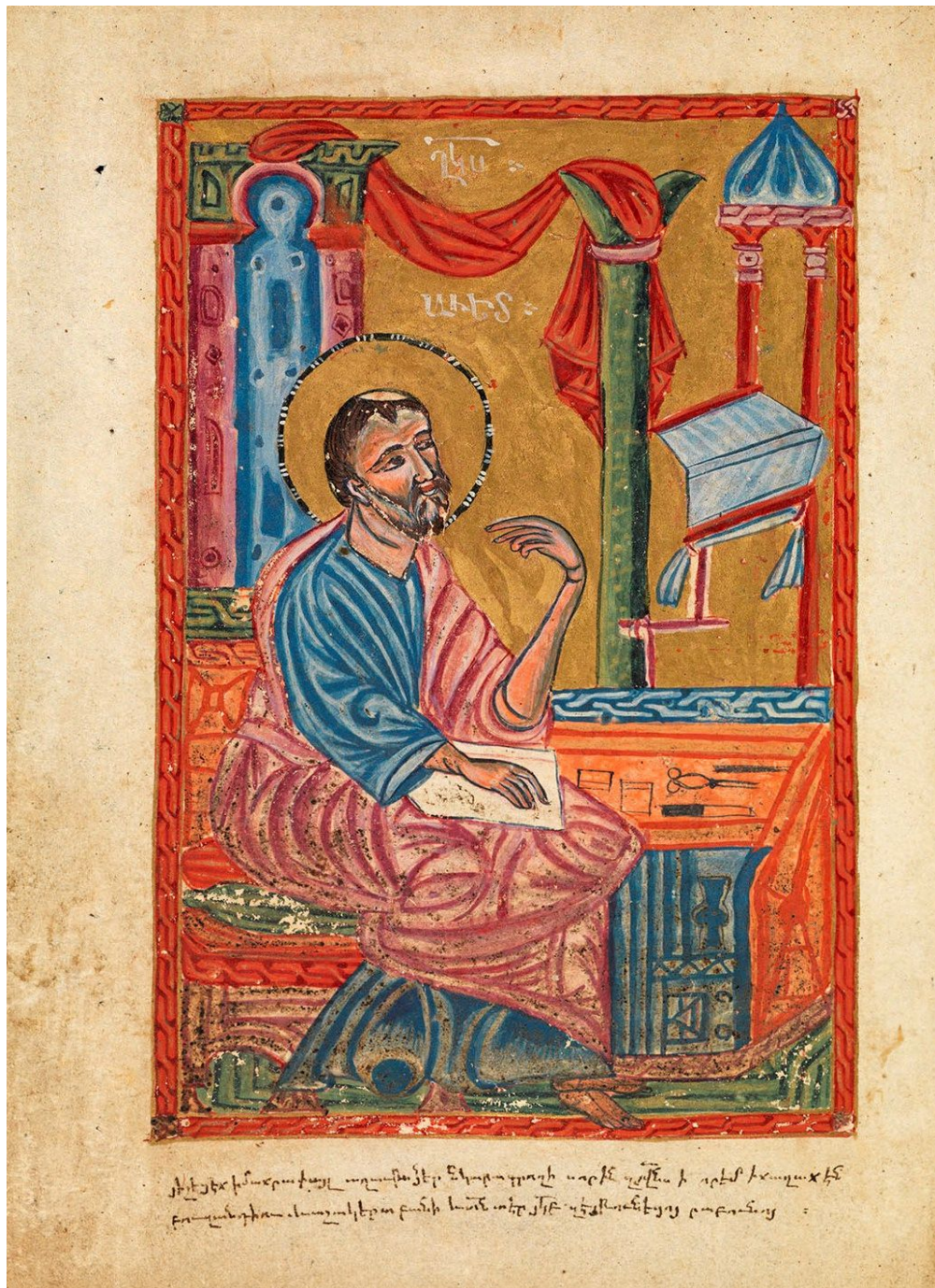


Fig. 2: ritratto dell'evangelista Luca. Lo scriba è Mikhayēl Thochathetsi, il miniaturista Yovhannēs Stampoltsi (Ginevra, Fondazione Martin Bodmer, ms. 34, f. 106v)

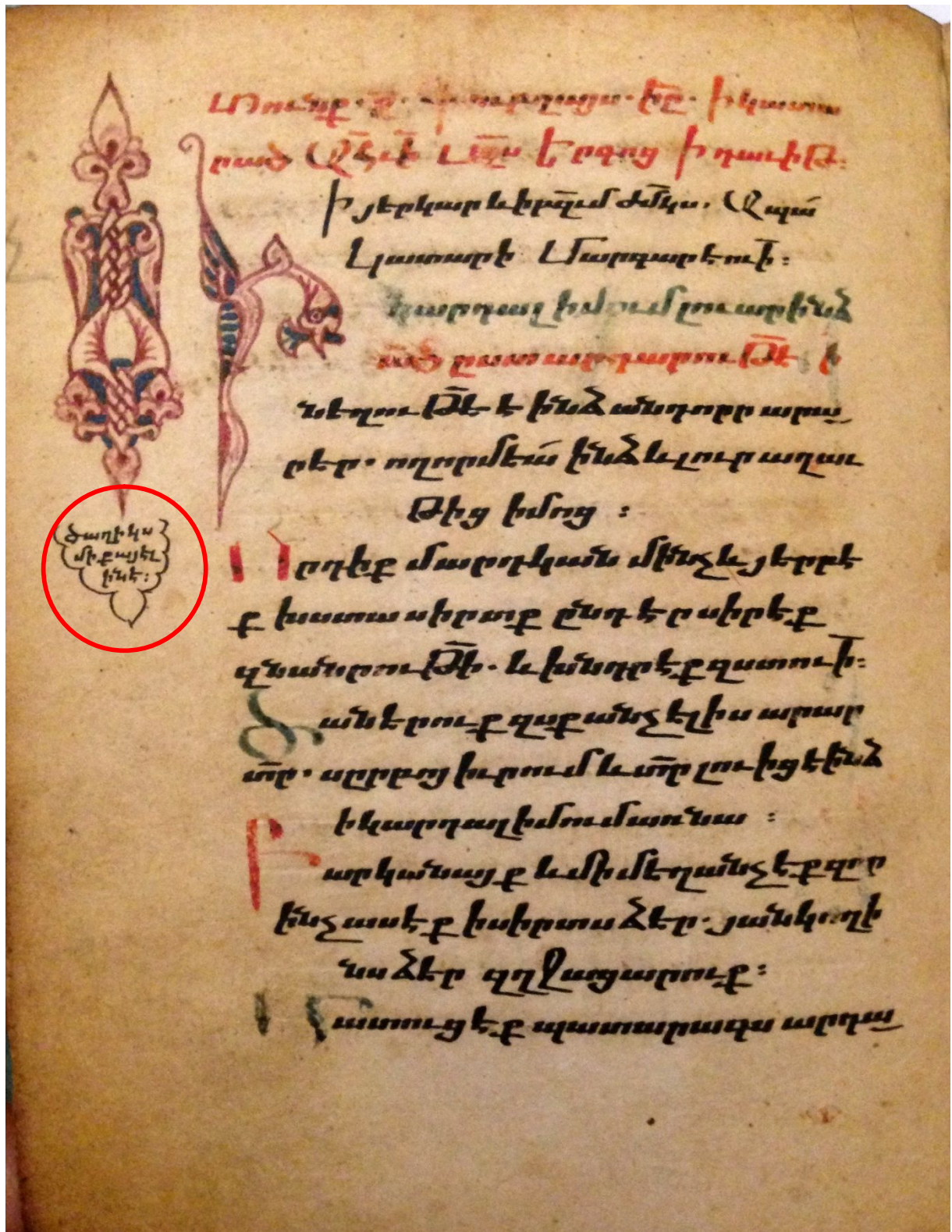


Fig. 3: sotto la miniatura marginale si legge «Dzaghikhs Mikhayēlin ē» [Queste miniature sono di Mikhayēl], Vienna, Biblioteca dei PP. Mechitaristi, ms. 685, f. 12v (la cerchiatura in rosso è nostra)

LA COMUNITÀ ARMENA DI COSTANTINOPOLI ALL'INIZIO DEL XVIII SECOLO: SCONTRI E TENTATIVI DI ACCORDI INTERCONFENSIONALI

Cesare Santus

Nella mia tesi di dottorato ho cercato di studiare la costruzione delle identità confessionali dei cristiani orientali in età moderna attraverso una chiave interpretativa particolare, analizzando cioè il fenomeno della *communicatio in sacris*¹. Questo è il termine con cui la Chiesa di Roma ha inteso definire e poi sempre più limitare o vietare qualunque genere di partecipazione di un cattolico alle celebrazioni liturgiche e ai sacramenti di un culto non cattolico: si tratta di un fenomeno che raggiunse dimensioni particolarmente durature e significative nel Mediterraneo orientale, nell'Impero ottomano e nelle sue vicinanze, soprattutto a seguito dei successi missionari della Controriforma nella conversione delle comunità cristiane lì stanziata². Il tema è molto ampio e riguarda sia i rapporti tra Greci e Latini, sia quelli tra orientali cattolici e ortodossi: in questa sede mi concentrerò sulla situazione della comunità armena di Costantinopoli, in un momento storico particolarmente delicato e importante, cioè l'inizio del XVIII secolo. Dato il limitato spazio a disposizione, mi limiterò a presentare essenzialmente il contesto storico, gli attori coinvolti e le problematiche che essi si trovarono ad affrontare.

1. Nel corso del Seicento le missioni organizzate sotto l'egida dei vari ordini religiosi e poi della Congregazione di Propaganda Fide ottennero un discreto successo tra i cristiani del Levante, anche se per lungo tempo i missionari dovettero accettare una certa dose di ambiguità da parte dei novelli convertiti. In altre parole, si accontentavano di ricevere durante le confessioni una professione segreta ("privata") di fede cattolica, richiedendo spesso al penitente la semplice promessa di conformarsi alle opinioni degli antichi Padri della Chiesa o, nel caso armeno, di S. Gregorio Illuminatore – cosa che non poneva particolari difficoltà ed evitava gli ostacoli nati dalle successive divisioni dottrinali. Tale professione, del resto, non implicava in molti casi l'abbandono delle Chiese nazionali e la pratica della *communicatio in sacris* era sostanzialmente tollerata: la strategia di fondo era quella del "cavallo di Troia": convertire segretamente il maggior numero di individui, specialmente all'interno dell'alto clero orientale, senza necessariamente dividerli dalla Chiesa d'origine (anche perché questa era l'unica ufficialmente riconosciuta dalle autorità ottomane)³. L'idea era che, una volta sicuri di aver installato nei posti chiavi un numero sufficiente di prelati cattolici, l'unione delle Chiese orientali a Roma sarebbe venuta spontaneamente e senza traumi. Tale progetto era evidentemente utopistico, ma nella seconda metà del Seicento condusse ad alcuni momentanei successi, come nel caso dell'unione della Chiesa giacobita ad Aleppo, grazie

¹ C. SANTUS, *Trasgressioni necessarie. Communicatio in sacris, collaborazioni e conflitti tra le comunità cristiane orientali (Levante e Impero ottomano, XVII-XVIII secolo)*, tesi di dottorato discussa l'8 settembre 2015 in cotutela tra la Scuola Normale Superiore di Pisa e l'École Pratique des Hautes Études di Parigi. Questa relazione, letta il 7 novembre 2015 durante il XIX Seminario Armenistico Italiano, rappresenta una sintesi molto ridotta del capitolo 6. Per la trascrizione dall'armeno si segue il sistema Padus-Araxes, tranne in alcuni casi molto noti in italiano (es. Mechitar).

