

**A FRAGMENT OF A CLASSICAL ARMENIAN VERSION
OF JOHN OF DAMASCUS' *DIALECTICA*
Revised Critical Edition¹**

Mauro Zonta – Benedetta Contin

Introduction

The composite Armenian manuscript of Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 178, which goes back to 1200-1300 ca., includes more or less complete texts of various philosophical works. The first list of its contents was included by Giovanni Bertolani and Luigi De Marchi in their inventory of the manuscripts of that library, which appeared in 1894.² These scholars signaled that folios 110 ff. of the Aldini manuscript report a fragment of an anonymous commentary on Aristotle's *Categories*, which had not yet been published. A similar, albeit more precise, statement is found in the very recent catalogue of Armenian manuscripts in many Italian libraries, which has been published by Gabriella Uluhogian in 2010.³ As pointed out by Uluhogian, folios 110r-114r of the manuscript report the still unpublished text of that work; they include some chapters about 'quality and qualification', 'doing and being affected', 'posture', 'where', 'when', 'having', 'contrary'. According to Uluhogian, this section of the manuscript, in *bolorgir* script, was copied in an unknown place in the 12th-13th centuries. There is still no apparent edition of this philosophical fragment, nor – as I will try to show further on – there is any correspondence to any other Armenian commentaries on Aristotle's *Categories*. I have prepared a provisional, semi-critical edition of it in 2013, including a short introduction, a photographic reproduction of each folio and a first tentative English translation.⁴ Unfortunately, I had no possibility to revise the drafts of that article, which includes some evident errors. Therefore, I tried to re-examine the Armenian text, in order to arrive to a critical edition (or a better semi-critical one at least) of it.

¹ Mauro Zonta (University of Rome "La Sapienza") has prepared a first tentative edition of the text, has written part 1 (Introduction) and part 3 (Commentary), and has organized the general structure of the article; Benedetta Contin (University of Venice "Ca' Foscari") has re-examined and carefully corrected the first edition of the text in many points, so being responsible for part 2 (Edition). Many thanks to M.R. Mgr. prof. Boghos Levon Zekhiyan, who suggested to publish this article; to the Biblioteca Mechitarista di San Lazzaro degli Armeni in Venice, particularly to the Abbot General, H.G. Elia Kilaghbyan, for kindly transmitting the photographic reproductions of parts of two manuscripts, as found in this library; to the Biblioteca Universitaria in Pavia, for having allowed the reproduction of this manuscript ; to my son Adriano, for photographically reproducing the published folios of it.

² See Luigi De Marchi – Giovanni Bertolani, *Inventario dei manoscritti della R. Biblioteca Universitaria di Pavia*, vol. I, U. Hoepli, Milano, 1894, pp. 96-99, on p. 98: "Frammento di un commento anonimo alle categorie di Aristotile, in armeno; molto probabilmente tradotto dal greco. Inedito".

³ See Gabriella Uluhogian, *Catalogo dei manoscritti armeni delle biblioteche d'Italia*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 2010 (Indici e cataloghi delle biblioteche italiane, Nuova serie, XX), pp. 248-252, on p. 250: "Testo filosofico non identificato: commento alle *Categorie* di Aristotele?"

⁴ See Mauro Zonta, 'An Unpublished Fragment of a Medieval Commentary on Aristotle's *Categories* (Pavia, Biblioteca Universitaria, Aldini 178, folios 110r-114v)', *Bazmavep* 170 (2013), pp. 94-120.

In the meantime, in 2014, Gohar Muradyan published a semi-critical edition of the same text in the volume *Դասիթ Անյաւթ*.⁵ Muradyan did not propose a critical edition of it, and she did not translate it into a modern languages; however, in another place she first noted that the passage is a fragment of a Classical Armenian version of John of Damascus' *Dialectica*.⁶

The following edition of the Aldini manuscript is published here below by Benedetta Contin, who has totally revised and completed my tentative re-examination of the text in many points. Finally, I have written a short commentary about how John of Damascus' source were more or less employed by its anonymous Armenian translator. I hope that this revised edition, albeit limited to a little fragment of the whole text, can be useful for a further identification of when, where and by whom this text was written, as well as for a possible comparison to some other philosophical texts in Armenian literature⁷ or elsewhere.

In introducing the below edition and tentative translation, some other observations about the contents of this fragment can be done. First of all, there are some commentaries on the *Categories* in Classical and Medieval Armenian literature which were written before the end of the 13th century: the anonymous commentary and David the Invincible's one (both of which go back to the 5th century);⁸ a shorter commentary and a longer one by Vahram Rabbuni, who wrote them before 1300 ca., possibly between 1270 and 1289.⁹ I have also compared the contents of this fragment to that of an unpublished Armenian summary of Aristotle's *Categories*: that by Vardan Arewelc'i (1200 ca.-1271).¹⁰ Not only the general contents of these two works, but also some particular

⁵ On pp. 740-744 of vol. 20 of the series *Մատենադարանի հայոց* (2014).

⁶ See Muradyan's e-mail of May, 30th, 2015.

⁷ For the most recent list of such literature, and about the Armenian tradition of Aristotle's *Categories*, see Valentina Calzolari, 'David et la tradition arménienne', in Valentina Calzolari – Jonathan Barnes (eds.), *L'oeuvre de David l'Invincible et la transmission de la pensée grecque dans la tradition arménienne et syriaque. Commentaria in Aristotelem Armeniaca – Davidis Opera, Vol. 1*, 'Philosophia antiqua' 116, Brill, Leiden – Boston, 2009, pp. 15-36, on pp. 34-35 and notes.

⁸ Both of them were published in their Armenian texts: see a list of their edition in Constantine Zuckerman, 'A Repertory of Published Armenian Translations of Classical Texts', revised by Michael E. Stone, appendix by Abraham Terian, in Giancarlo Bolognesi (ed.), *Autori classici in lingue del Vicino e Medio Oriente*, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, Roma, 2001, pp. 415-448, on pp. 427-428 and 431-433. David's Armenian version, as found in the still extant unique manuscript (MS Erevan, Matenadaran, n. 1930), is incomplete: it corresponds to pages 108, line 2 – 200, line 8, of the Greek text, and omits a number of passages of it: see Manea Erna Shirinian, 'The Armenian Version of David the Invincible's *Commentary on Aristotle's Categories*', in Calzolari-Barnes, *David l'Invincible*, pp. 89-102. The complete Greek text of David's work was published in Adolfus Busse (ed.), *Eliae in Porphyrii Isagogen et Aristotelis *Categories* commentaria*, 'Commentaria in Aristotelem Graeca' XVIII/1, G. Reimer, Berlin, 1900, pp. 105-255.

⁹ Both of Rabbuni's commentaries were published in Գ. Ն. Գրիգորյան (ed.), *Վահրամ Բաբունի, Լուծմունք Ստորոգութեանցն Արիստոտելի, Հայկական ՄՍՀ Գիտությունների Ակադեմիայի Հրատարակություն, Երևան, 1967*, together with a Russian translation in front of the Armenian text. Apparently, Rabbuni wrote another third commentary to the *Categories*, which is still unpublished: see the untitled article by the Board of Directors of the Matenadaran, in the journal *Բանբեր Մատենադարանի*, 3 (1956), pp. 389-457, on p. 402. Just like the anonymous one as found in the Aldini manuscript, both of these published Rabbuni's commentaries are in reality supercommentaries of an Armenian commentary on the *Categories*.

¹⁰ This text is preserved, among others, in the MS San Lazzaro, Biblioteca Mechitarista, n. 34 (= 1361), folios 167r-185r, copied in an unknown place in 1278; for a very detailed codicological and paleographical description of the manuscript, see Սահակ Ճեմճեմեան (ed.), *Մայր ցուցակ Հայերէն ձեռագրաց մատենադարանին Մխիթարեանց ի Վենետիկ. Հատոր Է, Վենետիկ, Ս. Ղազար, 1996*, cc. 695-698.

aspects of their approach to the Aristotelian text are different. For example, Arewelc'i's work examines the categories of 'where', 'when', 'posture', 'having' (ուրն, երբն, կալն, ունելն) as a whole, in a very short way,¹¹ while the text as found in the Aldini manuscript devotes a more or less extensive chapter to each one of them – as it is found in John of Damascus' source too. The treatment of other two categories, 'doing' and 'being affected' (սոնել, կրել), which is the object of a chapter of this work, is apparently missing in Arewelc'i's summary. A comparison with those published works shows that they have no apparent correspondence with the contents of this fragment. Those works include the text of the *Category* as divided into *lemmata*, and each *lemma* is followed by a commentary; furthermore, this commentary is sometimes divided into *hypolemmata*, which are object of a supercommentary. On the contrary, this fragment by John of Damascus seems to be a wider reworking of the contents of Aristotle's work: it seems to include a series of short glosses on some points of the *Categories*, or, even better, on some particular points of this Patristic work.

Second, this section of the Aldini manuscript shows a *ductus* which is very similar to those of other two manuscripts: Erevan, Matenadaran, n. 3906 and n. 7700.¹² Both manuscripts were copied in Sis, the capital of the Principality (then, Kingdom) of Cilicia; the former is dated on 1169-70, the latter is dated on 1237. Moreover, it should be pointed out that, in this section of the Aldini manuscript, the letter *ho* is written in two different forms: շ and հ. These two different forms are found in the latter manuscript, but not in the former one. This might suggest that the manuscript was copied in Sis in the first half of the 13th century.

Third, it should be noted that the manuscript is evidently not an archetype of the text, rather a copy of it, as shown by a number of apparent mistakes that Benedetta Contin has pointed out in her notes to the edition of the Armenian text. Therefore, the original text might have been written before 1200.

It should be pointed out that this fragment includes, in various passages, references to questions of some theological relevance, some of which are apparently not found in the original Greek text of John of Damascus' *Dialectica*. For example, the passage which comments on the Aristotelian category of 'having' seems to include a short excursus about the Holy Eucharist; the one about the category of 'doing and being affected' seems to include a reference to the 'miracle worker' as somebody who is not a direct healer, but a mediator between man and God.¹³ These passages suggest that the author was well-trained in Christian theology. Furthermore, in the former passage he seems to hint at a particular aspect of Eucharist: the fact that it becomes the Body and the Blood of Jesus Christ not at the *Epiklesis* of the Host (the author states: "You [i.e. the reader] are not under that 'having' [i.e. Christ's Body] which I elevated"), but before it, during the *Anamnesis*, when the priest pronounces the Evangelic passages: "This is My body", "This is My blood". This question was among those which were debated in the Armenian Church in the second half of the 12th century, and is still a point of difference between Armenian Catholics and Armenian

¹¹ See MS San Lazzaro, Biblioteca Mechitarista, n. 34, folios 182r-183r.

¹² About the *ductus* of these two manuscripts, and where and when they were copied, see Michael E. Stone – Dickran Kouymjian – Henning Lehmann, *Album of Armenian Paleography*, Aarhus University Press, Aarhus, 2002, on pp. 196-197 and 258-259 (for a paleographical study of both of them); see also p. 87, n. 1.16.2.1., and p. 518, n. 71, about the two different graphical representations of the letter *ho* in the latter manuscript.

¹³ See here below, MS Aldini 178, folio 112v, lines 1-8, and folios 113r, line 26 – 113v, line 9).

Gregorians.¹⁴ So, it seems that the author of this passage intended to show his adherence to the Catholic position about this sacrament.

The text begins abruptly, on folio 110r, l. 1 of the Aldini manuscript (corresponding to § 51 [34], p. 118, line 33, of Kotter's edition of John of Damascus' *Dialectica*),¹⁵ and it ends, also abruptly, on folio 114r, l. 23 (§ 58 [41], p. 126, line 38). The contents of these folios are examined in more detail in the short commentary on the text, at the end of this article.

The editorial criteria of the Armenian text applied here are the following. The edited text basically reproduces what is found in the Aldini manuscript: therefore, it follows the division of that text into pages. However, the structure of the edition tries to meet the need of common readers, by reproducing most of the modern punctuation marks. Moreover, in many points the text of the manuscript seems to be corrupt, or it includes some material damages which cannot be easily adjusted. I and, in a more deeper way, Benedetta Contin have corrected many of these points in the edited text, and in most cases (if the correction is not limited to one single letter) we have moved the corrupted words, as they are found in the manuscript (here mentioned as Պ), into the notes at the bottom of each page. On the contrary, when there are material damages in the manuscript and their contents cannot be repaired, we have left a trace of them inside the text, as follows: (...). The length of these traces is approximately congruent with that of the letters which are faded out or ripened in the manuscript. Finally, it should be pointed out that letters Է, Է and ԷԼ are apparently often confused; we have tried to put them according to a tentative order. The title of each chapter is found, in the manuscript, in red color; we have edited it in bigger normal types.

¹⁴ About this point, see Ioannes Michael Hanssens S.I., *Institutiones liturgicae de ritibus orientalibus. Tomus II. De missa rituum orientalium. Pars prima*, Apud aedes Pontificiae Universitatis Gregorianaе, Romae 1930, p. 387, n. 622.

¹⁵ See Bonifatius Kotter O.S.B., *Die Schriften des Johannes von Damaskos : I.: Institutio elementaris, Capita philosophica, (Dialectica)*, De Gruyten, Berlin 1969.