² W. DE VRIES, «*Communicatio in Sacris*». *An Historical Study of the Problem of Liturgical Services in Common with Eastern Christians Separated from Rome*, in «*Concilium*» 4 (1965), pp. 18-40.

³ L'immagine del "cavallo di Troia" è evocata da T.K. WARE nel saggio *Orthodox and Catholics in the Seventeenth Century: Schism or Intercommunion?*, in D. BAKER (ed.), *Schism, Heresy and Religious Protest*, Cambridge 1972, pp. 259-276 (p. 265). Essa appartiene in ogni caso al lessico dell'epoca, venendo ad esempio utilizzata per definire la funzione degli allievi del Collegio Greco: V. PERI, *Inizi e finalità ecumeniche del Collegio greco in Roma*, in «*Aevum*» 44 (1970), pp. 1-71: pp. 53-55.

anche al ruolo cruciale giocato dal supporto della monarchia francese, protettrice del cattolicesimo nel Levante⁴.

Anche con gli Armeni si cercò dunque di procedere in questo modo, grazie anche all'opera prestata da alcuni religiosi armeni cattolici formati a Roma, come il *vardapet* Chatchatur Afakhelean. Quest'ultimo era particolarmente abile nel guadagnarsi la fiducia e la collaborazione della gerarchia armena apostolica, riuscendo progressivamente a portarla su posizioni cattoliche⁵. Tuttavia, questo approccio venne messo seriamente in questione proprio negli anni a cavallo tra Sei e Settecento, quando un numero sempre maggiore di missionari cominciò ad avvertire la problematicità della situazione e a scrivere a Roma per avere delucidazioni sulla *communicatio in sacris* e in particolare per ricevere una regola chiara in merito al permesso o no per i convertiti di continuare a frequentare le chiese armenie. Il Sant'Uffizio si pronunciò in maniera definitiva e generale sulla questione solo nel 1729, ma già negli anni precedenti una serie di decreti proibitivi della *communicatio* vennero a complicare la vita degli Armeni cattolici. Non era più il tempo delle prime missioni, in cui un atteggiamento tollerante poteva essere giustificato come strumento apostolico: ora si trattava piuttosto di difendere le comunità cattoliche già esistenti dal rischio dell'indifferentismo dottrinale⁶.

Non tutti i missionari la pensavano però allo stesso modo e ben presto emerse un aperto conflitto tra chi continuava a difendere l'utilità apostolica delle conversioni segrete e delle buone relazioni con gli «scismatici» e quanti argomentavano invece per la necessità di una separazione netta dei neofiti dalle comunità d'origine. Nel caso della Costantinopoli d'inizio Settecento i cappuccini erano piuttosto elastici, mentre i gesuiti furono tra i primi a richiedere rigidamente ai convertiti armeni di smettere di frequentare le chiese della loro nazione e di ricorrere soltanto a quelle latine di Galata, dove non correvano rischi di contaminazione ereticale⁷. In questo modo, però, sostanzialmente imposero ai cattolici armeni una latinizzazione di fatto, che si esprimeva nella frequentazione delle chiese latine, nella ricezione dei sacramenti da parte di sacerdoti latini e nell'osservanza di calendari e digiuni occidentali. Anche tra i religiosi armeni cattolici, vi erano approcci molto differenti: gli alunni di Propaganda Fide, educati a Roma nel Collegio Urbano, si preoccupavano innanzitutto dell'ortodossia dottrinale e ritenevano eretica la Chiesa armena apostolica, predicando come necessaria una chiara separazione; al contrario, i primi discepoli dell'abate Mechitar pensavano innanzitutto a preservare il patrimonio liturgico e culturale specifico del cristianesimo armeno, cercando di mostrarne la sostanziale cattolicità e continuando a credere nel dialogo con la gerarchia armena esistente⁸. Considerata la confusione e la gravità del problema,

⁴ J. JOSEPH, *Muslim-Christian Relations and Inter-Christian Rivalries in the Middle East: The Case of the Jacobites in an Age of Transition*, Albany 1983; B. HEYBERGER, *Les Chrétiens du Proche-Orient au temps de la Réforme Catholique*, Roma 1994, pp. 261-262.

⁵ G. HOFMANN, *Il vicariato apostolico di Costantinopoli, 1453-1830*, Roma 1935, pp. 78-83; F. TOURNEBIZE, s.v. *Araqelian Khatchatur*, in *Dictionnaire d'Histoire et de Géographie Ecclésiastique*, Paris 1912, coll. 1436-1438; in generale, cfr. M. ABAGIAN, *La questione della communicatio in sacris nel secolo XVIII e la formazione del patriarcato armeno cattolico*, in «Bazmavep» 139 (1981), pp. 129-182; 141 (1983), pp. 215-232; 146 (1988), pp. 155-172; 147 (1989), pp. 244-258; 148 (1990), pp. 146-161, 413-418; 149 (1991), pp. 461-476; 150 (1992), pp. 202-214.

⁶ Mi permetto di rinviare a C. SANTUS, *La communicatio in sacris con gli «scismatici» orientali in età moderna*, in «Mélanges de l'École française de Rome - Italie et Méditerranée modernes et contemporaines» 126-2 (2014), pp. 325-340: 330-332.

⁷ Bisogna precisare che il comportamento più o meno rigorista in merito alla *communicatio in sacris* prescindeva dalla semplice appartenenza ad un ordine religioso, ma variava secondo le personalità singole e i contesti diversi: in Egitto, per esempio, i gesuiti erano favorevoli alla tolleranza.

⁸ Sul carisma dell'ordine mechitarista, cfr. B.L. ZEKIYAN «Armenians and the Vatican during the Eighteenth and Nineteenth Centuries. Mekhitar and the Armenian Catholic Patriarchate: The challenge of Mechitarian ecumenism and

si capisce perché il primo decennio del Settecento corrisponda al momento in cui «esplose» il problema della *communicatio*: è infatti allora che arrivò a Roma il maggior numero di segnalazioni da parte dei missionari di questo problema, costringendo i teologi del Sant'Uffizio a promulgare negli anni seguenti diverse istruzioni e decreti in materia.

2. Prendendo più da vicino in esame la comunità armena di Costantinopoli, all'inizio del secolo XVIII si aggirava probabilmente sulle 40.000 unità, di cui, secondo alcune stime, circa un quinto erano i cattolici. Le conversioni erano però in notevole aumento se vent'anni dopo il vicario patriarcale affermava che i cattolici armeni erano già 20.000⁹. Bisogna prendere questi numeri con molta cautela, perché gli stessi religiosi europei che li riferiscono, oltre probabilmente ad esagerarli, premettono subito che i cattolici non erano tutti uguali, ma di tre tipi differenti: quelli che frequentavano solo le chiese latine, quelli che frequentavano le chiese nazionali ma senza prendervi l'eucarestia e confessandosi invece segretamente dai missionari, e quelli infine che praticavano una completa *communicatio in sacris* con la Chiesa apostolica (i cosiddetti cattolici «occulti»). Questo genere di divisione dei cattolici in «classi» è un *topos* estremamente ricorrente durante tutta la prima parte del secolo e dà la misura di quanto confusi fossero i confini confessionali e quanto ambigua potesse essere allora l'identità religiosa¹⁰. Insomma, la diversità di opinioni tra i missionari in merito alla *communicatio* provocava divisioni anche tra i fedeli a loro affidati, dato che i seguaci della separazione cominciarono ad accusare di eresia i cattolici che frequentavano le chiese armene e questi risposero a loro volta chiamandoli “Franchi”, utilizzando cioè il nome allora impiegato per definire i cattolici di rito latino, Europei o loro discendenti, come a sancirne il tradimento rispetto alla comunità d'origine. Non era solo una questione puramente religiosa: abbandonando le chiese nazionali, infatti, i cattolici provocavano una minore entrata economica per il clero armeno che le officiava e dimostravano disubbidienza alle autorità religiose della comunità¹¹.

Questa peraltro non era l'unica fonte di tensione. Per rendersene conto, basta guardare ad un dato eclatante, quello relativo agli avvicendamenti al patriarcato armeno di Costantinopoli tra Sei e Settecento: nel solo primo decennio del secolo XVIII passarono sul trono ben undici patriarchi, per una durata media dell'incarico inferiore all'anno e sempre terminata con una deposizione; cinque di loro, tra l'altro, avevano già ricoperto la carica in precedenza¹². La spiegazione risiede nell'elevata conflittualità che dilaniava allora la comunità armena, divisa non soltanto dalla spaccatura

Latin-Roman loyalty», in: «Het Christelijk Oosten», 52 (2000), 3-4, pp. 251-267; ID., «La visione di Mechitar del mondo e della Chiesa: una 'Weltanschauung' tra teologia e umanesimo», in: B.L. ZEKIYAN – A. FERRARI (ed.), *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia 2004, pp. 177-200

⁹ HOFMANN, *Il vicariato apostolico...*, cit., pp. 78-83 (3 agosto 1700, relazione del visitatore David di S. Carlo), pp. 95-102 (relazione del vicario Mauri, 28 marzo 1721).

¹⁰ Archivio della Congregazione per Dottrina della Fede (ACDF), *Stanza Storica*, M 3 a, cc. 232r-233v, cc. 270r-271v.

¹¹ La documentazione principale riguardo ai conflitti riguardanti gli Armeni di Costantinopoli si trova nell'Archivio della Congregazione di Propaganda Fide (APF, SC, Armeni, vol. 4 e sgg.; Romania, vol. 4 e sgg.), nella corrispondenza dell'ambasciatore francese a Costantinopoli (Archives Nationales, Affaires Étrangères, B/I, voll. 383-388), nelle Archives Provinciales des Capucins de Paris (APCP, fonds Constantinople - St. Louis de Pera, série E), oltre che nel manoscritto 1261 conservato presso la biblioteca di quest'archivio e in parte pubblicato da R.H. KÉVORKIAN, *Documents d'archives français sur le Patriarcat arménien de Constantinople (1701-1714)*, in «Revue des études arméniennes» 19 (1985), pp. 333-371. Una sintesi molto utile dei problemi incontrati dalla comunità armeno cattolica è fornita da CH.A. FRAZEE, *The Formation of the Armenian Catholic Community in the Ottoman Empire*, in «Eastern Churches Review» 7 (1975), pp. 149-163.