/110a/ ոչ ունի Հայր, զի արդ իցէ որ (.....) ասեմք (.....) վախճանելոյն: Ոչ ի սպառ ասեմք այլ ըստ տկարութեան: Ջի յոչ¹⁶ կորնչիլ Հաւրն, եւ եւ ոչ որոշին վա[սն] անմահ լինելո[յ] հոգւոյն:

Հարկ է գիտել եթէ իւրաքանչիւր ի /5/ ստորագութեանց սեռական սեռ իցէ, եւ ունի սեռս եւ տեսակս (.....), եւ բաժանմունք սեռից եւ կացումս տեսակաց տարբերութեանց: Եւ յատական տեսակ եւ անհատ, եւ եւ ոչ բաղկացան . տարբերութիւնք ասին էականք:

Բայց միայն էութեանն պարտ է իսկ իմանալ, թէեւ այս իսկ /10/ էութիւնս, որպէս սեռ եւ տենչումն ունին ի միմեանց: Յայսմ է որ առ ինչ ածի, քանզի սեռ տեսակաց իցէ սեռ: Եւ տեսակ սեռից իցեն յատուկ: Եւ որոց առ ինչ իցեն, եւ առ ինչ եւս առ անդրադարձին, են ասացեալք: Այլ ըստ յանկարծական¹⁷ բնութեան, եթէ բնականագոյն /15/ է իբր հայր որդոյ, իսկ եթէ ոչ բնականագոյն, իբր (.....): Ար<ու>եստական որպէս աշակերտ եւ վարդապետ: Եթէ հաճոյական իբր սիրելի եւ [թ]շնամի: (.....)կնակ է կէսն որ ոչ բնական: պիտանանան եւ յայլ ինչ ստորագութիւնս¹⁸ ածել, /20/ որոյ եւ առանձինն տեսանելի, եւ ապա տենչումս որ ունել առ միւսն, յորոց առ ինչ, զի պարտ է յառաջագոյն լինել յանտենչութեան, եւ ապա տեսանել յինքեան զտենչումս:

Յաղագս որակի եւ որակութեան

Որակութիւն իցէ առանձին եւ որ առ այլս ան[ու]անին: /25/

Դարձեալ որակաթիւն է առանձին գերադրական զորս ոչ ունելն իւր ասէ, զի ի հանճար /110բ/ (.....)ճար(.....)ի զհանճարն : Եւ ջերմ ասի որ հաղորդի ջերմութենէ: Հարկ է իմանալ թէ որակն բոլորագոյն ինչ իցէ քան զորակութիւնն զի որակն նշանակէ զորակութիւն : Եւ զմերձակայն նորին, այսինքն զջերմութիւնն: Եւ զջերմ որ ունի զջերմութիւնն: Ջի /5/ որակք են որք ունին զորակութիւնսն, իբր ունելով ջերմութիւն, ջերմք ասին: Իսկ ջերմայինքն որակք են: Եւ ջերմութիւն որակութիւն[ք] ասի: Բազում անգամ է այս որակութիւնս որակ: Նոյնպէս է ի քանեացն, եւ ի քանակութիւնն :

Իսկ որակութիւնն շնչաւորացն գոլով մարմնականք. որպէս ի վերայ արհեստի եւ առաքինութեան, /10/ հիւանդութիւնք եւ առողջութիւնք: Եւ ասին արտաքինք եւ ստորադիրք: Իսկ շնչաւորքն որպէս ի վաւերութենէ¹⁹ ցամաքեալ, կերպարան, ձեւ, զարութիւն եւ անզարութիւն: Այսոքիկ, կէս իցեն զարութիւնք, իսկ կէսք ներգործութիւնք: Կամ խորութեամբ որոշեմք, որպէս ջերմ ի ձեռն բոլորի հրոյ : Եւ սպիտակն ի ձեռն բոլոր կաթին եւ ձեան: Է առնէ ախտ /15/ եւ ախտական որակութիւն: Եւ ի բազումս առնեն ձեւ եւ կերպարան: Իցեն իսկ որակութեան տեսակք չորս: [Յորմէ] տրամադրութիւն եւ տկարութիւն: Կիրք եւ կրական կերպ (.....) ձեւ եւ կերպ տարբերի:

¹⁶ Պ. իյոչ:

¹⁷ Պ. յանկարծակալ:

¹⁸ Պ. ստորագոնութիւնս:

¹⁹ Պ. վաւերութենէ:

Իսկ արտաքոյ տրամադրութեանն յարտաքին դժուարափոխարկելի է եւ ժամանակագոյն: Իբր (.....) /20/ դիւրաւ փոխարկելի ի խելաց յանխելութիւն: Նոյնպէս եւ արհեստն, յորժամ զգուշագոյն ոք զհտենայ: Եւ դժուարին փոխարկելի նմա զհտութեան, յորմէ իցէ եւ արհութիւն: Եւ ողջախոհութիւնն եւ արդարութիւնն նապէս: Իսկ տրամադրութիւնք են դիւրաշարժելիքն: Եւ վաղվաղակի փոխարկին: Ջիա՞րդ. ջերմ ի ցամաք, ի հիւանդութիւն առողջութիւն /25/ եւ որ այսպիսիք: Քանզի սոքաւք յարակայի մարդն: Բայց վաղվաղակի ի ջերմանոյն ցուրտ լինելով եւ ի հիւանդութենէն են առողջ: Եւ սոքա են այսպիսիք, իբր ցաւք եւ առողջութիւն: Եւ որ սոցին նման իցեն: Միանունք եւ դժուարափոխելիք, յորմէ /111ա/ իցեն բոլորագոյն: Իսկ տրամադրութիւնք (...) տրամադրութիւն ասին որովք կա(...) քաւ (...) մարդն: Այլ դժուարափոխելի տրամադրութիւնն յորմէ ասի իսկ եւ բացարկելի տրամադրութիւն միայն:

Երկրորդ տեսակ որակութեան /5/ զարութիւն եւ սկարութիւն: Որք ոչ իցեն ներգործութիւնք, բայց ունին ի վերայ զյաջողութիւնն, որպէս ասացաք, մանուկն զարութիւն երաժշտական: Ջի թէպէտ եւ ոչ ներգործութիւն երաժշտական, այլ ունի ի վերայ զյաջողութիւնն առ ի յընդունել զերաժշտականն²⁰: Իսկ անասնանմանն որ ոչ ունի ներգործութիւն /10/ ունել զերաժշտականն, եւ ոչ է կարող ընդունել զնա, եւ խստասիրտն: Իսկ զարութիւն ունի որ ոչ կանուխ հասանի:

Երրորդ տեսակ կրական որակութիւն եւ կիրք, իբր ջերմութիւն, ցրտութիւն, սպիտակութիւն, սեւութիւն եւ որ այսպիսիք: Քանզի կիրքն դիւրաթողի է իբր տրամադրութիւն, որպէս ոք վասն ամալոյ /15/ կարմրագունի կամ վասն ահի դեղնի: Իսկ կրական որակութիւնն դժուարաշարժ եւ դժուարափոխելի²¹ է: Եւ կրական որակութեանցն կէսք ի կրից ոչ եղանին, այս ինքն ոչ յայլուստ, այլ ըստ էութեանն են, որպէս հրոյ ջերմութիւն, եւ մեղեր²² քաղցրութիւն. զի ոչ հրոյ ընդդիմանայ ջերմութիւնն, եւ ոչ մեղեր քաղցրութիւնն: Եւ ոչ /20/ յառաջագոյն, ոչ գոյին այսոքիկ, եւ յետոյ ընկալան զջերմութիւն եւ զքաղցրութիւն: Նոյնպէս եւ գնոյն կիրս կրել ըստ մերում զգայարանի: Քանզի հուրն ջերմ է եւ ջերմացուցանէ զմեզ: Եւ մեղրն քաղցր է եւ քաղցրացուցանէ զմեզ: Իսկ ոմանք ի յումեքէ կրից խառնակութենէ եղանին եւ որականան որպէս յորժամ կիրք /25/ ըստ մերում զգայութեանս: Այլ ոչ գնոյն կիրք, եւ գնոյն որակութիւնք գոր ունին որ են գոյնք: Քանզի սպիտակն յորմէ կրից եւ խառնակութենէ լինի, կիրք լինին ի ձեռն տեսչութեանն այս /111բ/ կզգ(...)բտ(.....) է զպարզութիւն եւ զլուսաւորութիւն: Ջի ոչ եթէ զմեզ սպիտակացուցանէ թէ արդէք կրականն, ոչ իցէ ստացական: Կամ յամենայն տեսակս իցէ գոյացեալ, որպէս ջերմ բոլոր հրոյ է, թէպէտ ոչ յամենայնի, իբր սեւութիւն /5/ եթոպացւոյ, զի ոչ ամենայն մարդիկ սեւաւք: Այս ամենայն ոչ միայն յաղագս մարմնոյ տեսաւորի, այլեւ յաղագս հոգւոյ:

²⁰ Պ. բաժեշտականն :

²¹ Պ. դժն(...)ոխելի :

²² Պ. մեղու<եր> :

Չորրորդ որակություն՝ ձեռք է կերպ: Արդ ձեռն, ի շնչաւորս եւ յանշունչս տարբերի: Իսկ կերպն ի շնչաւորս միայն: Իսկ եթէ ասի յանշունչս կերպ կամ կերպարան, ոչ իսկապէս, այլ ըստ /10/ շնորհի ասի: Բոլոր[.]ագոյն իցէ ձեռն, զի եւ կերպարանն ձեռն կոչի՝ ուղղորդ է թեր: Այս ինքն թիրութիւնք որակութեանն իցեն:

Պարտ է իսկ գիտել, եթէ որակք ի յաւելքն իցեն մակադրեալք որք ի յորակութեանց ասին: Որպէս ի ջերմութենէ ջերմ իցեն: Իսկ է հոմանունք, որպէս /15/ երաժշտական²³ կամ արհեստ: Եւ երաժշտական անուն կնոջ որ ունի զերաժշտական²⁴ արհեստ: Նաեւ քարձն որպէս այլ անուն ասի: Որպէս յառաքինութենէ արագ, զի առաքինի արագ ասի:

Իսկ պարտ է գիտել եթէ կիրքն պարտելիք են: Քո(.)թի(.)ե(.) ակն ցանկալի ասի: Եւ յար ածի յորակութենէն իբր սպիտակացեալ /20/ հանդերձ ասի սպիտակ: Եւ այժմու կրիլն յար ածի ի կրեալ ստորոգութիւն: Որպէս թէ ո՛չ էր սպիտակացեալ, բայց այժմ սպիտակացաւ:

Հարկ է իսկ գիտել, եթէ էութեան որակություն ընդ էութեամբ յարաձգին, զի մասունքն նորա են որ բաժանեն զնա: Եւ ի սահմանէ տեսակացն նորին /25/ առնուցուն, յորմէ ստորոգութիւն բոլորին ընդ նովիմբ, եւ մասանց նորին երեւեցուցանեն զծանրն եւ զթեթեւն, թէպէտ է կշռովք տեսաւորի. որպէս ի վերայ կշռոց եւ յարաձի ի քանակաց կամ էութեամբ իբր ի տարերց: Այսինքն, /112ա/ հրոյ եւ հողոյ եւ վերագային թա[ն]ձր (.....)ի փ(.....) քանզի էութիւն ի տարերց գոյանայ եւ յէութենէ իբր ներկ ի հանդերձի: Եւ յարաձգին ի կայուն ստորոգութենէ, քանզի դրութիւնք են երեք եւ տեսակք են որակութեանն, այսինքն հետեւողութիւնք:

/5/ Նախ առաջին ներհակութիւնք առ յընդունելութիւն, զի ջերմ հակառակ է ցրտոյն եւ սպիտակն՝ սեւին: Երկրորդ, կակուղն եւ խոշորն: Վասն զի աստ ներհակութեան իցեն, եւ կակղոյն եւ խոշորին գտանելոյ: Իսկ սեւան է ստիպումն եւ նուազ որոշունքն մարթի: Իսկ ասել զտեսակն կակուղ, եւ զսպիտակն եւ զխոշորն, ցուրտ: /10/ Իսկ, երրորդ հետեւութիւն եւ յատկութիւն որակի նմանն եւ աննմանն: Հարկ է իսկ գիտել, եթէ տեսակն ոչ ունի ներհակ եւ պարտ է իմանալ եթէ ամենայն մեկուսական յայտնական ասի: Այլեւ մեկուսիք իցեն որք յայտնաբար ասացան, իբր կոյր եւ խուլ: Եւ դարձեալ ոչ եթէ ամենայն տեսակ յայտնագոյն անուանի²⁵: Այլ եւ այլ /15/ ցուցանելով իբր անտաժանելի տեսակացն ոչ ծածկաբար, այլ յայտնաբար անուանեալ: Քանզի ստորագրութիւնն բնական ասի իբր բարի է , իսկ ուրանալն վճիռ եթէ ոչ է բարի: Զի յորժամ ասեմք անաւրէն, զյառաջ ուրացութիւնն շանակէ իբր թէ ոչ:

Իսկ որ ասի այս ինչ սպիտակ, հաւասար է այլոյ ինչ սպիտակի: Ոչ /20/ ըստ որակութեան ասի հաւասար լինել, այլ ըստ քանակի: Եւ Գոլն ըստ յայտնութեանս այսմիկ իցէ, այն յայտնութիւն որպէս եւ ի քանակի գնոյնն եւ զաննմանն տեսանել ոչ ըստ քանակի, այլ ըստ որակութեան:

²³ Պ. երաժշտական :

²⁴ Պ. զերաժշտական :

²⁵ Պ. անուանի :

Յաղագս առնելոյ եւ կրելոյ

Հարկ է գիտել, եթէ առնելն եւ կրելն, այսինքն որակական /25/ զարութիւն եւ կրական ընդ որակութեամբ են : Իսկ առնելն եւ կրելն էութիւն իմա է ներգործականի եւ կրականի: Առնելն այն է որ յինքեան ունի զպատճառ ներգործութեանն : Իսկ կրելն որ /112բ/ (...))լ(.)ւո(.....) կրիցն: Որպէս²⁶ հրաշագործաւոյն եւ հրաշագործեալն: Քանզի հրաշագործաւոյն յինքեան ունի զպատճառս ներգործութեանն, իսկ հրաշագործեալն ի հրաշագործողէն զսկիզբն հրաշակերտութեանն եւ /5/ յինքեան զյատկութիւն կրիցն: Հրաշագործող աստ զարհեստաւորն²⁷ ասեմք, իբր զծնաւոյ հրաշագործելով զնիւթն որ ենթակայ արհեստին: Որպէս փայտ զի նա ինքն ենթակայ է արհեստաւորին:

Իսկ առնելոյն եւ կրելոյն կէսք պարզ ասին, առնել՝ որպէս յորակութեան արհեստից: Իբր բովք /10/ պղնձագործի եւ որ այսպիսիք Որք եւ յետ դադարելոյ զարարն ժայ արարեալն: Ջի շինողն, յորժամ դադարէ ի շինելոյն, ժայ շինուածն²⁸: Իսկ որ ասի պրատկ յորում ոչ ժայ պրատկն, յորժամ դադարէ որ պրատեն²⁹: Ջի յորժամ դադարէ փողահարն, ոչ ժայ, այլ կորնչի փողահարութիւնն: Իսկ որ ասի տեսանել /15/ որպէս աստեղագիտել, երկրաչափել, իմանալ, եւ որ այսպիսիք եւս: Եւ զերեւելիս տեսական շնչոց իբր հրոյ քարի փայտի, եւ որք սոցին նման: Առաջինքն ի բանականնս, իսկ յետինքն ի յանշունչս եւ յանբանս: Ջի ոչ որպէս շնչաւորն առնէ, այլ որպէս մարմին մասնաւոր³⁰ է մարմնոյ, եւ երկու ունի տեսակս:

Առաջին որ /20/ ընդունի զներհակութիւն, քանզի ջերմ ներհակ է³¹ ցրտոյն: Երկրորդ՝ այլոց եւ խոշորի, զի մարթի կակդոյն ջերմանալ. եւ խոշորին ցրտանալ : Նոյնպէս եւ ջերմանալ եւ ցրտանալ :

Արդ ամենայն ստորոգութիւնք տեսանելի է, առնելն եւ կրելն. յէութիւն իմա, ծնունդն եւ ծնանիլն: Իսկ ի քանակն /25/ թուել³² եւ համարել: Եւ յառինչն՝ կրկնել եւ կրկնակի: Եւ յորակութեանն՝ սպիտակ եւ սպիտակացեալ: Ի կալն՝ նստել եւ նստուցանել: Ի յունելնէ՝ ազանել եւ ազուցանել: Իսկ յուրն, /113ա/ ի կալ եւ յունել : եւ յերբն՝ յունել եւ ի կալ:

²⁶ Պ. որ դէս :

²⁷ Պ. զարվ<h>եստաւորն :

²⁸ Պ. շինուածն :

²⁹ Պ. պրատենն :

³⁰ Պ. մաւտաւոր :

³¹ Պ. է<ր> :

³² Պ. բանակ ն թւել :

Յաղագս կալոյ

Կալն է ունել դրութիւն: Ջիարդն առ այլոյ, իբր մարմին որ կայ մերձ առ այնպիսի դրութիւն: Կամ կոչումն կամ նիստ կամ կայան: /5/ Տեսակք իսկ կալոյն, երեք՝ կանգնեալ³³ նստեալ բազմեալ: Ջի ուղղորդ կալն առնէ զկանգնելն: Իսկ ըստ մասին ինչ կալն³⁴, առնէ զնստելն: Իսկ ամբողջ կալն, առնէ զբազմելն, բայց ո՛չ յայտնէ զկալն եւ ոչ զկանկնեալն զկանգնեալն. եւ ոչ զտեղին, այլ զնոյն դրութիւնն զկանկնելոյն ի տեղին: Իսկ կալն, այլք ըստ բնութեան կան, որպէս տարերքն յիրեանց տեղիսն, իբր երկիր, ջուր, անձրեւ եւ որ այսպիսիք: Իսկ դրութիւն եւ արհեստի, որպէս անդրիաննդաց սիւն եւ այսպիսիք: Ապա բաժանին ասացեալքս, զի կացելոցն կայունք որպէս երկիր: Իսկ շարժելոցն՝ իբրեւ երկնային մարմինք եւ որ կայունք են, զի զաւրութիւնք կան: Այսինքն /15/ զաւրաւորքն կան: Իսկ ներգործութիւն իբր թէ ուր կան:

Յաղագս որ առ ուրն

Ուրն տեղի նշանակէ, քանզի հարցանեմք ուր է այս անուն, ասեմք թէ ի տան [եւ] ի քաղաքի: Այս տեղիք նշանակեն. իսկ, տեսակն՝ ով <եւ> ուր, ստորոգութեան ըստ տարբերութեան տեղեաց. վեր, վայր, աջ, ահեակ, առաջի, յետոյ:

Յաղագս որ առ երբն

Երբն ժամանակ նշանակէ, հարցանեմք երբ եղեւ այս, ասեմք հերոս: Հերզինամ, այս ժամանակ նշանակէ: Իսկ տեսակ երբին ստորոգութեան իցեն: Այսքան եւ որչափ իցեն ժամանակին /25/ տարբերութիւնք: Եւ են երեքեան սոքա՝ ներկայ, անցեալ, ապառնի:

Յաղագս ունելոյ

Ունելն է Էութիւն վերագոյական, եւ յայտնէ զՈւնելն եւ զունողն:

/113բ/ <Ովն> ոչ ունելոյն կամ ունելոյն, եւ ոչ լինել ինչ մասն իրաց: Եւ ի վերայ ունելն իբր պատմուճան եւ զենք եւ որ այսպիսիք: Իսկ յաղագս ունելոյն եւ ունողին, Էութիւն նշանակէ, զի է ինչ որ Էութիւն, եւ է ինչ որ պատահումս, իբրու արհեստից է /5/ արհեստ: Ոչ եւս ընդունելեան վերածի: Ջի ունելն բազումք լինին ըստ տարբերութեան գոյից. քանզի շնչաւոր է կամ անշունչ, իսկ զշնչաւորն ունել ասեմք, որպէս մանուկ, ձի եւ որ այսպիսիք ասի: Եւ ունելն՝ եւ ըստ բազմաց այլոց նշանակելոց:

³³ Պ. կանկնեալ

³⁴ Պ. + ըստ մասին կալն:

Համանուն գոլ զյետինն ասեմք:

Յաղագս ներհակի

/10/ Ամենայն ներհակ որպէս իր՝ հակառակ կայ: Իբր բան եւ որպէս բան՝ ի բան, որ առնէ ստորասացութիւն, եւ բացասացութիւն: Արդ ստորասացութիւն է՝ իր իրի. որզան՝ բարւոք է. բացասացութիւն³⁵ իսկ է ասել՝ իր իրի գոլ, իբր ոչ է բարւոք: Ասի եւ երկուս բացասացութիւնս, որպէս իր ներհական կամ որպէս անդրադարձեալք /15/ ասին: Եւ առնէ զառինչն որ եւ ժողովին ի միմեանս եւ շարաբառնին: Եթէ ոչ առանդրադարձեալքն ոչ ունին տենչումս: Եւ այս իբրու թէ ոչ փոխարկի ի միմեանս եւ շարաբառնին ոչ առանդրադարձեալքն եւ ոչ ունին տենչումս: Եւ այսոցիկ թէպէտ է ոչ փոխարկի ի միմեանս:

Բայց սակայն երկոքեանն /20/ բնականք են: Եւ առնէ զհակառակն որպէս ջերմ եւ ցուրտ, զի մինն փոխարկի ի միւսն, իսկ մինն ոչ փոխարկի: Զի նոցա կէսն՝ բնական է եւ կէսն արտաքոյ բնութեան: Եւ առնէ զորոշումս: Եւ են ներհակայքն, որպէս լուսաւոր եւ կոյր: Քանզի մինն է լուսաւոր իբր յունելոյն: Իսկ որոշումն /25/ յարտաքսելոյն, այսինքն ի տեսչութենէ կուրութիւն: Իսկ ներհակայիցն կէսք իցեն առանց միջոյ եւ կէսք միջաւորք: Արդ առանց միջոյ է որ հարկաւորագոյն է քան /114ա/ զընկերն, այսինքն մինն գոլով ենթակայ ի նոց<անէ> <յորոց> ստորոգունին իբր հիւանդութիւն եւ առողջութիւն ի մարմնի, որ կամ հիւանդ է կամ առողջ: Հիւանդութիւն ասաց զամենայն զառանց յեղանակի բնութեանն: Միջաւորք են որ ոչ հարկ է /5/ զմիւսն գոլ ընդ ենթակային, այլ ի նոցանէ ստորոգունին: Իբր սպիտակն եւ սեւան ներհակայք են: Եւ ոչ ամենեւին հարկ է նոցա գոլ մարմնոյ, զի ոչ հարկ է ամենայն մարմնոյ սպիտակ լինել կամ սեւա: Քանզի իցեն մարմինք գոշք, եւ խարտեաշք: Զի արդ ոչ իցէ մինն ներհակայիցն որոշեալ բնութեամբ, որպէս ջերմ /10/ հրոյ, եւ ցուրտ ձեան: Արդ կէսքն միջաւորք, եւ կէսքն ունին անուանք, իբրու ի մէջ սպիտակի է սեւի եւ սեւին ասի գոլ: Եւ այլքն ոչ ունին անուանք, զի ի մէջ արդարոյ է անհրաւի, ոչ գոյ անուն, այլ բացասացութեամբ երկաքանչիւրքն ի միջոյ ճանաչին, որզան՝ ոչ իրաւ եւ ոչ անհրաւ:

Իսկ հետեւողք են ներհակայիցն, /15/ տեսակք չորս:

Նախ զի մինն բարի, ի հարկէ: Չարն հակառակ չարին: Երբեմն բարի եւ երբեմն չար: Մինն ողջախոհութիւն, ներհակ կամ անպատահար: Իսկ առանց պատահարի, երբեմն ողջախոհութիւն, իսկ երբեմն քարանման: Քարանմանն, այս ինչ է որ ոչ շարժելի եւ ոչ յառնելի կիրքն: Արդ առանց /20/ պատահարի, պակասումս է ողջախոհութեան: Իսկ քարացեալն վերարկու: Եւ ներհակն վերարկու է պակասման:

Երկրորդ եթէ անհնարին է ներհակային ի վերայ անհատիցն լինել ըստ նմին: Զի ոչ մարթի Սոկրատայ առողջանալ, է հիւանդանալ:

³⁵ Պ. բացաս<աց>ութիւն:

COMMENTARY

f. 110r, ll. 1-8 : this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 34, ll. 33-41.

f. 110r, ll. 9-13: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 34, ll. 43-46. However, here and in many other points of this passage, the Classical Armenian term տենչուփս, «ardent desire», usually renders the Greek στέσις, «state, position» and, in Patristic Greek texts, the «relationship between man and God», in a more theological way: is it referring to God Father and God Son?

f. 110r, l. 14: the statement «according to an unexpected natural event» (ըստ յանկարծական բնութեան) does not have apparently any correspondence in Greek.

f. 110r, ll. 14-16: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 34, ll. 48-50.

f. 110r, ll. 16-17: the statement that a disciple «is agreeable when he is favourite, and an enemy» (հաճոյական իբր սիրելի էւ [թ]շնամի) has no trace in the Greek text, and would be a possibly gloss by the Armenian anonymous translator.

f. 110r, ll. 18-23: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 34, ll. 52-56.

f. 110r, l. 24: the statement that «a qualification (§ 35) should be particular» and it refers to «what is towards that well-known (thing)» (որակութիւն իցէ առանձին էւ որ առ այլ ան[ու]անիւն), which is not found in Greek, seems to be another gloss. A similar gloss is apparently found in ll. 25-26, about qualification as «a particular, superlative one, about which it is not said to have its proper thing» (առանձին գերադրական զորս ոչ ունելն իւր ասէ). Is the latter statement referring to the God's nature?

f. 110r, l. 26 – f. 110v, l. 10: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 3-13.

f. 110v, ll. 10-12: the statement about two kinds of spiritual things (in particular, those which are not «external and inferior things» [արտաքինք էւ ստորադիրք], and those which are «out of a verification» [ի վստեքութենէ]) is not found in Greek (where there is a distinction between animal and non-animal things only). As in other passages, it seems to be a gloss, which refers to some theological concepts.

f. 110v, ll. 12-14: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 14-16, 17.

f. 110v, ll. 14-15: there is no apparent trace in this passage in Classical Armenian, about «what is an improper roundness in a hand is the figure», which would «cause a vice and a vicious qualification» (սպիտակն ի ձեռն բոլորակութիւնն է ձեւն : Եւ անել ախտ եւ ախտական որակութիւն).

f. 110v, l. 15 – f. 111r, l. 4: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 19-34.

f. 111r, ll. 4-11: this passage, about the second species of quality, corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 35-41.

f. 111r, l. 12 - f. 111v, l. 6: this passage, about the third species of quality, corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 42-61. The direct references to the «Highest» (God) are not found in the Greek text; they are probably add by the Classical Armenian translator.

f. 111v, ll. 7-11: this passage, about the fourth species of quality, corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 62-66. As in similar cases, the concept of «divine Grace» (շնրհ), as found in the Classical Armenian version, is an addition with respect to the original Greek text.

f. 111v, ll. 12-13: the statement that «this itself would be perversions of the quality» (այս ինքն թիրութիւնք որակութեանն իցեն) is apparently almost absent in the Greek text, and it is found in the Classical Armenian translation only.

f. 111v, ll. 13-18: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 69-74. Please note the final statement that, according to the Classical Armenian version, passion is պարսեղի, «tamed», while the original Greek text is διττός, «double».

f. 111v, ll. 18-19: the references to the «desired precious stone» (սկն ցանկալի) and its quality are found in the Classical Armenian version only.

f. 111v, l. 19 – f. 112r, l. 1: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 75-77, 82-87.

f. 112r, ll. 2-11: on the whole, this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 89-99, but the contents are partially different with respect to the original Greek text. In particular, about the contents of ll. 94-96, in the Classical Armenian text there is a reference to «soft» and «hard» and a mention of God, which are absent or different in Greek (it refers to "more" and "less" instead).

f. 112r, ll. 11-12: the reference about the fact that «each separated thing is said of an evident thing» (ամենայն մեկուսական յայտնական սսի) is apparently absent in Greek, although its meaning is not clear in this context.

f. 112r, ll. 13-20: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 35, ll. 101-108.

f. 112r, ll. 20-23: the statement about the «being» (or, even better, the «substance», զոլն) and the enunciation about «the similar (one)» (ւոյսս) and «the incomparable seeing» (անմասն սեսման), which is not apparently found in the Greek, seems to be a gloss.

f. 112r, l. 24 – f. 112v, l. 1: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 36, ll. 1-6.

f. 112v, ll. 1-8: this passage generally corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 36, ll. 6-11, but its meaning is partially altered. In particular, the Armenian version apparently refers not to the «demiurge», as in the Greek text, but to the «miracle worker» (հրաշագործ) – so, in a more theological way.

f. 112v, l. 8 – f. 113r, l. 2: this passage corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 36, ll. 12-32.

f. 113r, ll. 3-15: the chapter on «posture» corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 37.

f. 113r, ll. 16-20: the chapter on «where» corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 38.

f. 113r, ll. 21-26: the chapter on «when» mainly corresponds to Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kottel, § 39. However, it includes a final, short reference to the Classical Armenian verbal tenses, which are not found in the Greek text.

f. 113r, l. 27 – f. 113v, l. 9: the chapter on «having», although it mainly reflects the contents of Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kottel, § 40, includes some important alterations of theological nature. First of all, «having» is said to be «the most supersubstantial essence» (Էութիւն վերազոյսական) – not a mere «essence with respect to (another) essence», as in Greek; such term might better refer to God. Later on, this definition includes a gloss (absent in the Greek text), where «having» is said to be «which/who has not or has» a thing (ովն ոչ ունէլոյն, կամ ունէլոյն; f. 113v, l. 1). Even more, the example about «knowledge» and the short mention of what «is not elevated about the 'having'», found on lines 6-7 of the Greek text, might have been rendered as a possible reference to miracles and to Eucharist in the Classical Armenian version (see above).

Finally, the reference to «inanimate things», found in Greek (ll. 9-10 of that text), is omitted in Armenian, probably since it does not concern the main theological concept of this passage.

f. 113v, l. 10 – f. 114r, l. 23: the chapter on «contrary» is generally rendering the contents of Johannes von Damaskos, *Dialectica*, ed. Kotter, § 41, ll. 1-38; however, as in the previous chapter, it seems to have been altered with respect to the Greek. Apart from some errors with respect to the original Greek text (for example, the dittography on f. 113v, ll. 17-19), the Classical Armenian version includes some apparent passages which is not found in Greek – in some cases, sort of glosses. For example, as in other passages, the Greek term *σῆσις* is rendered as «ardent desire» in Classical Armenian (see above). On f. 114r, ll. 20-21, the Classical Armenian passage about the two different terms, «the petrified (thing)» (քարացեալն) and «privation» (պակասման), which are contraries each other, is not apparently found in Greek. Finally, the frequent mention of մինն, «the One» is maybe a reference to the concept of God. See for example on f. 114r, l. 17, where the reference to «the One» is said to be connected to «good sense» (որջախոհութիւն) in the Classical Armenian text, but there is no trace of it in this passage of the Greek text.

OSSERVAZIONI LINGUISTICHE E FILOLOGICHE SULLA VERSIONE ARMENA DELL'EPISTOLA VIII DELLO PSEUDO-DIONIGI AREOPAGITA

Silvia Balsamo

Dedico questa mia breve comunicazione ad alcuni elementi interessanti dal punto di vista filologico e linguistico emersi dallo studio della versione armena dell'*Epistola VIII* dello Pseudo-Dionigi Areopagita, della quale mi sono occupata per la mia tesi di laurea e, successivamente, per la stesura di un articolo di prossima uscita.

Non è questo il contesto per approfondire la complessa figura dello Pseudo-Dionigi né esplicitare nel dettaglio il contenuto della lettera esaminata. Tuttavia, qualche breve informazione sarà utile per una migliore comprensione delle problematiche trattate.

Ben poco sappiamo sulla vita del nostro autore. Tra le poche testimonianze che ce ne parlano, abbiamo l'epigramma 88 del primo volume dell'*Antologia Palatina*, che recita: οὐρανίων θιάσων ἱεραρχικὰ τάγματα μέλψας, / μορφοφανῶν τε τύπτων κρύφιον νόον εἰς φάος ἔλκων, / ζωοσόφων λογίων θεοτερπέα πυρσὸν ἀνάπτεις¹. Esso fa riferimento abbastanza esplicito soprattutto alle sue opere.