¹² Le statistiche si basano sulla lista edita da François TOURNEBIZE nelle voce «Arménie» del *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastiques*: vol. 4, Paris 1912, coll. 376-377. È possibile che nel 1706 si conteggi un patriarca in più (Matt'eos Sari, probabilmente patriarca di Gerusalemme).

confessionale provocata dall'apostolato cattolico, ma anche da una serie di lotte intestine tra gruppi di potere per il controllo dell'istituzione patriarcale, regolata ormai da logiche sempre più economico-politiche. La rivalità tra i vari gruppi di *sarrafi* (cioè prestatori-banchieri) finiva peraltro per arricchire le tasche degli ufficiali ottomani e lo stesso tesoro imperiale, dato che, nel tentativo di farsi eleggere, i candidati continuavano a promettere donativi e ricavi fiscali sempre maggiori, adattandosi in questo alle necessità crescenti dello Stato ottomano. All'indebitamento cronico del Patriarcato si sommava la ricorrente instabilità del suo vertice, esposto ormai all'avidità dei ministri della Sublime Porta, sempre pronti a prendere in considerazione la sostituzione di un patriarca con un rivale disposto a offrire di più.

3. Veniamo dunque alle autorità ottomane: in precedenza non avevano mostrato una particolare preoccupazione per il crescente numero di conversioni di sudditi cristiani alla fede di Roma, nonostante fosse evidente che l'attività dei missionari andava ben al di là di quello che era stabilito nelle Capitolazioni, secondo le quali essi si sarebbero dovuti dedicare essenzialmente alla cura pastorale degli Europei là residenti. Nei decenni a cavallo tra il Sei e Settecento la situazione cambiò però radicalmente. L'atteggiamento sempre più aggressivo ed intransigente di alcuni missionari e i loro successi provocarono disordini sociali nelle comunità cristiane dell'impero, spingendo le gerarchie ortodosse e apostoliche a rivolgersi alle autorità ottomane per difendere le proprie prerogative. Tali rivendicazioni trovarono pieno appoggio da parte della Sublime Porta a causa di due fattori congiunti: da una parte, l'importanza sempre maggiore assunta all'interno dell'amministrazione ottomana dai patriarchi orientali, ai quali venivano affidati compiti fiscali e disciplinari indispensabili, tra cui il compito di mantenere l'ordine tra le minoranze cristiane; dall'altra, le difficoltà militari e politiche dell'Impero nella lunga guerra con Austriaci e Veneziani, da cui uscirà alla fine sconfitto nel 1699¹³. In questo contesto, si verificarono due eventi che peggiorarono ulteriormente la situazione: nel 1694 i Veneziani occuparono brevemente l'isola di Chio, vicinissima alle coste turche, grazie anche al sostegno offerto dalla popolazione cattolica locale¹⁴. L'evento fece scalpore e contribuì, insieme ad altri rovesci, alla deposizione del Sultano allora regnante e all'avvento di un nuovo sovrano, Mustafa II; insieme a lui giunse a corte anche il suo precettore, Feyzullah Efendi, nominato *şeyhülislam*, la massima carica religiosa dell'impero. Feyzullah era un avversario giurato dei missionari cattolici, essendosi scontrato con loro quando era ancora cadi di Erzurum: in questa città era presente un'importante comunità armena e il giudice islamico aveva potuto assistere negli anni precedenti ai disordini che l'apostolato dei gesuiti aveva prodotto, senza però poter intervenire veramente in quanto questi ultimi erano stati protetti dall'ambasciatore francese¹⁵. Una volta raggiunto il vertice del potere, però, approfittando degli eventi di Chio, Feyzullah convinse il nuovo sultano che i convertiti cattolici erano una quinta colonna degli Europei nel seno dell'Impero e che perciò la propaganda dei missionari andava fermata. A partire dal 1695 furono così promulgati una serie di *hatt-ı şerif* (decreti imperiali) che

¹³ Sul ruolo dei patriarchi orientali nell'amministrazione ottomana, cfr. E. BAYRAKTAR TELLAN, *The Patriarch and the Sultan: The Struggle for Authority and the Quest for Order in the Eighteenth Century Ottoman Empire*, tesi di dottorato sostenuta alla Bilkent University nel 2011; T. PAPADEMETRIOU, *Render Unto the Sultan: Power, Authority, and the Greek Orthodox Church in the Early Ottoman Centuries*, Oxford 2015.

¹⁴ Ph.P. ARGENTI, *The Occupation of Chios by the Venetians (1694)*, London 1935.

¹⁵ Sui fatti di Erzurum, cfr. il racconto del missionario J. VILLOTTE, *Voyage d'un missionnaire de la Compagnie de Jésus en Turquie, en Perse, en Arménie, en Arabie et en Barbarie*, Paris 1730, pp. 210-320. Sulla figura di Feyzullah, cfr. M. NIZRI, *The Memoirs of Şeyhülislam Feyzullah Efendi (1638-1703): Self, Family and Household*, in Y. KÖSE – R. ELGER (ed.), *Ego-Documents: Arabic, Persian, Turkish (14th- 20th Century)*, Wiesbaden 2010, pp. 29-38.

limitavano fortemente le attività dei religiosi europei e che soprattutto imponevano ai convertiti orientali di tornare alle loro Chiese d'origine¹⁶. Alcuni Armeni cattolici riuscivano ad incontrare segretamente i missionari europei per ricevere l'eucarestia o confessarsi, ma non potevano comunque evitare di ricorrere al clero apostolico per il battesimo, il matrimonio e i funerali: tali atti religiosi avevano infatti un valore "civile" e pubblico e come tali, secondo il quadro giuridico ottomano, potevano essere amministrati solo dalle autorità religiose ufficialmente riconosciute, vale a dire le gerarchie ecclesiastiche nominate dal Sultano. Chi si fosse rifiutato di obbedire al proprio legittimo patriarca sarebbe stato considerato un ribelle e un sovvertitore dell'ordine pubblico.

Abbiamo visto dunque come gli Armeni cattolici si trovassero prigionieri di continue conflittualità e di imposizioni contrastanti: da una parte alcuni missionari e più tardi la stessa Roma vietavano la *communicatio in sacris*, dall'altra le autorità ottomane e le gerarchie apostoliche la imponevano. Come si poteva risolvere una situazione così complessa? Nella tesi discuto tre tentativi diversi: ciascuno di essi dovrebbe in realtà essere trattato nel dettaglio, ma in questa sede mi limiterò a mostrarne i caratteri essenziali e soprattutto le ragioni del loro fallimento.

4. Il primo tentativo si ebbe nel 1701: sotto l'influenza di Feyzullah venne deposto l'allora patriarca Melkhisedek Suphi, accusato di essere troppo conciliante verso i missionari, e al suo posto fu eletto Ephrem di Ghaphan, avversario dei «Franchi», che si affrettò a far arrestare i principali Armeni cattolici della capitale. Quattro dei religiosi più conosciuti si rifugiarono allora nel convento dei cappuccini di Galata, sotto la protezione dell'ambasciata di Francia: tra di loro il già citato Chatchatur e anche il giovane Mechitar¹⁷. Di fronte allo scoppiare della persecuzione il custode locale del convento, padre Hyacinthe-François di Parigi, ritenne che l'unica via possibile fosse quella della diplomazia e del compromesso. Era necessario ricompattare la comunità armena ed eliminare le cause che avevano prodotto l'ostilità di una parte di essa contro i Cattolici: ovvero la latinizzazione e il comportamento imprudente di quei convertiti che apostrofavano apertamente come eretici i propri connazionali. La soluzione era dunque quella di far tornare i Cattolici nelle chiese armene senza però che questo li costringesse a rinnegare la loro fede o a compiere atti contrari ad essa. Dopo una mediazione con alcuni rappresentanti della comunità, il 22 ottobre 1701 si arrivò alla stesura di un documento approvato dalle due parti¹⁸.

L'accordo, provvisoriamente in lingua francese, si componeva di una serie di «articoli» concordati «tra gli Armeni che vanno alle chiese latine e gli Armeni che vanno alle chiese armene», evitando dunque sin dal principio qualificazioni di tipo confessionale o giudizi di valore: i primi dovevano tornare a frequentare le chiese nazionali e a seguire interamente il rito armeno nel calendario e nei digiuni; i secondi non avrebbero preteso da loro nessuna professione di fede e avrebbero eliminato dalla liturgia gli aspetti più visibilmente anticattolici, come l'anatema contro papa Leone e il Concilio di Calcedonia. Chatchatur Afakhelean tradusse in armeno e in latino il

¹⁶ Il primo comando è datato il 15 della luna di *Rebi-ul-evvel* 1107: una traduzione inglese d'epoca è pubblicata da A. de la MOTRAYE, *Travels through Europe, Asia, and into parts of Africa*, London 1723, vol. I, pp. 393-394. Per un successivo (1725) *hatt-ı şerif* dello stesso tenore, cfr. Centre des archives diplomatiques de Nantes (CADN), *Constantinople, Ambassade, série A (fonds Saint-Priest)*, vol. 261, pièces 7-8.

¹⁷ Cfr. R.H. KEVORKIAN, *L'imprimerie Surb Ĕjmiacin et Surb Sargis Zōravar et le conflit entre Arméniens et catholiques à Constantinople (1695-1718)*, in «Revue des études arméniennes» 15 (1981), pp. 401-416, che fa riferimento al diario inedito di Xaç'atur, secondo il quale i tre furono accolti dai cappuccini il 17 luglio 1701.

¹⁸ APCP, Constantinople (Saint-Louis), série E, doc. 13; Ms. 1261, pp. 1-5; C. DE CRAON, *Le projet d'union de 1701 entre les Arméniens catholiques et les Arméniens dissidents d'après la correspondance Hyacinthe-François, capucin supérieur de Saint-Louis de Péra*, in «Bazmavep» (1949), pp. 47-67: 54-55.

testo di questo compromesso, che fu accettato anche dal vicario patriarcale Gasparini e da tutti i superiori degli ordini religiosi della capitale, ad eccezione dei gesuiti, che cercarono anzi in ogni modo di boicottare l'accordo. Perché l'accordo entrasse in vigore, però, era ovviamente necessario che fosse ratificato dalle autorità religiose delle due parti e da qui vennero le maggiori difficoltà: il patriarca Ephrem si mostrava infatti restio a sottoscrivere qualunque compromesso con i Cattolici, temendo l'ira di Feyzullah, mentre da parte di Roma vi erano seri dubbi sull'ammissibilità dottrinale di un accordo di questo genere. Alla fine, nell'agosto del 1703 il Sant'Uffizio decretò che le condizioni poste ai cattolici erano inaccettabili nella misura in cui prevedevano una esplicita *communicatio in sacris* e che quindi gli articoli andavano rigettati¹⁹.

5. A quella data, comunque, il progetto era già naufragato e la comunità era in pieno subbuglio a causa di un ennesimo cambio di vertice in seno al patriarcato. Nel marzo 1702, infatti, Feyzullah aveva fatto eleggere patriarca un proprio fedelissimo, il vescovo di Erzincan Avetikh, con il quale aveva collaborato ai tempi della sua permanenza ad Erzurum nella lotta contro i missionari europei. La nomina di Avetikh esasperò ulteriormente le tensioni: i Cattolici temevano un ulteriore inasprimento delle violenze a loro danno, mentre anche gli Apostolici non erano felici di vedersi imposto un patriarca nominato dall'alto e che per giunta, grazie all'appoggio del *Şeyhülislam* e all'esborso di molto denaro, era riuscito ad ottenere anche il titolo di patriarca di Gerusalemme, cumulando così le due cariche²⁰. Per cercare di superare le ostilità trasversali, Avetikh finse un atteggiamento conciliante e propose di incontrare i religiosi armeni cattolici rifugiati nel convento dei cappuccini per una mediazione: in realtà era una trappola, a cui solo Mechitar riuscì a fuggire, imbarcandosi segretamente per la Morea veneziana²¹. Questo e altri eventi convinsero l'ambasciatore francese dell'epoca, Charles de Ferriol, che l'unica soluzione possibile passava per la deposizione di Avetikh. Ma neanche questa misura era sufficiente: nel 1703, infatti, una rivolta militare ottomana portò all'uccisione di Feyzullah e ad un cambio di sultano, mentre il Patriarca veniva fatto arrestare e inviare in esilio dagli stessi rivoltosi²². Dopo neanche un anno, però, Avetikh riusciva a tornare sul trono promettendo di versare una cifra spropositata, 100.000 *akçe*. L'ambasciatore si decise allora per un colpo di mano che risolvesse definitivamente la questione: nell'aprile 1706, approfittando dell'assenza di appoggi politici del Patriarca e di una sua momentanea caduta in disgrazia, lo fece rapire e segretamente condurre in Francia, dove fu rinchiuso dapprima nell'abbazia di Mont Saint-Michel e poi alla Bastiglia²³.

La sua permanenza lì in assoluto segreto fu all'origine di una serie di fantasiose interpretazioni ottocentesche che volevano identificare in lui il misterioso prigioniero dalla "maschera di ferro"²⁴. A questa storia, già di per sé romanzesca, si deve aggiungere un particolare importante: durante la prigionia francese Avetikh scrisse un memoriale autobiografico in armeno, in cui cercò di

¹⁹ APCP, Ms. 1261, lettera di Hyacinthe-François del 13 febbraio 1702 ; APF, *Acta*, 1702, cc. 94v-97r (9 maggio 1702, § 16); ACDF, *St. St.*, QQ 2 f, c. 255r e 259v, UV 19, cc. 126r-145v.

²⁰ AN, AE, B/I, vol. 384, cc. 93v-94r (Blondel a Pontchartrain, 1° ottobre 1702); [Mik'ayēl Č'AMĈ'EAN], *History of Armenia by father Michael Chamich...translated by Johannes Avdall*, Calcutta 1827, p. 443.

²¹ M. NURIKHAN, *Il servo di Dio abate Mechitar*, Roma-Venezia 1914, pp. 114-119.

²² R.A. ABOU EL-HAJ, *The 1703 Rebellion and the Structure of Ottoman Politics*, Istanbul-Leiden 1984.

²³ AN, AE, B/I, vol. 384, cc. 192r, 202v, 265rv; vol. 385, c. 39r; F. RAVAISSON, *Archives de la Bastille sous le règne de Louis XIV 1702-1710*, vol. XI, Paris 1880, pp. 477-545; C. MITTELETTE, *L'affaire Avedick, 1706-1711. Diplomatie et religion au temps de Louis XIV*, thèse de maîtrise, Université de Paris-Sorbonne-Paris IV, 2002-2003.

²⁴ P. de TAULES, *L'Homme au masque de fer, mémoire historique...où l'on démontre que ce prisonnier fut une victime des Jésuites*, Paris 1825; l'ipotesi fu confutata già da M. TOPIN, *L'Homme au masque de fer*, Paris 1870 (cap. XIII).

dimostrare di esser sempre stato amico dei Cattolici, mostrando addirittura di credere che la propria deposizione e rapimento fossero stati dovuti a manovre di mercanti stranieri, i quali volevano il pagamento dei debiti del Patriarcato, e al tradimento di un suo vicario, che avrebbe rivelato il fatto che egli mescolava di nascosto l'acqua nel calice, come i Cattolici. Viene spontaneo interpretare questa versione come l'estremo tentativo di ingraziarsi i propri carcerieri, ma si tratta in realtà di un testo più complesso e che merita di essere analizzato seriamente: dall'esame incrociato delle fonti si ricava infatti l'impressione che la maggior parte dei conflitti interni alla comunità armena non fossero dovuti veramente a motivazioni settarie, quanto piuttosto a rivalità politiche e necessità economiche, ammantate solo successivamente di parvenze confessionali²⁵. Sta di fatto che nel 1710 Avetikh fece formalmente professione di fede cattolica, un anno prima di morire ed essere interrato nella chiesa di Saint-Sulpice a Parigi²⁶.

6. Tornando a Costantinopoli, il rapimento di Avetikh ebbe conseguenze del tutto opposte a quelle sperate da Ferriol: le autorità ottomane e la gerarchia apostolica intuirono subito le responsabilità dell'ambasciatore e scatenarono rappresaglie contro il clero armeno cattolico. A peggiorare la situazione ci si mise anche la contemporanea elezione di un *kathoghikos* decisamente ostile a Roma, Alekhsandr I Djughayetsi, che per corroborare la propria politica anticattolica appoggiò fortemente la nomina a patriarca di Costantinopoli di un ex vicario di Avetikh che condivideva i suoi stessi sentimenti, Giovanni di Smirne (Yovhannēs Izmirtsi). Il risultato fu che nel 1707 dieci Armeni cattolici, già imprigionati nel Bagno, furono condannati a morte. Nove di essi scamparono al boia convertendosi all'Islam, e soltanto uno non volle rinnegare la propria fede: un prete sposato, già collaboratore di Mechitar, chiamato «Der Gomidas» (Tēr Komitas) e fratello del letterato Eremia Khēōmiwrtchean. La sua morte fece all'epoca molta impressione e gli guadagnò in seguito un posto d'onore nel pantheon dei neomartiri²⁷.

È in questo contesto che prende forma l'ultimo tentativo che analizziamo, promosso non come gli altri da religiosi o diplomatici europei, ma direttamente da un religioso armeno, il vescovo di Mardin Melkhon Tasbas (o Thaspasean). Quest'ultimo ipotizzò nel 1714 l'idea di domandare alle autorità ottomane l'utilizzo di una chiesa separata per i convertiti, officiata in rito armeno da sacerdoti nazionali cattolici; in tal modo si sarebbe proceduto di fatto ad una loro separazione liturgica, senza però prestare il fianco alle accuse di esser divenuti «Franchi» o di dipendere dai missionari europei, rendendo così inoffensiva l'arma con cui si erano in passato giustificate le misure violente contro i convertiti. La maggiore opposizione non venne allora dalla gerarchia

²⁵ Il testo originale armeno (conservato in Archives du Ministère des Affaires Etrangères [AMAE], *Correspondance Politique, Turquie – Supplement*, vol. 8, cc. 4r-33v) fu tradotto all'epoca da Pétis de La Croix: Bibliothèque Nationale de France, NAF-7490, cc. 250r-270v («Histoire de la vie d'Avédik vartapet docteur prédicateur natif de Tocate, déposé du Patriarcat de Constantinople et du Prieuré de Jérusalem. Ecrite de sa main en arménien et traduite en français»). Il grande studioso di lingua armena e georgiana M.-F. BROSSET pubblicò in seguito una nuova traduzione francese corredata di note: *Le prétendu Masque de fer arménien, ou Autobiographie d'Avédik, patriarche de Constantinople, avec pièces justificatives officielles*, in «Bulletin scientifique de l'Académie impériale des sciences de Saint-Petersbourg» 19 (1874), coll. 186-197 (introduzione); *Le prétendu masque de fer arménien, ou Autobiographie du vartabied Avétik...*, *ibid.*, 20 (1875), coll. 1-100 (traduzione e documenti). Discuto l'interpretazione dell'autobiografia alle pp. 332-343 della mia tesi.

²⁶ AMAE, *Correspondance politique, Turquie-Supplément*, vol. 8, cc. 79r, 93r-95r.

²⁷ APCP, ms. 1261, lettera del 7 novembre 1707 (pp. 87-95). Cfr. H. RIONDEL, *Une page tragique de l'histoire religieuse du Levant. Le bienheureux Gomidas de Constantinople, prêtre arménien et martyr (1656-1707)*, Paris 1929. Sulla politica anticattolica di Aghekhsandr, cfr. V.S. GHOUGASSIAN, *The Emergence of the Armenian Diocese of New Julfa in the Seventeenth Century*, Atlanta 1988, pp. 149-156.

apostolica ma dai religiosi europei: in particolare, i gesuiti insorsero contro questa proposta, affermando che senza la loro guida gli Armeni cattolici sarebbero ricaduti nell'eresia: ma era chiaro a tutti che ciò che li preoccupava veramente era il danno economico derivante dalla perdita delle offerte ed elemosine²⁸. In tale occasione si sollevò anche per la prima volta il problema più generale della dipendenza degli Armeni cattolici dagli organi della Chiesa latina di Costantinopoli: gli sforzi della comunità per raggiungere un certo grado di autonomia furono lungamente ostacolati e solo nel 1759 si arrivò all'istituzione di un Vicariato per gli Armeni, in ogni caso ancora subordinato al vicario patriarcale latino, rappresentante locale di Roma con funzioni di vescovo²⁹.

Nei decenni seguenti gli sforzi continuarono in questa direzione, ma i Cattolici armeni riuscirono ad ottenere l'utilizzo esclusivo di alcune chiese solo nelle regioni più distanti (come a Mardin) o in situazioni particolari e contingenti (ad esempio quando erano la maggioranza in un villaggio) e comunque sempre in modo irregolare ed episodico. Nella maggioranza dei casi, i sacerdoti armeni cattolici celebravano nelle case private o nelle chiese dei missionari latini che li accoglievano. Nel 1745 la Congregazione di Propaganda e il Vicario regolarono in modo ufficiale questa situazione, imponendo ai rettori delle chiese latine dei giorni ed orari appositamente riservati alla liturgia e al catechismo dei fedeli armeni³⁰.