Di certo non si tratta del Dionigi menzionato dagli Atti degli Apostoli², come egli stesso vorrebbe farci credere³. Questo risulta evidente dalla lingua usata, sicuramente successiva al I d. C. e dalla presenza, nell'opera, di termini legati strettamente al Neoplatonismo e poi al Concilio di Calcedonia del 451, che sarebbe dunque un *terminus post quem* per il *Corpus*. *Terminus ante quem* sarebbero invece le opere di Severo di Antiochia, risalenti ai primi decenni del VI sec. d. C., dove, per la prima volta, si fa menzione degli scritti dello Pseudo-Dionigi. A questo punto possiamo collocare il nostro autore tra la fine del V e l'inizio del VI secolo.

Il *Corpus* contiene 4 trattati (*De Coelesti Hierarchia*, *De Ecclesiastica Hierarchia*, *De Divinis Nominibus*, *De Mystica Theologia*) e dieci lettere di lunghezza molto varia. L'*Epistola VIII* è la più lunga e non ha niente di epistolare: si notino, ad esempio, l'inizio *in medias res* e la fine *ex mediis rebus*, che non rendono verosimile uno scambio epistolare reale. Il rivolgersi al monaco Demofilo è infatti pressoché un pretesto letterario per portare avanti un trattato sulla mansuetudine, condotto attraverso *exempla*, citazioni ed asserzioni originali dell'autore.

¹ «Tu che hai cantato le gerarchiche schiere dei tiasi celesti e porti alla luce il significato profondo delle immagini simboliche, accendi il fuoco gradito a Dio delle parole che rendono sapiente la vita».

² At 17,32ss: «Quando sentirono parlare di risurrezione di morti, alcuni lo deridevano, altri dissero: "Ti sentiremo su questo un'altra volta". Così Paolo uscì da quella riunione. Ma alcuni aderirono a lui e divennero credenti, fra questi anche Dionigi membro dell'Areòpago, una donna di nome Dàmari e altri con loro».

³ Cfr. ad es. DN 141 (DIONIGI, *I nomi divini*, Introduzione e apparato critico di MORENO MORANI, traduzione e note di GIULIA REGOLIOSI, commento di GIUSEPPE BARZAGHI, I Talenti, Bologna 2010), in cui egli afferma di aver assistito in prima persona alla *dormitio Virginis*: Ἐπεὶ καὶ παρ' αὐτοῖς τοῖς θεολήπτοις ἡμῶν ἱεράρχαις, ἡνίκα καὶ ἡμεῖς, ὡς οἶσθα, καὶ αὐτὸς καὶ πολλοὶ τῶν ἱερῶν ἡμῶν ἀδελφῶν ἐπὶ τὴν θεάν τοῦ ζωαρχικοῦ καὶ θεοδόχου σώματος συνεληλύθαμεν, παρῆν δὲ καὶ ὁ ἀδελφόθεος Ἰάκωβος καὶ Πέτρος, ἡ κορυφαία καὶ πρεσβυτάτη τῶν θεολόγων ἀκρότης, εἶτα ἐδόκει μετὰ τὴν θεάν ὑμνῆσαι τοὺς ἱεράρχας ἅπαντας, ὡς ἕκαστος ἦν ἰκανός, τὴν ἀπειροδύναμον ἀγαθότητα τῆς θεαρχικῆς ἀσθενείας, πάντων ἐκράτει μετὰ τοὺς θεολόγους, ὡς οἶσθα, τῶν ἄλλων ἱερομυστῶν ὅλος ἐκδημῶν, ὅλος ἐξιστάμενος ἑαυτοῦ καὶ τὴν πρὸς τὰ ὑμνούμενα κοινωνίαν πάσῃων καὶ πρὸς πάντων, ὧν ἠκούετο καὶ ἐωρᾶτο καὶ ἐγινώσκετο καὶ οὐκ ἐγινώσκετο, θεόληπτος εἶναι καὶ θεῖος ὑμνολόγος.

La versione armena del *Corpus* fu redatta nel primo ventennio del secolo VIII⁴, ed è più antica di tutti i testimoni greci giunti a noi. Essa appartiene alla *Yunaban dprots*, la Scuola Ellenizzante che prese le mosse intorno al VI secolo per proseguire fino all'inizio dell'VIII ed ebbe uno dei suoi centri principali a Costantinopoli. Uno dei tratti distintivi della Scuola furono le traduzioni estremamente letterali (*verbum e verbo*, ma talvolta addirittura *morphema e morphemate*) dei testi greci: ciò permette di considerare la versione armena alla stregua di uno dei manoscritti greci nell'operazione filologica di ricostruzione di un testo il più possibile vicino a quello originale⁵. A differenza di molti casi, però, per i quali la versione armena, per la sua antichità e fedeltà, risulta fondamentale per il filologo, nel caso dello Pseudo-Dionigi essa dipende da un ramo secondario della tradizione greca e non entra dunque immediatamente a pieno titolo nella ricostruzione del testo. Tuttavia, oltre a fornirci utili informazioni sulla situazione di esso in un dato ambito spazio-temporale, ci comunica alcuni elementi filologicamente interessanti.

Il manoscritto greco più antico a noi giunto, *Parisinus Graecus* 437 (Pa), detto «Codice del Louvre», databile all'inizio del IX secolo, ebbe verosimilmente un antecedente comune alla versione armena, cosicché questi due testi, l'armeno ed il greco di Pa, sono piuttosto affini.

In un articolo di prossima pubblicazione ho elencato, nel modo più completo possibile, i casi di divergenza tra Pa ed il testo armeno, dove quest'ultimo risulta avere la lezione corretta, che portano dunque a collocare la corruzione del testo ad un momento successivo alla sua traduzione.

Si riportano un paio di passi a titolo di esempio⁶; per un elenco più dettagliato si rimanda a S. BALSAMO, *Il Manoscritto del Louvre e la versione armena dell'Epistola VIII dello Pseudo-Dionigi Areopagita*, disponibile a breve su «Limes»⁷.

A 177.3 e seguenti del testo greco, leggiamo:

καὶ γὰρ οἱ περὶ τὸ θεῖον συμβολικῶς εἰπεῖν ἐστηκότες θυσιαστήριον ὀρῶσι
καὶ ἀκούουσι τὰ θεῖα τηλαυγῶς αὐτοῖς ἀνακαλυπτόμενα⁸.

⁴ I riferimenti cronologici presentati dal colofone del manoscritto *Matenadaran* 167, come notato dal Thomson, non sono esatti, in quanto l'anno 6220 dalla creazione del mondo corrisponde al 712 d. C., mentre la quattordicesima indizione rimanda al 716 d. C.; inoltre, altri colofoni danno altre datazioni incompatibili con queste; tuttavia, pur non potendo indicare con precisione l'anno dell'operazione di traduzione del *Corpus*, la si può collocare con discreta sicurezza nella seconda decade dell'VIII sec. d. C.

⁵ Cfr. CALZOLARI V., *L'école hellénisante*, in NICHANIAN M., *Ages et usages de la langue arménienne*, Paris 1989.

⁶ I riferimenti per il testo armeno si basano sull'edizione del Thomson: *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, edited and translated by ROBERT W. THOMSON, Lovanii, in Aedibus E. Peeters, 1987 (l'Epistola in questione occupa le pp. 237-248). Per il testo greco si fa riferimento a: B.R. SUCHLA – G. HEIL – A.M. RITTER (Eds.), *Corpus Dionysiacum*, 2 vv., Berlin-New York 1990-1991 (l'Epistola VIII è contenuta alle pp. 171-192). Cfr., inoltre, R.W THOMSON., *The Armenian Version of Ps. Dionysius Areopagita*, in «Acta Jutlandica» 57 (1982), pp. 115-123. Le traduzioni in lingua italiana dei passi greci sono opera dell'autrice del presente contributo (così è anche per la responsabilità di eventuali errori e/o sviste): si è preferito rendere i passi in questione nel modo più letterale possibile, talvolta penalizzando la scorrevolezza e l'aspetto formale della traduzione, per permettere al lettore di seguire passo dopo passo un testo di comprensione tutt'altro che immediata.

⁷ Cfr. anche OMONT H., *Manuscrit des oeuvres de S. Denys l'Areopagite envoyé de Constantinople à Loius le Débonnaire en 827*, in «Revue des Études Grecques» 17 (1904), pp. 230-236

⁸ «E infatti coloro che stanno intorno al divino altare in modo rituale vedono e ascoltano le cose divine, chiaramente svelate loro [...]».

Pa presenta ἐρῶσι, lezione sicuramente da scartare, anche considerata la relazione con il successivo ἀκούουσι. L'armeno traduce *tesanen*, leggendo quindi sicuramente ancora il corretto ὀρῶσι.

A 186.12 e seguenti leggiamo:

ταῦτα γὰρ ἀκούοντα τὸν Ἰησοῦν οὐκ ἤρεσκον οἱ τοῦ πραέος τότε καὶ ἀγαθοῦ πνεύματος ἀμέτοχοι μαθηταί. Καὶ γὰρ καὶ ὁ θειότατος ἡμῶν ἱεροθέτης ἐν πραότητι διδάσκει τοὺς ἀντιδιατιθεμένους τῇ διδασκαλίᾳ τοῦ θεοῦ⁹.

Il testo di Pa è corrotto e presenta la caduta dell'ἀ- privativo nell'aggettivo ἀμέτοχοι, mentre l'armeno traduce ancora la lezione corretta con *anhaghord*. Immediatamente dopo, la versione armena ha *astuadzayin*, che nel testo traduce quasi sempre θεῖος nelle sue varie forme; in questo punto, Pa presenta ἱερότατος e non θειότατος come riportato dalla maggior parte dei codici: si potrebbe pensare ad una glossa che, ad un certo punto – verosimilmente nella fase tra l'antecedente e Pa – avrebbe soppiantato la lezione originale, oppure ad un errore portato dalla somiglianza con il successivo ἱεροθέτης.

Nel mio lavoro di tesi, precedente a tale articolo, invece, mi ero preoccupata di considerare quei passi nei quali Pa e la versione armena hanno la stessa lezione, contro la maggioranza dei codici.

In alcuni casi è chiaro che si tratta di *lectiones deteriores*. Ad esempio, a 240.15 l'armeno ha *yughghuthiwn adzel zkhahanay*, che traduce εὐθύνειν τὸν ἱερέα e non οὐ θεμιτὸν ἱερέα di 175.14 (Οὐ θεμιτὸν ἱερέα πρὸς τῶν ὑπὲρ σὲ λειτουργῶν ἢ τῶν ὁμοταγῶν σοι θεραπευτῶν εὐθύνεσθαι, [...] ¹⁰.) e questo da un lato non si giustifica sintatticamente e dall'altro dà problemi di senso.

In qualche caso, tuttavia, Pa e l'armeno, concordi, presentano una lezione corretta, a fronte di quella errata di altri codici. Questo non stupisce quando tale lezione corretta, oltre che nei due testimoni in questione, compare anche in altri manoscritti greci. Tuttavia mi sono imbattuta in un caso piuttosto curioso.

A 178.1 l'edizione critica greca presenta la seguente frase:

καὶ εἰ μὲν ἐθναρχία τις ἐνεχείρῃσεν, οὐ προστεταγμένον αὐτῷ παρὰ βασιλέως, ἐνδίκως ἐτιμωρεῖτο.¹¹

Si richiami l'attenzione sulla frase ipotetica: così come compare, essa non ha senso, in quanto il nominativo ἐθναρχία va necessariamente concordato con τις ed il verbo ἐνεχείρῃσεν rimane privo di complemento. In apparato leggiamo che alcuni codici portano l'accusativo ἐθναρχίαν, altri il genitivo ἐθναρχίας, ma apparentemente nessuno il dativo richiesto dal verbo. Il sospetto nasce dal fatto che l'armeno presenta una corretta reggenza nella forma *yazgapetuthiwn* e,

⁹ «Infatti, quando ascoltava queste cose, a Gesù non piacevano i discepoli privi dello spirito di mansuetudine e di bontà. Infatti, anche il nostro divinissimo maestro educa nella mansuetudine coloro che si oppongono all'insegnamento di Dio».

¹⁰ «Non è lecito che un sacerdote venga corretto dai ministri che sono al pari o sopra di te [...]».

¹¹ «E se uno si impadronisse del potere senza che gli sia stato ordinato dal re, giustamente sarebbe punito».

andando a verificare in Pa, comodamente consultabile online sul sito della *Bibliothèque Nationale de France*, leggiamo EΘNAPXEIAI. Essendo Pa un manoscritto in maiuscola, lo iota finale è sicuramente uno iota ascritto del dativo, mentre EI un errore di itacismo. Si tratterebbe di una *lectio singularis* non segnalata, che tuttavia sarebbe la sola corretta.

Un altro caso curioso, sebbene di genere differente da quelli trattati fino ad ora, è il seguente: a 245.15 l'edizione del Thomson riporta singolarmente *erkir* (e, poiché in apparato non è segnalato nulla, si presuppone che i sei mss. collazionati abbiano questa stessa lezione), «terra», mentre il greco ha οὐρανός, «cielo» (ἐξέστη ὁ οὐρανὸς ἐπὶ τούτῳ καὶ ἔφριξα ἐγὼ καὶ διαπιστῶ ἑμαυτῷ¹²). È vero che i termini armeni *erkir*, «terra», e *erkin*, «cielo», per la loro somiglianza, si confondono facilmente (Thomson, nella versione inglese del testo, pag. 175 n. 32 si limita a segnalare questa possibilità di confusione), ma è curioso che tale fraintendimento avvenga nel contesto di una citazione biblica (*Jer* 2,12) che, naturalmente, nella traduzione armena ha la corretta lezione *erkin*. Se *erkir* compare effettivamente nei sei manoscritti più antichi (non ho avuto modo di verificarlo, in quanto conservati nella biblioteca del *Matenadaran* di Erevan, alla quale ho richiesto una riproduzione di A314r – per controllare anzitutto che non si tratti di una svista del Thomson, anche se ciò sarebbe strano, poiché egli stesso dimostra in qualche modo di aver notato l'anomalia della resa del testo scritturale – ma non ho ricevuto risposta alcuna), si può concludere con discreta sicurezza che in tale passo non sia stata riconosciuta la citazione di Geremia; l'errore risalirebbe già ai traduttori (presupponendo un loro lavoro di coppia, nel quale, mentre uno dei due leggeva a voce alta il testo greco, l'altro lo traduceva e trascriveva in armeno, di certo la svista sarebbe da imputare a quest'ultimo) oppure ai successivi copisti. Si tratterebbe comunque di un errore circolare, che permette di chiudere la *recensio* dei sei manoscritti facendoli risalire allo stesso archetipo, in quanto è difficile ammettere che l'errore si sia sviluppato per vie indipendenti; anche così, tuttavia, è singolare che nessuno dei copisti posteriori abbia riconosciuto il passo biblico e quindi emendato il testo sulla base di quest'ultimo.