7. Tra gli ultimi anni del XVIII secolo e i primi del XIX, il dibattito sulla *communicatio in sacris* tra gli Armeni oltrepassò l'ambito delle missioni e le stanze della Curia romana per raggiungere il grande pubblico, grazie soprattutto alle pubblicazioni legate all'ordine mechtarista e finanziate dal banchiere veneto di origine armena Giovanni de Serpos. Sotto il suo nome comparvero allora una serie di pamphlet e di opere storico-liturgiche miranti a dimostrare la liceità di alcune forme di *communicatio*, così come la sostanziale cattolicità della tradizione armena: ne seguirono repliche e controrepliche da parte di teologi e polemisti, fino a sfociare in un esame inquisitoriale dei testi³¹. Nonostante la rinnovata attenzione dell'opinione pubblica sulla questione, tuttavia, tale dibattito intellettuale non ebbe reali ripercussioni. Da un lato, la costruzione d'identità confessionali ormai chiare e distinte e la scelta definitiva per l'uniatismo richiedevano una soluzione che non poteva più passare per la tolleranza del compromesso o della collaborazione tra le comunità, ma soltanto dalla separazione; dall'altro, la discussione teorica non arrivava in nessun caso a modificare realmente la condizione dei sudditi cattolici della Sublime Porta.

Per risolvere veramente la questione era necessario un profondo mutamento della società ottomana, che si verificò soltanto nell'epoca immediatamente precedente alle *Tanzimat*. In seguito alle crescenti pressioni delle potenze europee e alla sconfitta ottomana nella guerra con la Russia,

²⁸ APCP, ms. 1261, pp. 108-117 (lettere del 18 ottobre e 14 novembre 1714).

²⁹ N.M. SETIAN, *Gli Armeni cattolici nell'Impero Ottomano. Cenni storico-giuridici (1680-1867)*, Roma 1992, pp. 42-45.

³⁰ APF, SC, Armeni, vol. 11, cc. 369r-371r: *Decreta Congregationis Particularis de Propaganda Fide habitae coram SS.mo D.no N.ro Benedicto Divina Providentia Papa XIV. super rebus Armenorum Patriarchatus Constantinopolitani die 20 Julii 1745* (§§1, 5-7).

³¹ Giovanni DE SERPOS [e Giuseppe MARINOVICH], *Dissertazione polemico-critica sopra due dubbj di coscienza concernenti gli Armeni cattolici sudditi dell'Impero Ottomano, presentata alla S. C. di Propaganda dal marchese Giovanni de Serpos*, Venezia 1783; ID., *Compendio storico e cronologico di memorie concernenti la religione e la morale della nazione armena...*, 3 voll., Venezia 1786; [Paolo Marcello DEL MARE], *Voto dell'eccellentissimo collegio della sacra facoltà teologica della regia Università di Siena in risposta a due dubbj riguardanti la comunicazione in divinis degli Armeni cattolici di Costantinopoli con gli scismatici...*, Firenze 1785; etc. Sull'esame inquisitoriale, cfr. ACDF, *Stanza Storica*, QQ 3 f, QQ 3 g e QQ 3 h.

nel 1831 fu approvata la costituzione di un *millet* cattolico: al primate armeno che lo presiedeva furono riconosciuti i poteri civili sui propri fedeli, così come sui Cattolici siriani e caldei. I Cattolici sudditi dell'Impero erano finalmente emancipati dal controllo delle gerarchie orientali: soltanto allora vennero meno le condizioni che fino a quel momento avevano reso inevitabile la *communicatio in sacris*, anche se questo non risolse tutti i problemi e anzi, in un certo senso, ne creò di nuovi³².

³² Ch. FRAZEE, *Catholics and Sultans. The Church and the Ottoman Empire (1453-1923)*, London-New York 1983, pp. 256-261; P. MAGGIOLINI, *Bringing together Eastern Churches under a Common Civil Head. The Agreements between the Syriac and Chaldean Patriarchs and the Civil Head of the Armenian Catholic Church in Constantinople (1833-1871)*, in «Journal of Eastern Christian Studies» 64, 3-4 (2012), pp. 253-285.

II PARTE

Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2015-autunno 2016)

PUBBLICAZIONI ARMENISTICHE DI STUDIOSI ITALIANI O ATTIVI IN ITALIA

AIMI Chiara, *Codex M 437* (Appendix to L. Pagani - G. D'Alessandro, *Homer in the Armenian tradition*), in Francesca Gazzano, Lara Pagani, Giusto Traina (eds.), *Greek texts and Armenian traditions. An Interdisciplinary Approach*, De Gruyter, 2016, pp. 270-274.

— con A. Sirinian, *I manoscritti armeni copiati a Roma nel XIII secolo*. Atti del convegno “Roma e il suo territorio nel medioevo. Le fonti scritte fra tradizione e innovazione” (Roma, 25-29 ottobre 2012), a cura di Cristina Carbonetti, Santo Lucà, Maddalena Signorini, Spoleto, 2015, pp. 121-160, tavv. I-X.

— conseguimento del titolo di Dottore di ricerca il 27 maggio 2016 presso l'Università di Bologna (relatore: Anna Sirinian, titolo della tesi: “La versione armena del Libro V delle *Leggi* di Platone: edizione critica con commento e note al testo”).

ALPI Federico, «Grigor Pahlawowni Magistros: un esempio riuscito di reazione culturale alla crisi politica nell'Armenia dell'undicesimo secolo», *Crisi: immagini interpretazioni e reazioni nel mondo greco, latino e bizantino* (Alessandria: Edizioni dell'Orso), pagg. 293–303

— «Messaggi attraverso il confine: l'Armenia e il confine orientale di Bisanzio nelle “Lettere” di Grigor Pahlawowni Magistros (ca. 990-1058)» (tesi di dottorato, Pisa: Università di Pisa) <<https://etd.adm.unipi.it/t/etd-08102015-094929/>>

— conseguimento del titolo di Dottore di ricerca il 22 settembre 2015 presso l'Università di Bologna: accessibile all'indirizzo <https://etd.adm.unipi.it/t/etd-08102015-094929/>

BAIS Marco, «Alans (Alani)», pp. 26-27; «Armenian Church: History (16th-20th cent.)», pp. 185-190; «Caucasian Albania: Albanian Language», p. 387; «Caucasian Albania: Christianization», pp. 387-388; «Caucasian Albania: History», pp. 388-390; «Het‘um of Kořykos», pp. 941-942; «Mesrop Mashtots‘», pp. 1263-1264; «Nerēs I the Great», pp. 1322-1323; «Nersēs of Lambron», pp. 1323-1324; «Pahlavi Language», p. 1418; «P‘awstos Buzand», pp. 1460-1461; «Sebēos», pp. 1650-1651; «Sogdian, language», pp. 1696-1697 in E.G. Farrugia sj, ed., *Encyclopedic Dictionary of the Christian East*, Pontifical Oriental Institute, Rome 2015 (second edition revised and expanded). ISBN 978-88-7210-391-3.

— “Armenia and Armenians in Het‘um’s *Flos Historiarum Terre Orientis*”, in *Medieval Encounters* 21 (2015), pp. 214-231. E-ISSN 1570-0674.

— «*Like a flame through the reeds: an Iranian image in the Buzandaran Patmut‘iwnk‘*», in U. Bläsing, V. Arakelova, M. Weinreich (eds.), *Studies on Iran and the Caucasus. In Honour of Garnik Asatrian*, Brill, 2015, pp. 9-24. ISBN 9789004302013.

— (con Emidio Vergani), «La corona di Costantino nella tradizione armena», in R. Zarzeczny (a cura di), *Aethiopia fortitudo ejus. Studi in onore di Monsignor Osvaldo Raineri in occasione del suo 80° compleanno*, (Orientalia Christiana Analecta, 298), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2015, pp. 59-92, ISBN 978-88-7210-392-0.

FERRARI Aldo, monografia: *Quando il Caucaso incontrò la Russia. Cinque storie esemplari*, Guerini e Associati, Milano 2015.

— monografia: *L'Armenia. Una cristianità di frontiera*, Il Cerchio, Rimini 2016.

— curatela (con E. Ianiro): *Dal Paleolitico al Genocidio Armeno. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015.

— curatela (con E. Ianiro), *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2016*, Edizioni Ca' Foscari 2016.

— *Persia and Persians in Raffi's “Xamsayi melik‘utiwnnerə”*, in U. Bläsing, V. Arakelova and M. Weinreich (eds.), *Studies on Iran and the Caucasus in honor of Garnik Asatrian*, Brill Academic Publishers, Leiden 2015, pp. 97-106.

— *Van: il Paradiso Perduto degli Armeni*, in M. Guidetti, S. Mondin (a cura di), *A mari usque ad mare. Cultura visuale e materiale dall'Adriatico all'India. Scritti in memoria di Gianclaudio Macchiarella*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2016, pp. 317-336.

HARUTYUNYAN Khachik, *L'attività del copista Mikhayēl di Thochath (Tokat), 1606-1658*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVII (2016), pp. 38-49.

LALA COMNENO Maria Adelaide, *Architettura armena, perché? Qualche considerazione asistemica*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vo. XVII (2016), pp. 5-7.

MILDONIAN Paola, curatela di *Sayat'-Nova. Canzoniere armeno*, edizione bilingue, ed. Ariele: Milano 2015.

NOCETTI Loris Dina, *Le citazioni bibliche nella Պատմություն Հայոց (Storia degli Armeni) di Phawstos Buzand: una prima ricognizione*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVII (2016), pp. 9-25.

ORENGO Alessandro, *500 Years of Printed Armenian Books*, in Th. M. van Lint – R. Meyer (eds), *Armenia. Masterpieces from an Enduring Culture*, Oxford, 2015, pp. 60-67.

— Recensione di: V. Calzolari and M. E. Stone (eds), *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, Leiden-Boston: Brill, 2014 (“Handbook of Oriental Studies”. Section Eight. Uralic and Central Asian Studies), XVI + 595 pp. – ISBN: 9789004259942, «Philology», 1, 2015, pp. 293-296.

— *I poveri nell'Armenia del quarto e quinto secolo*, in: *Povert  e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.). XLII Incontro di Studiosi dell'Antichit  Cristiana*, Roma, 2016, pp. 521-534.

— *Eznik of Kolb as a Translator of Methodius of Olympus*, in: F. Gazzano-L.Pagani-G.Traina (eds.), *Greek Texts and Armenian Traditions. An Interdisciplinary Approach*, Berlino-Boston, 2016, pp. 31-45.

PANE Riccardo, *Pour une interpr tation th ologique d'Agathange*, in «Sacra Doctrina» LX/1 (2015), pp. 173-195.

– *La questione armena nelle pagine del quotidiano “L'Avvenire d'Italia”*, in «Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione» XIX/38 (2015), 455-483.

POGHOSSIAN Zara, “Jews in Armenian Apocalyptic Traditions of the 12th century: a Fictional Community or New Encounters?”, In *Peoples of the Apocalypse: Eschatological Beliefs and Political Scenarios*. Eds. W. Brandes, F. Schmieder, R. Vo , 147-192. Berlin: De Gruyter, 2016.