Passiamo ora a qualche osservazione di carattere linguistico. Come già evidenziato, l'operazione di traduzione dei testi dello Pseudo-Dionigi si colloca nell'ambito della Scuola Ellenizzante. Tuttavia, forse perché ascrivibile alla fase finale dell'attività della Scuola, quando alcune sue caratteristiche erano ormai in declino, la versione armena del *Corpus* presenta elementi che si allontanano dalle traduzioni propriamente ellenizzanti.

A questo proposito, è interessante soffermarsi brevemente sul trattamento dei composti preposizionali greci, senza dubbio uno degli aspetti più interessanti.

Caratteristica essenziale delle traduzioni ellenizzanti, come si è detto, è la stretta, talvolta maniacale, aderenza formale all'originale greco. Questo implica una traduzione *verbum e verbo*, dove la resa del senso passa spesso in secondo piano ed è piuttosto affidata ai commenti, e talvolta addirittura *morphema e morphemate*, come nel caso dei composti, nei quali ogni singolo elemento è ricalcato alla lettera. Benché ciò valga anche nel caso dello Pseudo-Dionigi per i composti nominali o verbali, la traduzione dei composti preposizionali segue altre vie.

Gli studi di Anna Sirinian su Gregorio di Nazianzo e Basilio di Cesarea e di Andrea Scala su Giovanni Crisostomo¹³, ai quali si fa riferimento, sebbene con qualche leggera variante, su questo

¹² «Il cielo fu sconvolto per questo ed io tremai, e vacillo».

¹³ A. SIRINIAN, *La traduzione dei composti verbali greci nelle versioni armenese delle orazioni di Gregorio di Nazianzo e nelle Regole di Basilio di Cesarea*, in A. VALVO (a cura di), *La diffusione dell'eredità classica nell'età tardoantica e medievale*, *Atti del Seminario Nazionale* (Trieste 19-20 settembre 1996, Alessandria 1997), pp. 199-210; A. SCALA,

aspetto, dal punto di vista metodologico, individuano cinque tipologie compositive per l'armeno: calco, scomposizione, resa tramite verbo semplice, resa tramite concordanza *ad sensum*, resa ridondante tramite concordanza *ad sensum* + avverbio. La prima tipologia, quella del calco, dovrebbe essere quella preferita della Scuola Ellenizzante, mentre l'utilizzo del verbo semplice e la concordanza *ad sensum* sono facilmente riscontrabili nelle traduzioni pre-Ellenizzanti. A quest'ultimo criterio, diversamente dalle aspettative, è in buona parte riconducibile anche la versione dello Pseudo-Dionigi: sebbene sia vero che il greco tardo faceva un uso spesso irrazionale dei preverbi, non di rado svuotandoli del loro significato, a rigor di logica ciò dovrebbe rimanere inalterato nella resa armena. Invece, su 156 verbi presi in esame, soltanto 3 sono tradotti in armeno tramite calco, e sono: ἀναγράφω - *veragrem*, ἀνακηρύττω - *verahr̄tchakem*, ἐγχειρίζω - *ëntzerem*. Pochi sono anche i verbi tradotti tramite scomposizione (23 su 156), mentre per gli altri si adotta la traduzione tramite verbo semplice (60 su 156) o la concordanza *ad sensum* (65 su 156).

Dell'*Epistola* ho redatto, inoltre, due indici di concordanze, quello greco-armeno e quello armeno-greco, dai quali risulta in linea di massima confermato il rapporto 1:1 e i cambi semantici più ricchi o più poveri nell'una o nell'altra lingua non sono molti nel testo in questione¹⁴. Questo è in linea con i principî della Scuola.

Tuttavia, come si è cercato di dimostrare poc'anzi, solo un lavoro di prima mano su un testo circoscritto, che prescinde almeno inizialmente da constatazioni di ordine generale emerse su larga scala, consente di vedere al microscopio dettagli che altrimenti passerebbero inosservati, che talvolta modificano anche sensibilmente il quadro della situazione.

L'antica traduzione armena della "Lettera a Teodoro" di Giovanni Crisostomo. Ricerche linguistiche e filologiche, Milano 2005.

¹⁴ Gli indici redatti dal Thomson nel 1997 (R.W. THOMSON, *Indices to the Armenian version of Pseudo-Dionysius the Areopagite: Greek-Armenian and Armenian-Greek*, Rodopi, Amsterdam 1997) adottano criteri (quale ad esempio l'indicazione della sola prima occorrenza di ogni termine) che ne rendono soltanto parziale l'utilità e presentano, inoltre, non poche imprecisioni.

I LIBRI DETTI «SANTI DELLA CASA» (TAN SURBER): PRIMI RISULTATI DI UNA RICERCA ANTROPOLOGICA NELLA REPUBBLICA D'ARMENIA

Silvia Ferriani

Introduzione

Uno dei primi aspetti con i quali si entra in contatto studiando la cultura armena concerne l'importante ruolo rivestito dai libri nel corso dei secoli. Ciò di cui si tratterà nelle pagine di questa relazione riguarda un fenomeno che si inserisce in questo contesto di alta considerazione della cultura scritta, rappresentandone, tuttavia, una particolarizzazione. Se infatti, come vedremo, gli Armeni hanno sempre condiviso la necessità di una cura speciale verso i libri (portatori del patrimonio culturale), è però vero che solo a volte ciò si è trasformato in quello che andremo qui a presentare, ovvero una realtà chiusa in cui alla cura si sono aggiunti altri tipi di pratiche. In questa realtà più circoscritta e protetta troviamo i libri detti «santi della casa» (*tan surber*), da me studiati nel corso di una ricerca di campo di sei mesi nella Repubblica d'Armenia (settembre 2013-febbraio 2014)¹.

L'espressione «santi della casa» fa riferimento a libri, manoscritti o a stampa, che sono conservati da alcune famiglie residenti nel territorio dell'attuale Repubblica². Si tratta soprattutto di Vangeli e di *Narek*³. Questi libri sono oggetto di una particolare attenzione sia da parte dei membri della famiglia che li possiede sia da parte di persone esterne ad essa, che si recano a 'visitarli' per pregare e chiedere aiuto e sostegno, dal momento che ritengono che essi possiedano delle capacità taumaturgiche. La maggior parte dei libri è riposta in uno spazio specifico all'interno delle abitazioni private, ma è possibile trovarli anche in *matur*, ovvero in cappelle disseminate su tutto il territorio del Paese e generalmente vicine alle case delle famiglie che li possiedono. Il luogo in cui sono conservati è sempre connotato da una serie di oggetti che lo rendono riconoscibile rispetto al resto dell'ambiente circostante: si tratta di candele, immagini devozionali, croci, quadri e oggetti religiosi, ma soprattutto di *shushpa*, termine che indica un velo simile ad un foulard sul quale possono anche esserci dei ricami, spesso delle croci, realizzati a mano dalle famiglie stesse oppure dalle persone che si recano dai «santi» a pregare dinanzi a loro o a ringraziarli dell'aiuto ricevuto.

¹ La ricerca è stata possibile grazie ad una borsa di studio WEBB (Whole Europe Beyond Borders), coordinata dall'Università degli Studi di Bologna, ottenuta ai fini della preparazione della mia tesi di laurea magistrale. Durante i sei mesi di permanenza in Armenia ho avuto modo di osservare direttamente il fenomeno in questione e di intervistare le famiglie e le persone che gli danno forma, recandomi nelle regioni in cui avevo individuato la presenza di «santi della casa».

² In questa sede prenderemo in esame, come detto, solo i «santi della casa» che ho personalmente avuto modo di osservare nella Repubblica d'Armenia. Tuttavia, non si può escludere la possibilità della loro presenza anche in altri contesti geografici, presso famiglie armene della diaspora.

³ Ci si riferisce, come è noto, al *Matean Oghberguthean*, l'opera principale del monaco Gregorio di Narek (950-1010 c.), proclamato recentemente Dottore della Chiesa Universale, che nel corso degli anni ha conosciuto una fortuna tale da essere identificata con il nome del suo autore, cfr. B.L. ZEKYAN, *La spiritualità armena*, Edizioni Studium, Roma 1999. Oltre a quest'opera si sono potuti osservare anche dei libri di preghiere (*Girkh aghothits*) contenenti brani di essa.

Dopo questa introduzione, percorriamo ora brevemente il contesto storico-culturale e il contesto geografico che costituiscono lo sfondo della ricerca qui presentata.

Contesto storico-culturale

L'invenzione dell'alfabeto nel 405 d. C. circa segna il momento d'inizio della cultura scritta dell'Armenia, caratterizzata fin da principio da un'intensa attività di traduzione (come è noto, la prima opera scritta in armeno fu la versione della Bibbia, scopo per cui fu inventato l'alfabeto⁴) e di originale produzione letteraria, accompagnata dallo sviluppo dell'arte del libro e della scrittura, nonché dallo splendore delle miniature. Il territorio dell'Armenia si ricoprì da allora di scuole e di *scriptoria*, dove i monaci copiavano i testi religiosi e opere di vario genere (storiche, filosofiche, grammaticali, ecc.) permettendo così la diffusione della cultura nazionale⁵.

Le maggiori informazioni circa il rispetto che gli Armeni riponevano nella preparazione dei libri e nel loro utilizzo si ricavano dalla lettura dei colofoni, componimenti di varia lunghezza redatti dagli scribi al termine della copiatura di un manoscritto⁶. Questi testi erano il mezzo attraverso cui gli scribi potevano rivolgere ai lettori le loro raccomandazioni affinché conservassero i libri in modo appropriato:

[...] quando ti accingi a cantare non rovinare la carta con la saliva, non piegare distrattamente il lembo della pagina [...]. Quando vuoi recitare una delle poesie, guarda prima l'indice, per non strapazzare per ignoranza [il libro], ma col numero tu possa trovare subito la pagina, [...] non versarvi sopra del vino, né sgocciolarvi olio o cera, ma preservalo con grande cura, prendilo con mani pulite, con una pezzuola, tienilo lontano dal fuoco e dall'acqua e conservalo in un luogo asciutto⁷.

⁴ L'alfabeto ha un'importanza di grande rilievo nella cultura armena. Secondo la tradizione, fu creato nel 405 d. C. dal monaco Mesrop Mashtots che vide «non un sogno nel sonno, né una visione nella veglia, ma nelle profondità del suo cuore» la mano di Dio tracciare le lettere della lingua armena, cfr. M. CHORENATSI, *History of the Armenians*, Translation and Commentary on the Literary Sources by R. W. THOMSON, Harvard University Press, Cambridge-London 1978, p. 320. Sebbene l'invenzione dell'alfabeto abbia avuto anche ragioni politiche (circa la relazione tra aspetto culturale e politico si veda ad esempio B.L. ZEKIYAN, *L'invention de l'alphabet arménien et sa fonction de modèle dans les procès d'acculturation de l'Arménie et de la Subcaucasie*, in A. MARDIROSSIAN – A. OUZOUNIAN – C. ZUCKERMAN (éds.), *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, Association des Amis du Centre d'Histoire et Civilisation de Byzance, Parigi 2014, pp. 737-754: 737-744), la sua origine divina resta di primaria importanza e ad oggi sono diverse le forme scelte per celebrarlo, dalla letteratura (un esempio tra tutti la poesia di Gevorg Emin *Aybuben çē sa* [Questo non è un alfabeto]) all'arte (come il monumento con le lettere in oro e diamanti conservato nei musei della Santa Sede ad Ējmiatzin o le lettere in pietra di Artashavan, nella regione dell'Aragatzotn).

⁵ Cfr. B.L. ZEKIYAN, *La spiritualità armena*, Edizioni Studium, Roma 1999, pp. 38-39; G. ULUHOGIAN, *Lingua e cultura scritta*, in A. ALPAGO NOVELLO [et al.], *Gli Armeni*, Jaca Book, Milano 1986, pp. 115-130: 120; N.V. NERSESSIAN, *Treasures from the Ark. 1700 Years of Armenian Christian Art*, published on the occasion of the exhibition "Treasures from the Ark: 1700 Years of Armenian Christian Art" at the British Library, The British Library, London 2001, pp. 65-67.

⁶ A. SIRINIAN, *On the Historical and Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts*, in V. CALZOLARI (Ed.) with the collaboration of M.E. STONE, *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, Brill, Leiden-Boston, 2014, pp. 65-100: 65.

⁷ A. SIRINIAN – G. ULUHOGIAN, *Forme di comunicazione nel Medioevo: copisti e miniatori armeni*, Alma Mater Studiorum – Università di Bologna, Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Bologna 2003, p. 12, (ms. Erevan, Matenadaran, 2394).

Dai colofoni emergono soprattutto alcuni elementi di grande interesse per la comprensione dei «santi della casa», come l'uso ripetuto di termini riferibili agli esseri umani: si legge infatti frequentemente di manoscritti che, nel corso delle varie invasioni succedutesi in Armenia, furono «catturati», «ridotti in schiavitù» e poi «liberati»⁸. Un linguaggio, quindi, che sottolinea la necessità di adottare un'attenzione maggiore nei confronti dei libri che risultano così 'personificati'. Eccone due esempi:

Questo sacro Vangelo, insieme ad altri oggetti ecclesiastici, furono portati ad Halap [Aleppo] come prigionieri⁹.

Io, Sargis, ho trovato questo libro nel tesoro reale, che giaceva in un angolo. Si rotolava sul pavimento morente e quasi piangeva in silenzio senza un visitatore... Lontano dagli amici, sentiva la mancanza delle mani tese verso di sé, e io l'ho preso con me, liberandolo dalla prigionia¹⁰.

Questa considerazione privilegiata per il libro si è mantenuta viva nel corso dei secoli, rafforzandosi a causa delle continue invasioni cui fu soggetta l'Armenia¹¹. La funzione di 'contenitore' e 'custode' della lingua, della letteratura, della storia e in generale del patrimonio culturale armeno ha permesso al libro di diventare espressione del popolo armeno stesso¹². Tuttavia, fu solo, come sembra, sul finire dell'Ottocento, in concomitanza con le crescenti difficoltà politiche e l'inizio dei massacri a danno degli Armeni, che il suo significato iniziò a cristallizzarsi in una forma particolare di devozione dai tratti oggi visibili nel fenomeno del «santo della casa»: i libri che gli Armeni portarono con sé scappando dalle stragi di fine XIX – inizio XX secolo furono rivestiti di caratteristiche del tutto peculiari; alla cura che da secoli gli scribi raccomandavano ai futuri proprietari si aggiunsero altre modalità di conservazione e utilizzo del libro. Le famiglie videro probabilmente in essi dei 'compagni' con cui avevano condiviso momenti cruciali e traversie di ogni genere. All'incirca in questo periodo, alcuni libri, già personificati con il linguaggio, di cui si è detto, furono percepiti ancor più come «persone» e furono attribuite loro delle capacità solitamente associate alle figure dei santi, ovvero divennero i protettori dei loro proprietari e di tutti coloro che ancor oggi si avvicinano ad essi per chiedere aiuto.

⁸ A. SIRINIAN, *Viaggi e passaggi di mano in mano dei manoscritti armeni*, in «Rassegna degli Armenisti italiani», 12 (2011), pp. 4-11: 6.

⁹ A.K. SANJIAN, *Colophons of Armenian Manuscripts, 1301-1480. A Source for Middle Eastern History*, Selected, Translated and Annotated by A.K. Sanjian, Harvard University Press, Cambridge 1969, p. 78, n. 2. La traduzione in italiano è di chi scrive.

¹⁰ H. PETROSYAN, *Writing and the Book*, in L. ABRAHAMIAN – N. SWEEZY (Eds.), *Armenian Folk Arts, Culture and Identity*, Indiana University Press, Bloomington 2001, pp. 52-59: 57. La traduzione in italiano è di chi scrive.

¹¹ Un esempio dello speciale posto assegnato ai libri nella cultura armena è fornito dall'Omeliario di Mush, il più grande manoscritto armeno conservato ai giorni nostri. Secondo la tradizione, l'Omeliario fu salvato da due donne armene che, fuggendo dai massacri del genocidio, decisero di portarlo con loro. Attualmente la maggior parte dei fogli è stata riunita al Matenadaran di Erevan, sedici sono nel monastero mechitarista di San Lazzaro a Venezia, due nel monastero mechitarista di Vienna e quarantacinque sono andati perduti. Cfr. G. ULUHOGLIAN – B.L. ZEKIYAN – V. KARAPETYAN, *Armenia. Impronte di una civiltà*, catalogo della mostra "Armenia. Impronte di una civiltà", Venezia, Museo Correr – Museo Archeologico Nazionale – Biblioteca Nazionale Marciana, 16 dicembre 2011-10 aprile 2012, Skira, Venezia 2011, p. 98; si ricorda infine che al salvataggio del manoscritto è dedicato il recente romanzo di Antonia Arslan, *Il libro di Mush*, Skira, Milano 2012.

¹² Cfr. G. ULUHOGLIAN, *Nel mondo meraviglioso dei manoscritti*, in B.L. ZEKIYAN (a cura di), *Gli Armeni in Italia – Hayerë Italiaoy mej*, catalogo della mostra "Gli Armeni in Italia" Venezia, Isola di San Lazzaro, Padova, Museo al Santo, 9 settembre 1990-20 gennaio 1991, De Luca Edizioni d'Arte, Roma 1990, pp. 82-84: 84.

Attualmente non è possibile stabilire con precisione il momento in cui questo processo di «santificazione» si sia consolidato. Secondo l'opinione dell'antropologo Harutyun Marutyun¹³ – cui ben si accordano i dati da me raccolti in Armenia – ciò è avvenuto in prossimità dei tragici eventi che tra fine Ottocento e inizio Novecento obbligarono gli Armeni a fuggire dalle loro case e terre. In questo frangente in cui era possibile trasportare solo qualche oggetto, fu scelto in molti casi proprio un libro. Dalle interviste condotte in Armenia e dalle conversazioni avute con le famiglie, è emerso che è in questo legame tra il periodo storico e l'oggetto-libro che fugge insieme ai suoi proprietari che deve essere cercato anche il significato del libro come «santo della casa».

Le parole di Boghos L. Zekiyani ben sintetizzano il ruolo del libro nel testimoniare la sopravvivenza del popolo armeno:

Il libro, prima il codice manoscritto e poi il libro stampato, ha avuto per l'armeno una funzione vitale, un ruolo essenziale nei meccanismi della propria sopravvivenza come popolo, come una nazione distinta e contraddistinta, prima di tutto e sopra tutto, per la propria cultura¹⁴.

I «santi della casa» continuano ad assolvere ancora oggi questa funzione all'interno di un contesto familiare. Il loro compito consiste nel proteggere e aiutare le persone che si rivolgono a loro in qualità di «santi» in grado di intervenire nella vita quotidiana. In questa sede non approfondiremo alcune complesse tematiche strettamente connesse al fenomeno (come la personificazione e la santità del libro, cui si è solo accennato), ma, essendo la bibliografia relativa a questo argomento piuttosto scarna¹⁵, ci proponiamo di limitare questa prima comunicazione ad un'introduzione generale che permetta al lettore di avere una panoramica complessiva del tema che stiamo affrontando.

Contesto geografico

Ipotizzando che il fenomeno in questione, all'incirca come si presenta oggi, abbia avuto origine alla fine dell'Ottocento, resta comunque difficile o quasi impossibile ripercorrerne la storia generale e gli eventuali cambiamenti intervenuti nelle pratiche. Una delle principali difficoltà con cui ci si scontra riguarda l'impossibilità di conoscere le singole storie dei libri «santi»: infatti, molti proprietari non ricordano esattamente chi passò il libro all'interno della famiglia (nella maggior parte dei casi ricorre solo la zona di provenienza, situata quasi sempre nell'attuale Turchia) e, di conseguenza, anche le modalità della sua trasmissione potrebbero aver subito dei cambiamenti nel tempo.

I risultati che presentiamo sono stati raccolti in cinque delle dieci regioni che formano l'attuale Repubblica d'Armenia, ovvero Aragatzotn, Gegharkunikh, Kotaykh, Vayots Dzor, Shirak.

¹³ H. MARUTYAN, *Home as the World*, in L. ABRAHAMIAN – N. SWEEZY (Eds.), *Armenian Folk Arts, Culture and Identity*, cit., pp. 73-97: 93.

¹⁴ B. L. ZEKIYAN, *Lo sguardo dell'Armenia oltre i cinque secoli della sua stampa*, in G. ULUHOGLIAN – B. L. ZEKIYAN – V. KARAPETYAN, *Armenia. ...*, cit., pp. 357-359: 359.

¹⁵ H. MARUTYAN, *Home as the World...*, cit.; H. MARUTYAN, «*Tan Surb*» *Erevuythë: akunkhneri hartsë ew merōrya drsevorunnerë* [=Il fenomeno del «Santo della Casa»: la questione delle fonti e le attuali manifestazioni], in S. HARUTYUNYAN – A. KALANTARYAN, *Hayots srberë ew srbavayrerë: akunkhnerë, tiperë, pashtamunkhë* [I santi e i luoghi santi degli Armeni: fonti, tipi, culto], Hayastan, Erevan 2001, pp. 337-346; H. PETROSYAN, *Writing and the Book...*, cit.

Dal momento che la realtà dei «santi della casa» si sviluppa all'interno della dimensione familiare e comunitaria in senso stretto, per poter svolgere questa ricerca è stato necessario fare affidamento su segnalazioni ricevute da studiosi, studenti universitari e conoscenti grazie alle quali ho potuto rintracciare le famiglie che li custodiscono. La scelta delle regioni in cui svolgere la ricerca è dunque dipesa dalle indicazioni ricevute. Inoltre, bisogna considerare che proprio la dimensione privata in cui prende vita il fenomeno rende più difficile l'accesso a questa realtà, protetta da coloro che vi credono e che sono restii a divulgarla all'esterno per non mettere in pericolo i libri stessi e correre il rischio di doversi separare da loro¹⁶. Per ragioni di riservatezza, non saranno di conseguenza qui riportati i nomi delle famiglie che ho incontrato¹⁷. In effetti, ciò che è importante sottolineare sono i libri da esse posseduti e la realtà che li circonda, non tanto i nomi dei loro proprietari e di tutti coloro che ne condividono l'attaccamento e il valore spirituale. Infine, essendo la mia conoscenza della lingua armena ancora ad un livello non avanzato ed intervenendo spesso la necessità di conoscere il dialetto locale per comprendere i termini utilizzati, mi sono avvalsa della collaborazione di alcuni interpreti che hanno permesso le conversazioni tra me e le famiglie di volta in volta incontrate. In totale ho potuto vedere i «santi della casa» di ventotto famiglie, ma i libri visti sono stati cinquantuno: è accaduto, infatti, che alcune famiglie ne possedessero più d'uno¹⁸.

Alcuni aspetti relativi ai «santi della casa»

Presenteremo ora alcune delle caratteristiche principali dei «santi della casa» emerse nel corso dello studio.

Innanzitutto, la terminologia. L'espressione «santo della casa» traduce le parole armene *tan surb*¹⁹: «santo» è dunque un libro, considerato non solo come una persona, ma come un «santo»²⁰. L'altro elemento da prendere in esame è la casa, ovvero lo spazio in cui viene custodito e in cui la famiglia 'veglia' su di esso, che si caratterizza proprio per l'essere il 'posto del santo': solitamente si tratta di un angolo, di una nicchia nel muro o di una piccola stanza in cui si trova solo ed esclusivamente il libro. A segnalarne al visitatore la presenza, in realtà, non è la visione del libro stesso, che è spesso tenuto nascosto, ma le caratteristiche del luogo, ovvero, come è stato detto, le immagini di santi, dei *kathoghikos*²¹, di Cristo e della Madonna, oggetti religiosi, candele e altro

¹⁶ Molti in passato hanno cercato di convincere le famiglie a cedere i loro libri «santi»; soprattutto dagli anni Sessanta del secolo scorso addetti governativi e studiosi hanno cercato di raccoglierci per depositarli al Matenadaran di Erevan, cfr. H. PETROSYAN, *Writing and the Book...*, cit., p. 58. Inoltre, proprio in ragione del grande valore molto spesso affettivo riposto in essi, le famiglie si preoccupano per possibili furti, già verificatisi in passato.

¹⁷ Per la stessa ragione ho evitato di inserire i nomi delle persone che mi hanno segnalato i luoghi in cui si trovano i libri. A tutti va il mio più sentito ringraziamento per la disponibilità dimostrata nei miei confronti e, in particolare per quanto riguarda le famiglie, per la grande ospitalità di cui ho potuto godere. Tutti elementi senza i quali lo svolgimento della ricerca non sarebbe stato possibile.

¹⁸ Un caso eccezionale è rappresentato da una famiglia residente nella regione di Vayots Dzor che ne possedeva quasi venti; mentre, all'opposto, nella regione di Gegharkhunikh una famiglia non è più in possesso del suo libro (rubato qualche anno fa), ma continua a pregare nel luogo in cui veniva conservato e attraverso cui rimane il ricordo del libro stesso. In generale i «santi della casa» visti si compongono di: Vangeli (12); Narek, *Matean Oghberguthean* (6) e *Girkh aghothits* (2); Bibbia (2); libri di preghiere (2); Salmi (2); infine altri libri che si sono potuti osservare solo presso una famiglia, come la *Storia* di Movsēs Chorenatsi (1) oppure un libro di grammatica armena.

¹⁹ Cfr. H. MARUTYAN, *Tan Surb ...*, cit.

²⁰ Cfr. A. VAUCHEZ, s.v. *Santità*, in *Enciclopedia. Ricerca-Socializzazione*, Einaudi, Torino 1981, vol. 12, pp. 441-443.

²¹ Si tratta soprattutto di immagini dei *kathoghikos* precedenti, in particolare Vazgen I (1908-1994) e Garegin I (1932-1999), molto amati dal popolo armeno.

ancora. In molte situazioni il libro stesso non è immediatamente riconoscibile perché è avvolto nel velo detto *shushpa*, sul quale torneremo ancora, e spesso riposto in una scatola o in borse di stoffa; inoltre l'abbondanza di oggetti e immagini devozionali collocate intorno ad esso distolgono l'attenzione dal punto focale. Va segnalato che nelle case tradizionali armene è sempre stato presente un nucleo centrale attorno al quale si svolgevano gli eventi più significativi della vita della famiglia, che per questo venne investito anche di significati sacri. Questo primo centro sacro ruotava attorno al *thonir* e all'*ojach*: il *thonir*, ovvero il forno interrato dove si cuoce ancor oggi il tipico pane armeno *lavash*, fungeva da centro sacro qualora si trovasse all'interno della casa (come scrive giustamente Sonya Orfalian, per trovare il forno nelle case armene «è per terra che bisogna cercare»²²); nel caso in cui quest'ultimo fosse esterno, era l'*ojach* a svolgere questo ruolo, ovvero il focolare domestico, acceso al centro della stanza principale, attorno al quale si riuniva tutta la famiglia, simbolo della casa paterna. Dal XIX secolo si sviluppa un secondo centro all'interno della casa, ovvero il luogo in cui è conservato il «santo della casa»²³. Come si vedrà successivamente, lo *shushpa*, la scatola o le borse di stoffa, le immagini e gli oggetti sono un modo per proteggere il libro dalla polvere, da danni accidentali, nonché per riverirlo e ringraziarlo per gli aiuti ottenuti. È importante sottolineare che è in assoluto proibito rimuovere i «santi della casa» dal luogo in cui si trovano e portarli altrove, per una ragione precisa: la convinzione che, se dovessero essere spostati, qualcosa di negativo accadrebbe alla famiglia proprietaria e al resto della comunità. Di conseguenza, sono concessi solo piccoli movimenti all'interno dell'abitazione e comunque sempre alla presenza dei membri della famiglia²⁴.

La peculiarità più rilevante dei libri «santi» riguarda l'essere oggetto di richieste d'aiuto e di sostegno da parte della gente del luogo o di chi è a conoscenza della loro esistenza in virtù delle loro supposte capacità taumaturgiche. Questo aspetto è di notevole importanza, in quanto è sempre rintracciabile nei diversi «santi della casa» osservati in Armenia. Tuttavia ci sono anche altre funzioni che questi libri svolgono all'interno della famiglia e della comunità in cui essa vive, difficili da presentare in breve. Si può infatti osservare che le caratteristiche della «santità» di questi libri mutano in base ai contesti in cui si trovano e alle relazioni che si creano intorno/con essi. Ragion per cui ogni elenco delle loro caratteristiche e proprietà non può che essere sempre provvisorio (ad esempio, può essere chiesto loro di guarire una malattia, come di proteggere un figlio in guerra oppure di vegliare su qualcuno, ecc.).

Il «santo della casa» può intervenire nella vita delle persone circostanti, soprattutto della famiglia che lo custodisce, anche attraverso il sogno: il libro può manifestarsi al suo proprietario, assumendo talvolta le sembianze di una persona, e comunicare con lui circa diverse questioni; ad esempio può avvisarlo del verificarsi di un evento nel prossimo futuro, chiedere attenzione, lasciare

²² S. ORFALIAN, *La cucina d'Armenia. Viaggio nella cultura culinaria di un popolo*, Ponte alle Grazie, Milano 2009, p. 36.

²³ H. MARUTYAN, *Home as the World...*, cit., pp. 91-93; S. ORFALIAN, *La cucina d'Armenia ...*, cit., pp. 35-37.

²⁴ A questo proposito, possiamo ricordare anche quanto accade con il celebre Vangelo di Tzughrut, il cui nome è dovuto al villaggio armeno della Georgia in cui è custodito. Per gli abitanti si tratta di un «talismano» posto a protezione dell'intera comunità, la cui famiglia custode non concede spostamenti per nessuna ragione. Infatti, qualora lo permettesse, ne deriverebbe il rischio di mali e sventure di ogni sorta non solo su chi avesse concesso questo, ma anche sull'intero villaggio. C. MUTAFIAN, *Un village et son manuscrit*, in C. MUTAFIAN (a cura di), *Arménie. La magie de l'écrit*, catalogo della mostra «Arménie. La magie de l'écrit», Centre de la Vieille Charité, 27 aprile-22 luglio 2007, Somogy-Éditions d'Art, Paris 2007, p. 285.

disposizioni relative al suo trattamento, punirlo se infrange le regole da lui stesso comunicate in precedenza, e così via²⁵.