— “Locating Religion, Controlling Territory: Conquest and Legitimation in Late Ninth Century Vaspurakan and its Inter-religious Context.” In *Locating Religions: Contact, Diversity and Translocality*. Eds. R. Gleib and N. Jaspert, 173-233. Leiden: Brill, 2016.

— “Государство и религия: основание монастырей и покровительство им как способ контроля над территориями в Армении во второй половине IX в.” [State and Religion: Foundation and Patronage of Monasteries as a Method of Territory Control in 9th c. Armenia], *Государство, Религия, Церковь [Gosudarstvo, Religija, Tserkov']* 22/33 (2015): 34-60.

— Book Review of Barbara Crostini and Sergio La Porta (eds), *Negotiating Co-Existence: Communities, Cultures and Convivencia in Byzantine Society. Bochumer Altertums-wissenschaftliches Colloquium. Vol. 96*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013, in *Medieval Encounters* 21 (2015): 313-319.

RATTIGHIERI Maria Cristina, *Presenza armena nella Città Vecchia di Gerusalemme: testimonianze, descrizioni e impressioni di viaggiatrici italiane fra 1850-1935*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVII (2016), pp. 27-38.

SANTUS Cesare, *La comunità armena di Costantinopoli all'inizio del XVIII secolo: scontri e tentativi di accordi interconfessionali*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVII (2016), pp. 51-59.

SIRINIAN Anna, (con Ch. Aimi), *I manoscritti armeni copiati a Roma nel XIII secolo*, in *Roma e il suo territorio nel medioevo. Le fonti scritte tra tradizione e innovazione*. Atti del Convegno internazionale di studio dell'Associazione italiana dei Paleografi e Diplomatisti (Roma, 25-29 ottobre 2012), a cura di C. Carbonetti - S. Lucà - M. Signorini, Spoleto, Centro italiano di studi sull'alto medioevo, 2015, pp. 121-160

TINTI Irene, ORENGO, A., with contributions by TINTI, I. (forthcoming), "The Reception of Galen in the Armenian Tradition (5th–17th Centuries)", in BOURAS-VALLIANATOS P. – ZIPSER B. (eds.), *Brill's Companion to the Reception of Galen*, Brill (Brill's Companions to Classical Reception), Leiden – Boston.

— (forthcoming), "Problematising the Greek Influence on Armenian Texts", *Rhesis. International Journal of Linguistics, Philology and Literature* 7.1.

— "Grecisms in the Ancient Armenian *Timaeus*", in GAZZANO, F., TRAINA, G., PAGANI, L. (eds.), *Greek Texts and Armenian Traditions. An Interdisciplinary Approach*, de Gruyter (Trends in Classics. Supplementary Volumes 39), Berlin: 2016, 277–298.

ULUHOGIAN Gabriella, «Due manoscritti armeni salvati dai Cappuccini», *Revue des Études Arméniennes*, XXXVI (2014), pp. 211-236.

INTERVENTI E ATTIVITÀ DEI SINGOLI STUDIOSI E SOCI DELL'ASSOCIAZIONE

ALPI Federico, lezione introduttiva sulla lingua armena all'Università di Parma, su invito del Prof. Davide Astori (Parma), 7 ottobre 2015.

– lezione sulla traduzione armena della Bibbia e in particolare di Gen. 1:1, Università di Parma, 26 novembre 2015.

– sessioni di traduzione delle lettere di Grigor Magistros Pahlawowni presso l'università di Oxford, su invito del Prof. Theo van Lint, gennaio-marzo 2016.

– assegnista di ricerca nell'ambito del progetto "The universal Rome in cross-cultural perspective. Perceptions of the Orient at the Papal court in the late Middle Ages" presso l'Università di Bologna tutor Prof.ssa Irene Bueno, da maggio 2016.

– "Imperi e fedi a confronto: la corrispondenza fra Leone III e 'Umar II (VIII secolo)", intervento per il convegno "La costruzione culturale dell'alterità religiosa nel Mediterraneo tardo antico (sec. IV-IX)" (Padova, 25-26 maggio 2016).

– "Microlessico medico armeno", intervento per il convegno "Parlare la medicina: fra lingue e culture, nello spazio e nel tempo" (Parma 5-7 settembre 2016).

BAIS Marco, *Luce, creatrice di luce: gli šarakan di Nersēs Šnorhali per l'ora del sorgere del Sole*, III Jornada de Poesía Religiosa, Universidad San Dámaso, Facultad de literatura cristiana y clásica San Justino, Madrid (24 febbraio 2015).

— *Storia della civiltà armena*, conferenza nell'ambito di: «Armenia: metamorfosi tra memoria e identità. Una settimana di incontri, cinema ed editoria» Roma (ICRCPAL, 25 marzo 2015).

- Serie di Seminari sull'Epideixis di S. Ireneo, Universidad San Damaso, Madrid (tra il giugno 2014 e il dicembre 2015).
- editor del *Newsletter* n° 50 dell'Association des études arméniennes.

FERRARI Aldo, *South Caucasus. A lost multiculturalism?*: International Workshop “Azerbaijani and Italian perspectives on multiculturalism”, October, 20th 2015, Università Ca' Foscari, Venezia.

- *Un orientalismo armeno-russo? La Persia e i Persiani in Raffi*, 3 novembre 2015, Università Ca' Foscari, Venezia.
- *La Transcaucasia dell'Ottocento: il giardino dei sentieri che si incrociano (Griboedov, A. Č'avč'avadze, Parrot, Abovean, Axundov)*: Convegno “Ricerche italiane sull'Asia centrale e sul Caucaso”, Università degli Studi “Roma Tre”, Roma 19-20 Novembre 2015.
- *Brat'ja Ajvazovskije meždu Krymom i Veneciej*: convegno “Armjanskaja Diaspora i armjano-rossijskie otnošenija: istorija i sovremennost”, Università Statale di Mosca, 14-16 settembre 2016.
- *Le nobiltà armena e georgiana a Costantinopoli e nell'Impero russo: XXXVI Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma», Migrazione, imperi e città: da Roma a Costantinopoli a Mosca e San Pietroburgo*, Accademia delle Scienze, Mosca, 25-26 ottobre 2016.
- Organizzazione del III Ciclo di conferenze “Armenia. Una civiltà di frontiera”, Università Ca' Foscari di Venezia, 6 ottobre – 3 novembre 2015.
- Organizzazione (con Marco Ruffilli) del II Seminario di Arte Armena, Università Ca' Foscari di Venezia, 10 marzo – maggio 2016.

LUCCA Paolo, *Jews and Jewish traditions in Armenian History and Literature*, conferenza per la 31° edizione del Corso estivo di lingua e cultura armena di Venezia, 16 agosto 2016.

- *Tra Italia, Persia e Armenia: una storia di frati domenicani armeni*, con il prof. Stefano Pellò, conferenza presso la Biblioteca Nazionale Marciana, 10 marzo 2016.
- *Biblical and Fable Wisdom in Medieval Armenian Literature: The Cases of Mxit'ar Goš and Vardan Aygekc'i*, per il congresso: «Hors d'Espagne : postérité et diffusion du corpus médiéval Aliento en Europe et Méditerranée», 6ème Colloque International ALIENTO, Nancy (MSH Lorraine) – Paris (INALCO), 16-17 marzo 2016.

ORENGO Alessandro, *Gli Armeni, da sudditi ottomani a vittime del genocidio*, intervento fatto il 20 gennaio 2015 presso la Sala consiliare del palazzo comunale di Livorno, all'interno dell'audizione e discussione in merito alla mozione presentata dalla consigliera Simoncini “Riconoscimento da parte della città di Livorno del genocidio armeno”.

- *L'invenzione dell'alfabeto armeno: fatti e problemi*, comunicazione presentata al congresso “Contact Phenomena between Greek, Latin and Peripheral Languages in the Mediterranean Area (1200 B.C. - 600 A.D.)”, Cagliari 13-14 aprile 2015.
- *Armeni e genocidio*, intervento fatto a Firenze, il 22 aprile 2015, all'interno dell'iniziativa “Incontro con l'Armenia”, organizzato da Versiliadanza, Small Theatre NCA, e Fondazione Sistema Toscana.
- *Il genocidio degli Armeni: alla ricerca di una verità storica*, lezione tenuta il 24 aprile 2015 presso il liceo Galileo Chini di Lido di Camaiore (Lucca).
- *Sugli Armeni e sul genocidio di cui furono vittime*, conferenza tenuta a Livorno il 23 maggio 2015, all'interno dell'iniziativa, patrocinata dal comune di Livorno, ed intitolata “Livorno delle genti. Armenia: dal genocidio alla rinascita culturale, Livorno, 21-28 maggio 2015”.
- *Eznik de Kolb entre Orient et Occident*, comunicazione presentata al congresso “Interactions religieuses dans l'Arménie ancienne (VIII^e a. av. J.-C. - V^e s. ap. J.-C.)”, Parigi, 26-27 ottobre 2015.
- *L'alterità religiosa in Armenia alla metà del V secolo dopo Cristo: il caso di Eznik di Kolb*, comunicazione presentata al congresso “La costruzione culturale dell'alterità religiosa nel Mediterraneo tardo antico (sec. IV-IX)”, Padova, 25-26 maggio 2016.

POGHOSSIAN Zara, Distinguished Visiting Professor at the University of California, Los Angeles, February 2016.

— “Armenians as the People of God and New Israel in medieval sources”. Conference *And you shall be unto me a Kingdom of Priests, a Holy Nation: Chosen Peoples from the Bible to Daesh*. 20-21 June, 2016, University of Oxford (UK).

— “Espansione del monachesimo cenobita e controllo del territorio: Il caso di Vaspurakan nella seconda metà del IX secolo.” *IX Giornata di Studi Armeni e Caucasicci*, 19 marzo 2015, Università Ca’ Foscari, Venezia.

— “The Mediterranean in Armenian Hagiographic traditions: from Christianization Narratives to Messianic Hopes.” *Ein Meer und seine Heiligen: Die hagiographische Strukturierung des Mittelmeerraums im Mittelalter*, 3-5 March, 2015, Deutsches Historisches Institut Rom, Italy.

— “The Contents and Methodological Considerations on Early Armenian Literary Production.” *Beyond the Fathers: Christian Historiography between the Empires* (4th - 8th Centuries), 24-25 October, 2015, Central European University, Budapest (Hungary).

PONTANI Paola, comunicazione su "I termini armeni per 'natura' tra eredità iranica e influssi greci" nell'ambito della Giornata Internazionale di studio "La terminologia filosofica tra Oriente e Occidente", 4 novembre 2015, Università La Sapienza, Roma.

— seminario su "Il tema physis al di là del mondo greco: il caso delle traduzioni armene", 18 febbraio 2016, Alma Mater Studiorum, Bologna.

SIRINIAN Anna, co-organizzazione a Bologna, insieme a don Riccardo Pane, di un doppio appuntamento per la commemorazione del centenario del genocidio armeno: 1) alle ore 17.00, nella Basilica di san Petronio, Solenne Pontificale festivo in rito armeno, presieduto da S. Ecc. Mons. Boghos Levon Zekiyani con la partecipazione dell’Ordine Mechitarista armeno di Venezia e del Pontificio Collegio armeno in Roma; 2) alle ore 20.45, presso l'Istituto Veritatis Splendor, conferenza “I manoscritti ritrovati” dedicata alla storia emblematica di due antichi manoscritti armeni appartenuti ai Padri Mechitaristi di Trebisonda e salvati dai Cappuccini della Provincia Emiliano-Romagnola. Relatori: Prof.ssa Gabriella Uluhogian e S.E. Mons. Boghos Levon Zekiyani, 14 novembre 2015.

— 28 novembre 2015: Roma, Università Sapienza, Facoltà di Lettere e Filosofia, Dipartimento di Storia Culture Religioni, "I colofoni della tradizione manoscritta armena", Seminario "I colofoni nelle culture manoscritte orientali tardoantiche e altomedievali. Aspetti terminologici, funzionali, testuali" (incontro rivolto ai dottorandi del Dottorato di Filologia e Storia del mondo antico, Sapienza – Università di Roma, e del Dottorato di Scienze del testo letterario e delle fonti storiche, Università di Cassino e del Lazio meridionale).

— 4 dicembre 2015: Bologna, Liceo Laura Bassi, "1915 Armenia. La storia di un popolo: la storia di una famiglia", per la "Giornata della memoria e dell'impegno per i diritti umani"

— 14 marzo 2016: Roma, Università di Roma «Tor Vergata», Dipartimento di Studi letterari, filosofici e di storia dell'arte, seminario dal titolo «I manoscritti armeni: un'introduzione» nell'ambito del corso di «Archeologia del libro manoscritto» (Prof.ssa Maddalena Signorini - Prof. Francesco D'Aiuto)

— Il 6 aprile 2016, a Bologna, nel corso dell'incontro "Armeni: la storia di un popolo, la difesa della memoria" organizzato dal Comune di Bologna (Quartiere San Vitale) presso la Sala Silentium, ha tenuto la relazione "Armenia, una storia plurimillennaria".

TINTI Irene, *Les arméniens et la création d'une tradition écrite: une réponse à la crise*, 1 febbraio 2016, Università di Ginevra, *Journée d'études MESLO-ESTAS*.

— *Remarques sur la traduction des verbes composés grecs dans les versions arméniennes du Timée et des Lois de Platon (livre 6)*, 16 dicembre 2015, Università di Ginevra, Dipartimento MESLO, *Atelier des doctorants et post-doctorants de l'Unité d'arménien*.

— *Introduction à la linguistique de l'arménien ancien*, Semestre primaverile 2016, Università di Ginevra.

ULUHOGIAN Gabriella, conferenza "I manoscritti ritrovati" (con S.E. Mons. B.L. Zekiyani), Bologna, 14 novembre 2015, Istituto Veritatis Splendor.

— partecipazione all'incontro intitolato "Il giardino dei Giusti", Parma, 30 gennaio 2016, Biblioteca Benedettina San Giovanni Evangelista.

III PARTE

Centri Armenistici e Associazioni collegate all'Armenia operanti in Italia

1) Accademia dei Padri Mechitaristi di San Lazzaro degli Armeni: Venezia San Lazzaro, cap. 30100, tel. 041.5260104.

Contiene la maggiore biblioteca armenistica italiana, una tra le più importanti del mondo, ricca di testi originali, manoscritti e stampe. Vi opera la celebre casa editrice.

2) Alma Mater Studiorum – Università di Bologna: Dipartimento di Storia Culture Civiltà, via Zamboni 33, cap. 40126.

L'insegnamento di Lingua e letteratura armena, istituito nel 1973, è stato tenuto da Gabriella Uluhogian fino all'a.a. 2003-2004 e successivamente da Anna Sirinian. Attualmente esso fa parte di due corsi di laurea triennale (Antropologia, religioni, civiltà orientali; Storia) e tre corsi di laurea magistrale (Scienze storiche e orientistiche; Filologia, letteratura e tradizione classica; Antropologia culturale ed etnologia) all'interno della Scuola di Lettere e Beni culturali (<http://www.unibo.it/it/didattica/corsi-di-studio>).

La ricerca, collegata alla didattica, è rivolta principalmente : 1) allo studio della letteratura armena sia nelle sue espressioni originali che nelle traduzioni realizzate anticamente dal greco; 2) ai manoscritti armeni e alle loro caratteristiche materiali e di contenuto; 3) alla storia delle relazioni tra gli Armeni e l'Italia in età medievale e moderna.

Dal 1988 tra l'Università di Bologna e l'Università Statale di Erevan esiste una convenzione per lo scambio di docenti e ricercatori volta a favorire contatti e collaborazioni scientifiche tra le diverse discipline presenti nei due Atenei. E' ugualmente attiva una convenzione con l'Università di Ginevra per lo scambio di studenti (Programma Erasmus+).

I libri armeni, che formano una sezione all'interno della Biblioteca del Dipartimento intitolata a Giorgio Renato Franci, comprendono grammatiche per lo studio della lingua antica e moderna, dizionari, numerosi testi di autori antichi, medievali e moderni, saggi sulla letteratura, storia e cultura armena, cataloghi di manoscritti e un buon numero di periodici («Bazmavep», «Handēs Amsōreay», «Patma-banasirakan Handes», «Telekagir», «Lraber», «Revue des Etudes Arméniennes», «Journal of Armenian Studies», «Armenian Revue»).

3) Università Ca' Foscari Venezia: Ca' Cappello-San Polo 2035, cap. 30125, tel 041.52877220, fax 5241847.

Insegnamento di lingua e letteratura armena, tenuto dal prof. Boghos Levon Zekiyan dall'a.a. 1976/1977 all'a.a. 2011/2012. Aldo Ferrari è ricercatore dal gennaio 2005 e titolare della Cattedra dal 2011.

Attivato inizialmente come insegnamento di «dialetti iranici», allora gratuito, fu riattivato come Lingua e letteratura armena dall'a.a. 1981/82 in seguito alla soppressione degli insegnamenti gratuiti. È divenuto insegnamento quadriennale fondamentale dal 1997 nell'ambito del Corso di Laurea in Lingue e Civiltà Orientali presso la Facoltà di Lingue e Letterature Straniere di Ca' Foscari. Attualmente con la soppressione delle Facoltà, l'insegnamento afferisce al Dipartimento di Studi dell'Asia e dell'Africa Mediterranea. L'insegnamento garantisce i corsi di Lingua e Letteratura Armena e di Storia del Caucaso per tutti gli anni della Laurea triennale, oltre al Lettorato tenuto da Sona Haroutyunian.

Dal 1994 al 2008 è stata in atto una convenzione di scambio di studenti tra Ca' Foscari e l'Università Statale di Erevan. La cattedra ha promosso varie attività armenistiche: il Convegno «L'Armenia tra Oriente ed Occidente» (1978), le giornate di studio «Gli Armeni nella Cultura Italiana» (tra 1982 e 1987), la Mostra del Cinema armeno di Venezia (1983), il Corso Intensivo di Lingua e Cultura armena che si è svolto ininterrottamente ogni agosto a partire dal 1986 fino al 2015 (dal 2016 il Corso si svolge presso il Generale Studium Marcianum di Venezia), il Corso Audiovisivo di lingua armena occidentale *Hayeren khosink*, un progetto di ricerca sui documenti armeni conservati nell'Archivio Segreto del Vaticano (la cui prima fase si è svolta nel 1994). Ha avuto inoltre parte rilevante nell'organizzare un Convegno sulle culture transcaucasiche (1979) ed è stata l'organizzatrice principale del V Simposio Internazionale di Arte Armena. Dal 2007 organizza una Giornata di Studi Armeni e Caucasiche in collaborazione con l'Associazione Padus-Araxes (fino al 2014) e l'ASIAC.

La cattedra dispone di un consistente fondo, inerente soprattutto a storia e letteratura armena, antica e moderna.

4) Università Cattolica del Sacro Cuore: Milano, largo Gemelli 1, cap. 20123, tel. 02.72341.

Dal 1991 al 2003 sede centrale del Dottorato di ricerca in Armenistica, coordinato inizialmente dal prof. Giancarlo Bolognesi ed a partire dall'anno accademico 1999-2000 dal prof. Moreno Morani. Il titolo di dottore di ricerca in armenistica è stato conseguito a partire dal 1995 da Valentina Calzolari, Paola Pontani, Anna Sirinian, Aldo Ferrari, Stefano Torelli e Sara Mancini-Lombardi.

L'Università Cattolica dispone presso la Biblioteca centrale e l'Istituto di Glottologia di un consistente fondo armeno, inerente soprattutto a glottologia, architettura, storia, testi classici in *grabar* e comprendente molte importanti riviste in lingua armena e occidentali.

5) Università Statale di Milano:

Corso di lingua e letteratura armena tenuto dal dott. Baykar Sivazliyan all'interno della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere.

6) Università di Pisa: Dipartimento di Glottologia, Via Santa Maria 6, 56100 Pisa.

Presso la Facoltà di Lettere dell'Università degli Studi di Pisa, era attivo, dall'anno accademico 2002-03, un corso di Filologia armena, destinato a studenti del corso di laurea triennale in Lettere. A partire dal 2003-04 un corso con analoga titolatura era stato anche attivato per gli studenti delle lauree magistrali in Orientalistica ed in Linguistica. Dopo la recente soppressione delle facoltà, questi due corsi (attualmente ciascuno di 36 ore) sono stati mantenuti, afferendo il primo al Dipartimento di "Filologia, letteratura e linguistica", il secondo a quello di "Civiltà e forme del sapere".

Inoltre, cicli di lezioni sull'armeno o su aspetti della lingua e cultura armena sono previsti per il programma di Orientalistica della Scuola di dottorato in Storia, Orientalistica e Storia delle Arti e per quello in Linguistica della Scuola di dottorato in Discipline Umanistiche. Tali corsi e cicli di lezioni sono abitualmente tenuti dal prof. Alessandro Orengo.

Infine, presso le edizioni ETS di Pisa è presente una collana specificamente destinata all'armenologia, i "Quaderni di studi armeni", diretti dal prof. Orengo.

7) Pontificio Istituto Orientale: Roma, piazza Santa Maria Maggiore 7, cap. 00185, tel. 06.4465593

a) Corso di istituzioni ecclesiastiche armena (storia, teologia, spiritualità della Chiesa armena) tenuto dal prof. Boghos Levon Zekiyanyan a partire dal 1988/89.

b) Corso di armeno classico tenuto da Anna Sirinian dal 1997/98 al 1998/99 e da Marco Bais dal 2000/2001, che tiene anche il Corso di Storia della Chiesa Armena dall'a.a. 2011/2012

Dispone di un assai vasto fondo armeno, inerente soprattutto a ecclesiologia, storia e letteratura antica e moderna.