Un'importante caratteristica dei «libri santi» è quella relativa alle loro supposte proprietà taumaturgiche. In generale, si crede che il «santo» aiuti sia i membri della famiglia sia il resto della comunità, nella quale la notizia di un evento miracoloso si diffonde a macchia d'olio superando anche i confini della stessa²⁶. La presenza di una domanda provoca una serie di risposte tra loro connesse innescando una sorta di circolo: da un lato quella del libro, che può 'decidere' se soddisfare o meno le aspettative del richiedente (a questo proposito va ricordato che sono tante anche le persone che affermano di essere state aiutate dal libro pur non essendosi rivolte 'formalmente' a lui); dall'altro lato, conseguentemente, la risposta di coloro le cui preghiere sono state esaudite e che si recheranno nuovamente dal libro per ringraziarlo, portando con sé in dono alcuni di quegli oggetti che contribuiscono a caratterizzarne l'ambiente di custodia, soprattutto gli *shushpa*, che possono sia essere portati da persone esterne, sia essere confezionati dalla famiglia stessa. Aggiungiamo che gli *shushpa* sono poi 'prestati' alle persone che lo desiderano affinché possano tenerli con sé fino all'ottenimento dell'aiuto sperato. Dal momento che questi veli restano a contatto con il «santo», essi sono infatti in grado di fungere da tramite per la realizzazione delle richieste di soccorso, superando così l'ostacolo posto dall'impossibilità di spostare il libro dal luogo in cui si trova. È interessante notare che *shushpa* è il termine con cui si designa il velo impiegato durante le celebrazioni liturgiche per prendere il libro del Vangelo. Come indica il *Dizionario Esplicativo della Lingua Armena Contemporanea*, il termine è riferito al fazzoletto di stoffa utilizzato per coprire o pulire il calice della comunione, oppure per avvolgere un Vangelo o le reliquie dei santi²⁷. Tuttavia, le persone non sembrano conoscere questo specifico significato liturgico, poiché alla mia domanda sull'origine del vocabolo, gli interrogati hanno risposto semplicemente che questo è il termine comunemente utilizzato per il velo con cui si avvolge il libro. Oltre a questa pratica, si accendono costantemente candele di fronte ad essi. Questo è sia un modo attraverso cui è possibile rivolgere loro le proprie preghiere, sia un atto teso a dimostrare la propria vicinanza e il proprio rispetto nei loro confronti.

Concludiamo con qualche indicazione circa la posizione assunta dalla Chiesa Apostolica Armena riguardo a questo fenomeno. È importante precisare che i testi contenuti nei «santi della casa» sono in generale testi canonici della Chiesa armena e della Chiesa universale (come si è detto si tratta di Vangeli, *Narek*, Bibbie, ecc.) e che le persone che si rivolgono ad essi si riconoscono nella Chiesa ufficiale. Tuttavia, come ebbe a dirmi un vescovo armeno incontrato nel nord dell'Armenia, «queste persone venerano solamente il libro, non il suo contenuto». Ciò trova conferma nel fatto che molte delle persone da me intervistate non sapevano esattamente quale tipo di libro fosse²⁸. Appare chiaro dunque che ciò che assume maggiore rilevanza nell'attribuzione di «santità» non è tanto il loro contenuto ma l'oggetto-libro in sé, riverito e rispettato, certo, per quanto

²⁵ In più di un'occasione le famiglie incontrate hanno raccontato di sogni nei quali il «santo», con sembianze umane, forniva indicazioni circa diverse questioni. Cfr. H. MARUTYAN, *Home as the World...*, cit., p. 93 e ID., *Tan Surb...*, cit., p. 343.

²⁶ H. MARUTYAN, *Tan Surb ...*, cit., p. 342.

²⁷ *Zhamanakits hayots lezvi batsatrakan bararan* [Dizionario esplicativo della lingua armena contemporanea], Haykakan SSH Gituthyunneri Akademiayi Hratarakchuthyun [Casa editrice dell'Accademia delle Scienze], Erevan 1980, vol. 4, p. 92, s.v. *shushpa*.

²⁸ Ho potuto notare che ciò accadeva soprattutto nel caso del *Narek*: spesso le famiglie pensavano di possedere questo libro, mentre in realtà si trattava di qualcos'altro.

racchiude, ma soprattutto come oggetto fisico; è questo l'elemento fondamentale ai fini delle pratiche messe in atto nei loro confronti (preghiere, *shushpa*, candele, ecc)²⁹. È bene precisare tuttavia che altri sacerdoti che vivono vicini a queste realtà non sono affatto contrari, anzi occasionalmente fanno anche loro visita ai «santi» per recitare qualche preghiera dinanzi ad essi. Proprio a causa della ragione indicata dal vescovo, nel corso degli anni la Chiesa armena ha cercato di indebolire questa pratica devozionale invitando le famiglie a cedere i loro libri al Matenadaran. Quelle che li hanno effettivamente consegnati, tuttavia, sono state poche e spesso alla condizione di poterli periodicamente visitare nell'Istituzione stessa³⁰.



Foto 2: Angolo di una salotto all'interno di un'abitazione. Il «santo della casa» è riposto in una nicchia nel muro avvolto negli *shushpa*. Appese alle pareti varie immagini di Cristo e della Madonna e alcune croci. All'interno della scatola posta sullo spigolo del tavolino, visibile in primo piano, si trovano le candele messe a disposizione dalla famiglia, mentre in basso a destra si intravede il braciere in cui vengono accese (regione di Shirak, gennaio 2014 – fotografia dell'autrice).



Foto 1: Il «santo della casa» adagiato sopra agli *shushpa* in cui viene avvolto. In questo caso si tratta di un Vangelo a stampa: *Girkh srboy Awetaranin tearn meroy ew phrkchin Yisusi Khrystosi*, K. Polis (Costantinopoli), tp. Etkear Gndewantsu, 1710 (regione di Gegharkhunikh, ottobre 2013 – fotografia dell'autrice).

²⁹ I libri vengono raramente letti, eccezion fatta per qualche parola o qualche frase, anche a causa del fatto che sono scritti in *grabar* o in armeno medievale.

³⁰ H. MARUTYAN, *Home as the World*, cit., p. 93. A questo proposito ho potuto raccogliere le testimonianze di alcuni dipendenti del Matenadaran che mi hanno raccontato come ancora oggi nel caso di alcuni libri noti (come il Vangelo di Shurishkan) gli abitanti del villaggio in cui erano conservati si rechino nell'Istituto per pregare di fronte ad essi e per raccontare loro le ultime novità avvenute all'interno delle rispettive comunità.

«OV SIRUN SIRUN»: TRA MUSICA POPOLARE, RICORDI E CINEMATOGRAFIA

Ortensia Giovannini

Un brano armeno, oggi molto conosciuto, *Ov sirun sirun*, ricorre ripetutamente nel libro di Antonia Arslan *La Masseria delle allodole* e anche nel film dei fratelli Taviani da esso tratto. Da un punto di vista etnomusicologico e psicologico sappiamo come una canzone può portare e mediare la memoria: la musica può aiutare a ricordare e svolge un ruolo fondamentale in vari aspetti della vita, per il fatto, ad esempio, di perpetuare liturgie del passato, di marcare l'osservanza delle festività, e di ravvivare le ricorrenze civili. Come sostiene Thomas Turino, infatti, i suoni musicali sono una potente risorsa umana, spesso al centro delle nostre più profonde occasioni ed esperienze sociali. Le persone nelle società di tutto il mondo usano la musica per creare ed esprimere la loro vita emotiva interiore, per attraversare l'abisso tra se stessi e il divino, per corteggiare gli amanti, per celebrare i matrimoni, per sostenere l'amicizia e le comunità, per ispirare i movimenti politici di massa, e, infine per aiutare i loro bambini ad addormentarsi¹. Tuttavia, difficilmente ci si sofferma sul fatto che la musica è spesso il canale attraverso il quale vengono richiamati alla mente e riordinati i ricordi relativi a quasi ogni momento della vita quotidiana. La musica, perciò, può veicolare il ricordo di persone, luoghi o esperienze passate di cui non si è consapevoli e che possono soltanto essere rievocate attraverso un processo inconscio. In questo modo uno scorcio di melodia o un ritmo ben preciso possono rievocare non solo la sinfonia o la canzone precedentemente ascoltata, ma anche il momento e le circostanze in cui tale ascolto avvenne, le persone che erano presenti, nonché le variegata emozioni che suscitò².

A questo proposito, la stessa Antonia Arslan nel corso di un convegno del 2007 intervenne, a proposito del brano *Ov sirun sirun*, raccontando di averlo sentito da una zia sopravvissuta al genocidio. La scrittrice ci presenta fin dalla prima pagina della *Masseria*, nel prologo, il ricordo della zia, a cui è anche dedicato il romanzo. Era una sopravvissuta al genocidio, ci dice, però non ne parlava mai e le associa dei ricordi musicali ben precisi.

Zia Henriette era una sopravvissuta al genocidio del 1915. Creatura della diaspora, non aveva più una sua lingua madre. Parlava molte lingue, comprese la sua, l'armeno, in modo legnoso, innaturale: come una straniera. In tutte faceva patetici sbagli, e non volle mai raccontare la storia della sua sopravvivenza. Aveva dimenticato anche la sua età (in Italia, quando sbarcò, era così minuta e patita che le tolsero due o tre anni). Ma ogni sera, a casa nostra, veniva a cena portando vassoi di biscotti alla moda austriaca, enormi vasi di yogurt fatto in casa, *paklavà* colmo di noci e di miele: e la sua presenza riempiva la casa di memorie oscure.

¹ T. TURINO, *Music as Social Life. The politics of Participation*, The University of Chicago Press, Chicago-London 2008, p.1.

² K.K. SHELEMAY, s.v. *La musica e la memoria*, in J.J. NATTIEZ, *Enciclopedia della musica*, Einaudi, vol. 5, Torino 2003, pp. 126-147.

Io l'amavo moltissimo, e mi facevo viziare. A casa sua i dischi di Edith Piaf andavano tutto il giorno, e si poteva ballare con le scarpette di panno³.

Rosetta Bolletti, nell'introduzione al testo *Scrittura e Memoria* frutto di un convegno incentrato sui crimini contro l'umanità e sul testo di Antonia Arslan, mette in evidenza come la zia Henriette richiamasse «memorie oscure».

Sono queste memorie oscure che Antonia raccoglie allora, nella sua sensibilità di bambina, e insieme ad altre testimonianze, porta dentro di sé come 'tracce' che vengono a far parte della sua identità, ma che però non affiorano alla coscienza finché da adulta, nello sfondo della sua cultura letteraria, la traduzione dell'opera poetica di Varujan non le risvegli, conferendo ad esse nuovo valore e significato⁴.

Le «memorie oscure» di Henriette sono quelle legate al genocidio del popolo armeno che iniziò il 24 aprile del 1915 e venne attuato dai Giovani Turchi. Dal punto di vista letterario, non che prima del romanzo di Antonia Arslan mancassero opere storiche, racconti, testimonianze di sopravvissuti armeni, pubblicate anche in italiano. Tuttavia, a mio avviso, la *Masseria* assume una portata emotiva ben diversa, grazie alla forza di suggestione della letteratura. Infatti, il romanzo e il saggio di storia possono assomigliarsi molto: scrittore e storico usano le stesse fonti, archivi, documenti, memoria orale. La differenza è nel rapporto con gli spazi vuoti che i documenti storici spesso non sono in grado di colmare. Di fronte a questi vuoti lo scrittore usa i sentimenti e la fantasia, che ci possono aiutare a comprendere in modo più approfondito la storia umana. È per questo motivo che, durante il mio lavoro di ricerca riguardante le pratiche musicali all'interno della diaspora armena, mi sono avvicinata a questo testo: cercavo, oltre che con il lavoro sul campo e attraverso dialoghi ed interviste, di comprendere meglio l'identità, la cultura, la storia e il pensiero armeni.

Gli psicologi hanno rilevato che esiste una notevole interdipendenza fra la modalità di codifica di un ricordo e le condizioni che ne permettono il richiamo alla memoria. Da questa osservazione, secondo Kay Kaufmann Shelemay⁵, sembra lecito dedurre che un ricordo codificato entro un contesto musicale è potenzialmente assai efficace, poiché la musica inevitabilmente ingloba canali multipli di stimolazione, che vanno dalla melodia al ritmo, dal testo ai movimenti corporei. In breve, i ricordi associati alla musica necessitano di un processo di codifica eccezionalmente profondo ed elaborato. Ognuno di questi canali della memoria musicale può ulteriormente servire a richiamare lo stato emotivo nel quale il ricordo aveva subito la codifica, conferendo maggiore forza all'atto del richiamo.

Ritengo che sia stato così anche per Antonia Arslan. Il testo della *Masseria delle Allodole* è ricco di memorie musicali legate in diverso modo all'*armenità* e alle persone che in diversi modi l'hanno trasmessa alla scrittrice da bambina. Una delle memorie, che compare nel testo è legata al nonno, il primo che cominciò a raccontarle qualcosa riguardante la storia della famiglia.

³ A. ARSLAN, *La Masseria delle Allodole*, Milano, Rizzoli 2004, p. 8.

⁴ R. BOLLETTI (a cura di), *Scrittura e Memoria*, Lecce, Edizioni Frenis Zero 2012, p.14.

⁵ K. K. SHELEMAY, s.v. *La musica ...*, cit., p. 131.

Gli zingari cantavano, nella loro lingua misteriosa. Ed ecco che anche il nonno cantava, nella sua lingua misteriosa, parole così dolci che non sembrava nemmeno lui a pronunciarle, con voce profonda, come rivolto a se stesso; e io dal basso, vicina a lui, ascoltavo, ascoltavo: e mi pareva di essere a casa, mi pareva proprio di rientrare in un nido caldo⁶.

La ‘lingua misteriosa’ del nonno è ovviamente l’armeno, ed è interessante osservare come Antonia, bambina, si senta in un nido caldo all’ascoltare i canti in una lingua a lei sconosciuta ma che sono i canti dei suoi avi. Il richiamo alla lingua come veicolo dell’armenità lo si ritrova in diversi scritti e fu, infatti, attraverso la traduzione dall’armeno delle liriche di Daniel Varujan (1884-1915) raccolte ne *Il canto del pane* e un coro armeno di Parigi in concerto a Venezia che i ricordi di bambina si risvegliarono e che si ‘sbloccarono’ tutti i ricordi armeni della scrittrice.

Io non ci credevo, ero convinta che potevo scrivere qualche poesiola, ma non avevo abbastanza fiducia nel farlo. Sapevo però che questa storia stava diventando sempre più urgente in me, e che questa dimensione toccava a me raccontarla: rendere attuali le cose dimenticate, dare testimonianza, forzare me stessa nella dimensione della testimonianza⁷.

Nonostante un’iniziale riluttanza della scrittrice ad iniziare a scrivere, la sua opera prima ha avuto un notevole successo, ha vinto diversi premi, è stato tradotta in molte lingue e ha ispirato un film dei fratelli Taviani. Il loro film è fra i primi che affrontino direttamente e a viso aperto le fasi del genocidio. *Ararat*, di Atom Egoyan, che pure ha richiami evidenti alla vicenda storica fa soprattutto un’operazione molto raffinata, parlando dell’instabilità dei concetti di memoria storica e di passato, di vero e falso. Nella *Masseria* abbiamo invece un approccio diretto, in cui vengono mostrate le fasi dell’eccidio ed il suo impatto sulla popolazione armena e turca.