8) Centro di Studi e Documentazione della Cultura Armena: Venezia, Loggia Temanza, Corte Zappa, Dorsoduro 30123, tel. 041.5224225

Fondato a Milano nel 1976, in seguito alle missioni effettuate in Armenia da studiosi milanesi a partire dal 1966. Trasferito a Venezia nel 1991. Vi ha sede la casa editrice Oemme, specializzata in pubblicazioni sull'arte e la cultura armena. Attualmente l'attività del Centro si esplica principalmente in tre direzioni: 1) Architettura e Restauro Monumenti; 2) Musica; 3) Iniziative Culturali, la cui responsabilità è affidata rispettivamente a Gaianè Casnati e Minas Lourian.

Il Centro contiene un buon fondo, prevalentemente di materiali architettonici e artistici.

9) Casa armena/Hay Tun: Milano, piazza Velasca 4, cap. 20122, tel. 02.861675

Dispone di numerosi testi miscelanei, riceve stampa periodica armena, organizza corsi di lingua per adulti e bambini, ospita incontri culturali e ricreativi per la comunità armena, ma aperti anche al pubblico.

10) Unione degli armeni d'Italia: Milano, Piazza Velasca 4. Fondata nel 1915 con il nome di Comitato degli Armeni d'Italia. Nel 1955, con decreto del Presidente della Repubblica Italiana, le viene riconosciuta personalità giuridica e contestualmente assume l'attuale denominazione. Tra i suoi obiettivi ci sono quelli di rappresentare la comunità degli armeni residenti in Italia davanti alle

pubbliche autorità e di porsi come interfaccia nei confronti delle istituzioni armene sia internazionali che dell'Armenia. Ruoli effettivamente svolti più volte nel corso della sua lunga storia soprattutto in concomitanza con le due guerre mondiali e più recentemente in occasione sia del terremoto che ha colpito l'Armenia sia nelle fasi di avvio di una presenza diplomatica in Italia da parte della nascente Repubblica d'Armenia.

11) Pontificio Collegio Levonian: Roma, tel. 06.4884654 e 4824883, fax 06.4870830.

Fondato nel 1883 per l'istruzione di giovani armeni. Sede della biblioteca del card. Gregorio Agagianian.

12) Casa di Cristallo-Padova: via Altinate 114, cap. 35100, tel. 049.876.05.66, fax 049.87.54.159
Sotto la guida della prof. Antonia Arslan organizza numerose attività armenistiche. Nel 1997 si è fatta promotrice con le edizioni DBS del libro *Generazioni nell'ombra di un genocidio*.

13) Associazione Bergamo-Spitak:

È un'associazione di volontariato, fondata per soccorrere le vittime del terremoto del 1988.

14) Associazione Italiarmenia: sede legale presso la Casa di Cristallo di Padova.

Fondatori Paola Mildonian, Mario Nordio, Boghos Levon Zekiyian, Suren Gregorio Zovighian. Costituita nel 1990. Si propone di diffondere l'interesse verso l'Armenia all'interno dell'opinione pubblica italiana. Tra i soci Luigi Malerba, fu Sergio Quinzio, Margherita Asso. Primo presidente: Mario Nordio. Fino al 2011 presidente è stato Vartan Giacomelli, mentre dal 2012 è stato eletto Aram Giacomelli. Partecipa all'organizzazione della Giornata dei Giusti, celebrata ogni anno nel mese di ottobre, dal Comune di Padova, oltre che alla Cerimonia di Commemorazione del Genocidio Armeno, celebrata il 24 aprile di ogni anno nella sede centrale del Municipio di Padova.

15) Associazione Padus-Araxes: Venezia, San Polo 2035, cap. 30125, tel. 041.5207737, sito web: www.padus-araxes.com; una pagina facebook in inglese: <https://www.facebook.com/VeniceArmenianProgram> e una pagina facebook in armeno: <https://www.facebook.com/groups/1629270710718459/>.

Costituitasi a Venezia nel 1987, ha avuto sede presso il Dipartimento di Studi dell'Asia e dell'Africa mediterranea, già Dipartimento di Studi Eurasiatici, dell'Università Ca' Foscari – Venezia fino al 2015. Dal 2016 ha sede legale presso il Centro di Studi e Documentazione della Cultura Armena nella Loggia del Temanza in Corte Zappa 1602, Dorsoduro, Venezia. Suoi fini sono la conservazione e la diffusione del patrimonio linguistico e culturale armeno. Tra le iniziative promosse ricordiamo i Corsi intensivi di Lingua e Cultura Armena che, a partire dal 1986 e fino al 2015, si sono tenuti con regolarità annuale presso l'Università Ca' Foscari Venezia (Università degli Studi di Venezia fino agli ultimi anni Novanta) sotto l'egida del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea (già Dipartimento di Studi Eurasiatici), in collaborazione con il Centro Linguistico Interfacoltà del medesimo Ateneo (fino al 2008) e l'E.S.U. di Venezia, e l'audiovisivo di Lingua armena occidentale *Hayeren khosink* realizzato nel 1991. Dal 2016 il Corso si tiene presso le strutture del Generale Studium Marcianum di Venezia, in collaborazione con il Patriarcato di Venezia. All'interno dell'Associazione è nata nel 1995 una sezione scientifica rivolta allo sviluppo dell'armenistica in Italia, che promuove seminari annuali di studi armenistici e si occupa della redazione della «Rassegna degli Armenisti Italiani», disponibile sia in cartaceo che on-line.

16) Associazione Zatik:

Esiste dal 1997. Diretta da Gabriella Falconi, si occupa prevalentemente del riconoscimento giuridico del genocidio armeno e dispone di un sito molto vivace: www.zatik.com

17) La voce Armena – Periodico della comunità armena d'Italia: rivista elettronica reperibile sulla pagina web www.voce-armena.com. Si compone di due parti: la prima contiene dossier informativi sul mondo armeno, la seconda gli aggiornamenti. Del comitato di redazione fanno parte Gregorio Zovighian, Haroutiun Keucheyan e Vahan Shahbaziantz.

18) Consiglio per la Comunità armena di Roma: Salita di San Nicola da Tolentino 17 – 00187 Roma.

Costituito nel 1999. Coordina le attività della comunità romana avendo come obiettivo il mantenere, diffondere e rafforzare lo spirito e l'identità armena tramite attività culturali, sociali e religiose. Dispone di un sito internet www.comunitaarmena.it divenuto negli anni punto di riferimento istituzionale degli armeni in Italia e non solo. Il Consiglio tramite il sito edita il quindicinale «Akhtamar on line», periodico che vuole promuovere l'armenità attraverso il confronto intellettuale e l'informazione.

19) Centro Studi «Hrand Nazariantz».

C/o Carlo Coppola, via Dante n. 395, 70123 Bari. Segreteria: Carlo Coppola, Presidente: Prof. Cosma Cafueru (<https://www.facebook.com/hrand.nazariantz>).

20) Associazione della Comunità Armena di Roma e del Lazio è un'associazione culturale fondata a Roma nel 2002 il cui attuale Presidente è la dott.ssa Yeghis Keheyán. L'associazione organizza conferenze, mostre, rassegne cinematografiche, concerti, giornate armene. Il sito dell'associazione contiene notizie sulla storia, sul cinema e sulla storia della diaspora, sull'attualità armena, degli eventi armeni a Roma e nel mondo ed organizza corsi di lingua armena. Sito: www.assoarmeni-romalazio.blogspot.com

TABELLA DI TRASCRIZIONE PADUS-ARAXES

Ա	u	a	
Բ	բ	b	
Գ	գ	g	sempre dura = gamba
Դ	դ	d	
Ե	ե	e	in armeno moderno si pronuncia <i>ye</i> ad inizio parola
Զ	զ	z	sempre dolce = rosa
Է	է	ē	anticamente chiusa e lunga, oggi no e si distingue da <i>ti</i> ad inizio di parola
Ը	ը	ē	e molto stretta, quasi <i>la e</i> muta francese o <i>la e</i> inglese di <i>the</i>
Թ	թ	th	
Ճ	ճ	j	j francese
Ի	ի	i	
Լ	լ	l	
Խ	խ	ch	ch tedesca = <i>Buch</i>
Օ	օ	dz	z italiana sorda = <i>grazie</i>
Կ	կ	k	
Հ	հ	h	
Ձ	ձ	tz	z italiana sonora = <i>zaino</i>
Ղ	ղ	gh	gutturale sonora, quasi r moscia francese
Ճ	ճ	dch/tch	c italiana = <i>cena</i>
Մ	մ	m	
Յ	յ	y	
Ն	ն	n	
Շ	շ	sh	sc italiana = <i>scena</i>
Ո	ո	o	in armeno moderno all'inizio = <i>vo</i>
Չ	չ	tch	
Պ	պ	p	
Ջ	ջ	dj	g italiana dolce = <i>gemma</i>
Բ	բ	f	r italiana forte
Ս	ս	s	
Վ	վ	v	
Տ	տ	t	
Ր	ր	r	
Յ	յ	ts	z italiana sorda aspirata
Ի	ի	w	v tra vocali e in posizione finale
Փ	փ	ph	
Զ	զ	kh	
Օ	օ	ō	sostituisce l'antico dittongo <i>-aw</i>
Ֆ	ֆ	f	
ԵԱ	ԵԱ	ea	in armeno moderno = <i>ia</i>
ԻԻ	ԻԻ	iw	yu, n posizione finale = <i>iv</i>
ՈԻ	ՈԻ	u/ow/ou	u, prima di vocale = <i>w</i>

INDICE

I PARTE: Articoli

- MARIA ADELAIDE LALA COMNENO, Architettura armena, perché? Qualche considerazione asistemica p. 5
- LORIS DINA NOCETTI, Le citazioni bibliche nella *Պատմութիւն Հայոց (Storia degli Armeni)* di Phawstos Buzand: una prima ricognizione p. 9
- MARIA CRISTINA RATTIGHIERI, Presenza armena nella Città vecchia di Gerusalemme: testimonianze, descrizioni e impressioni di viaggiatrici italiane fra 1850-1935 p. 27
- KHACHIK HARUTYUNYAN , L'attività del copista Mikhayēl di Thochath (Tokat), 1606-1658 p. 39
- CESARE SANTUS, La comunità armena di Costantinopoli all'inizio del XVIII secolo: scontri e tentativi di accordi interconfessionali (XVIII sec.) p. 51

II PARTE: Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2015-autunno 2016)

- Pubblicazioni armenistiche di studiosi italiani o attivi in Italia p. 61
- Interventi e attività scientifica dei singoli studiosi e soci dell'Associazione p. 64

III PARTE: Centri armenistici e associazioni collegate all'Armenia operanti in Italia p. 69

- Sistema di trascrizione dell'Associazione Padus-Araxes** p. 75