L’aspetto più specifico del genocidio armeno, messo in evidenza da Antonia Arslan e dai registi, è il differente destino degli uomini e delle donne: i primi, protettori delle loro famiglie, vengono uccisi subito, gettandoli in burroni o nel fiume Eufrate, o finiti a colpi d’ascia. Le donne invece vengono avviate a una deportazione che le porta verso l’estinzione, il nulla. Il loro coraggio e la loro determinazione, insieme agli aiuti di qualche uomo giusto turco le salva, ma in generale si desume dal racconto che la resilienza delle donne armene è stata straordinaria. Vorrei concentrarmi su un personaggio particolare, che molto evidenzia questo ideale femminile, sia nel libro che nel film, quello di Azniv (Nunik nel film), la giovinetta coraggiosa e fiera, che inizialmente vediamo all’interno della sua famiglia, ingenua e piena di sogni femminili, e che nel corso dei tragici avvenimenti successivi manifesta pian piano una personalità forte, che non accetta la mostruosa violenza contro il suo popolo e i suoi cari e tenta di resistere, fino al sacrificio finale. Il suo principale scopo per tutta la deportazione sarà quello di salvare i bambini.

Azniv ha una canzone che le piace molto: appunto, *Ov sirun sirun*. Come ho già accennato, Antonia Arslan nel corso del convegno del 2007 intervenne, a tal proposito, fornendo le seguenti informazioni, riportate poi da Silvia Amati Sas in un suo scritto.

⁶ A. ARSLAN, *La Masseria...*, cit., p. 11.

⁷ *Ibid.*, p.35.

Si tratta di una canzone che mia zia cantava sempre e che io avevo sentito da bambina. Nel libro io l'ho inserita, ma non mi ricordavo più né la musica, né le altre parole. E la cantante Valentina Karakhanian, che ha fatto la colonna sonora del film, ha ritrovato la canzone, che è una canzone popolare antica che poi è stata ripresa negli anni '40⁸.

Il brano utilizzato nella colonna sonora del film, secondo le mie ricerche, è una tipica melodia armena 'urbana', una 'romanza cittadina', di compositore ignoto e su testo del poeta Levon Mirijanyan (1933-2004)⁹. Il poeta nativo di Yerevan studiò anche nella città e lavorò per diversi giornali. Il brano, così come lo conosciamo, probabilmente è stato scritto attorno agli anni Quaranta o Cinquanta del Novecento, quando Mirijanyan era attivo a Yerevan e scriveva liriche d'amore e quando molte altre canzoni simili sono state composte nella capitale armena.

Il termine 'musica urbana' connota la musica caratteristica delle città, ovvero quella la cui pratica necessita di un ambiente urbano, nonché la cultura e la vita musicale della società urbana in genere¹⁰. Ciò che differenzia fundamentalmente la canzone urbana dalla musica tradizionale, è il fatto che si tratta di una creazione individuale (nel senso di uno o più autori chiaramente identificati) che si trasmette attraverso un testo scritto che non può essere mutato (la partitura) e che non è legata a una particolare funzione o contesto esecutivo, laddove invece un canto tradizionale, quand'anche all'inizio frutto di una creazione individuale, è quasi sempre oggetto di un processo dinamico di aggiunte e/o modifiche dovute a una sorta di 'ri-creazione collettiva', si trasmette oralmente (di solito all'interno di una stessa comunità) e molto spesso, soprattutto in ambito contadino, è legato a un evento particolare in cui esso viene eseguito (la festa di una Madonna, il Carnevale o una situazione di lavoro). Nel complesso, le musiche praticate nelle occasioni non contestuali erano quanto mai diverse, variando a seconda delle culture e, all'interno di queste, in base alle specificità locali e/o ai differenti raggruppamenti sociali. Le musiche di fascia urbana sono forme di repertorio non contestuale la cui funzione principale è di tipo espressivo oppure di intrattenimento, ma «un intrattenimento che non va inteso nel senso di mero passatempo o di svago fine a se stesso» in quanto attraverso di esso la comunità locale può «esprimere e riaffermare la propria identità»¹¹.

Concentrando l'attenzione sul concetto di città e di metropoli come luogo privilegiato per inquadrare gli sviluppi storici, sociali e musicali della modernità, Iain Chambers¹² afferma che è nell'economia culturale della vita urbana che sono registrati i suoni e la storia moderna, sia le loro contaminazioni, sia le loro combinazioni. Per quanto marcata sia la differenza di dettaglio culturale

⁸ S. AMATI SAS, *Riflessioni psicoanalitiche sul personaggio di Azniv nel romanzo di Antonia Arslan*, in R. BOLLETTI (a cura di), *Scrittura e Memoria*, Lecce, Edizioni Frenis Zero 2012, p. 95.

⁹ Dopo il dottorato, durante 1962-67 fu il segretario scientifico dell'Istituto di Letteratura dell'Accademia Nazionale delle Scienze. Dal 1967 al 1975 è stato il direttore del giornale 'Hayastan'. Ciò che potrebbe essere interessante per la mia ricerca è il fatto che negli anni fra 1991 e 1996 fu presidente dell'Unione Patrimoniale 'Vasurakan' (il Vasurakan è un regione dell'Armenia Occidentale, tutte le persone che hanno origini di questa regione si sono riuniti in questa unione dopo il crollo dell'unione sovietica). Nel 1996 ha fondato L'Unione dei Sopravvissuti al Genocidio e fu anche l'editore dei giornali delle queste unioni. In 1969, a Beirut, con l'occasione dei premi dedicati del 100 compleanno di Komitas, il suo poema 'il pastore della canzone' ha vinto il primo premio a nome di Vahan Tekeyan. Un poeta arabo Michelle Suleiman l'ha tradotto in arabo e è stato pubblicato a Beirut.

¹⁰ B. NETTL, s.v. *Musica Urbana*, in J.J. NATTIEZ, *Enciclopedia della musica*, vol. 5, Torino, Einaudi 2006, p. 539.

¹¹ I. MACCHIARELLA, s.v. *Dalla musica etnica ai generi d'intrattenimento*, in J.J. NATTIEZ, *Enciclopedia della Musica*, vol. 4, Torino, Einaudi 2001, p. 1166.

¹² I. CHAMBERS, *Urban Rhythms, Pop Music and Popular Culture*, London & New York, Routledge 1985.

fra città appartenenti a società diverse, alcuni aspetti generali del modo di vita sembrano caratterizzare in ogni tempo e luogo anche la vita urbana. A questo proposito, secondo Bruno Nettl¹³, l'urbanizzazione è responsabile di un gran numero delle miscele e combinazioni stilistiche che caratterizzano oggi la musica locale ed è intimamente legata alle evoluzioni tecnologiche tipiche della musica del Novecento, nonché ad alcune caratteristiche nella vita musicale odierna, come la predominanza di una partecipazione passiva alla musica (ossia il fare musica per pubblici passivi in concerti dal vivo o attraverso i media), e lo svilupparsi di un professionalità musicale a tempo pieno.

Fra le caratteristiche delle città otto- e novecentesche va annoverata la graduale democratizzazione della vita musicale. In modo non necessariamente parallelo alla democratizzazione della vita politica e sociale, essa comprende l'istituzione di sedi pubbliche nelle quali ogni tipo di musica, almeno in teoria, è alla portata di tutti. Si tratta di una musica prodotta e generalmente praticata da un popolo di musicisti di professione, le sue esecuzioni dal vivo hanno luogo in sedi pubbliche nelle quali gli spettatori svolgono anche attività diverse dall'ascolto (ad esempio mangiare o bere, ballare e conversare in compagnia) e la sua diffusione dipende ampiamente dai mass media. Nonostante il suo contesto sociale non le richieda di conformarsi a specifici stili musicali, nella seconda metà del Novecento gran parte della musica *popular* urbana di tutto il mondo presenta alcune caratteristiche comuni. Il suo stile principale consiste di lavori relativamente brevi, 'pezzi' e 'canzoni' che durano da due a cinque minuti, eseguiti da piccoli complessi: in genere da tre a sei interpreti, comprendenti di norma almeno un percussionista e alcuni strumenti a corde pizzicate.

Questo vale anche per il genere urbano che venne a crearsi a Yerevan tra gli anni Trenta e Quaranta, il *rabiz*. *Rabiz* è un armenizzazione della parola *Rabis*, l'acronimo dell' 'Unione dei lavoratori artistici' (*Rabotniki iskusstva*, in russo), creata nell'Unione Sovietica all'inizio degli anni Venti. Essa raccolse un largo spettro di operatori culturali (musicisti, artisti, performers, etc.) al fine di formare un' 'associazione' di operatori culturali, orchestre di stato, e gruppi di artisti. Un' importante funzione del *Rabiz* (e l'unica del suo successore, il BOM) fu quella di provvedere al pubblico servizi musicali anche per le celebrazioni festive e le occasioni solenni. All'inizio, sia le musiche che gli strumenti erano 'nazionali': *zurna*, *duduk*, *sring* come fiati; *dhol*, *daph* e *nagara* come percussioni; *khamantcha*, *thar* e *khanon* come cordofoni e l'utilizzo di strumenti tradizionali appartiene solo al *Rabiz* armeno. Oggi pochi conoscono l'esistenza del BOM a Yerevan; molti nemmeno sospettano l'esistenza di questo genere precedentemente vitale e oggi effimero. Ma la maggior parte conosce la parola *rabiz*, la quale, oggi, ha una completamente diversa connotazione. Negli anni Venti e Trenta, il *Rabiz* includeva i migliori musicisti che si occupavano di musica nazionale armena e orientale. Ma dalla fine degli anni Trenta e negli anni Quaranta essi cominciarono ad abbandonare le associazioni collegate al *Rabiz* per più prestigiosi ensembles e società filarmoniche appena create, determinando un flusso di musicisti non professionali nel *Rabiz*. Fu attraverso questi nuovi musicisti che uno strato ristretto della cultura musicale al quale prima era stata vietata la visibilità o era stato considerato periferico ora comincia a filtrare nella più grande sfera musicale. Una volta penetrata la cultura musicale ufficiale e ricevuto uno statuto ufficiale, questi strati musicali diedero vita a intere scuole di musica originale. Il fatto stesso che il clarinetto, la fisarmonica e la chitarra fossero adottati come strumenti del *Rabiz* dopo la guerra presagiva

¹³ B. NETTL, s.v. *Musica...*, cit., p. 539.

cambiamenti nel suo stile musicale. Solo per quanto riguarda la musica degli anni Cinquanta e Sessanta, comunque, si può parlare di uno stile Rabiz indipendente.

Tra le maggiori figure di spicco della musica armena, compositori anche di canzoni Rabiz, nel periodo in cui fu composto il brano *Ov sirun sirun* (o di pochissimo successivi), si distinse il ‘gruppo dei cinque’: Arno Babajanian, Aleksandr Haruthiunian, Ghazaros Saryan, Adam Khudoyan ed Edward Mirzoyan (tutti nati fra il 1920 e il 1921). Babajanian fu uno dei più famosi e le sue melodie fondevano insieme influenze native, pop e jazz contemporanei. *Yerevani sirun aghdjik*¹⁴ del compositore è contemporanea al nostro brano, almeno secondo Artsvi Bakhchinyan¹⁵, e raccoglie le caratteristiche delle ‘canzoni urbane’ che ho elencato sopra. *Ov sirun sirun* è dunque una canzone urbana, ma dato che la pratica, testimoniata, dei uno dei massimi compositori del periodo, Arno Babajanian, era quella di servirsi anche delle melodie tradizionali, non è impossibile che la melodia di partenza, sulla quale verranno poi cantati i versi di Mirijianyan, appartenesse alle musiche tradizionali giunte dalle campagne.

Oltre alla storia di questo brano, ormai divenuto nazional-popolare, ma del quale reperire informazioni precise è piuttosto arduo, è interessante anche analizzarne l’utilizzo all’interno della vicenda. Nella prima parte del libro, *Ov sirun sirun* è cantata da Azniv nei momenti di festa: ci insegna come la musica fosse perennemente presente nella vita quotidiana delle comunità armene dell’Anatolia. Infatti, non solo questo brano, ma anche altri stralci musicali, come il *kochari*¹⁶, vengono menzionati. La scrittrice ricostruisce un paesaggio sonoro reale, ancora oggi visibile nelle grandi comunità diasporiche armene, fatto di canti popolari e danze. Ma non solo: *Ov sirun sirun* è, all’inizio del libro, il monito di quello che accadrà alla giovane donna alla fine:

Ma là nel deserto siriano Azniv e Veron si stringeranno l’una all’altra, cullandosi gentilmente a vicenda e cantandosi a voce quasi spenta: «Ov sirun sirun», la loro canzone, e «Veron, pompon», divenuto il loro duro gioco segreto durante la deportazione: non animali che cercano l’ultimo boccone di pane, ma donne, ancora, con un’ultima forza nel cuore: riuscire a salvare i bambini...¹⁷

Lo stesso accade nel film. *Ov sirun sirun* compare già nei titoli di testa, eseguito da un coro femminile ‘muto’ al quale si aggiungono una solista. L’esecuzione passa poi all’orchestra orchestra alla quale si aggiunge, nell’eseguire la melodia, il duduk. La canzone si prolunga dai titoli di testa fino alla prima sequenza e in questo caso il brano ha una funzione ‘extradiegetica’: sostenendo i titoli di testa ci prepara già a quello che sarà il senso del film. *Ov sirun sirun* è quindi una ‘canzone-leitmotiv’, proposta fin dai titoli di testa, si configura in momenti precisi della vicenda fungendo azione drammaturgica di evocazione del personaggio di Azniv – Nunik e dei suoi sentimenti; è catalizzatrice dell’atmosfera del film e del suo significato complessivo.

¹⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=1dpeZXDvY1U>

¹⁵ Artsvi Bakhchinyan, laureato in Lingua e letteratura armena all’Università di Stato di Yerevan, si è più volte occupato di ricerche riguardanti famosi personaggi dell’arte e della cultura armena. Le informazioni riguardo ai brani mi sono state date durante alcune discussioni private.

¹⁶ «Group dancing, when dancers imitate jumping goats, is known as kochari. Dancers stand abreast, holding each others hands, The tempo of the dance ranges from moderate to fast. Squatting and butting an imagined opponent are followed by high jumps.», in J. BLACKING, *The Performing Arts: Music and Dance*, The Hague, Mouton 1979, p. 71.

¹⁷ A. ARSLAN, *La Masseria...*, cit., p. 27.

Nella seconda parte della storia, molto diversa dalla prima, come è diversa la vita dei protagonisti, abbiamo la drammatica narrazione della lunga marcia forzata, segnata da privazioni e crudeltà inenarrabili, fame e sete, umiliazioni e fatiche. Dopo infinite sofferenze il convoglio dei deportati arriva, in condizioni disperate, ad Aleppo. Qui si apre per le donne sopravvissute della famiglia Arslanian una via di fuga. Per la salvezza dei bambini e di Shushanig si sacrifica Azniv, che all'ultimo momento accortasi che i custodi del campo li avevano individuati e stavano accorrendo, si mette a cantare sviando su di sé l'attenzione e si fa uccidere.

Poi, tutto accelera. Un'ombra più spessa dietro la carrozza, che comincia ad oscillare. Un breve pianto infantile, un movimento improvviso. Dal fondo del campo due figure cominciano a correre, una lanterna più forte viene accesa. E tutto sarebbe perduto se Azniv, la dolce sorella, che si stava avviando per ultima verso la salvezza, comprendendo tutto, non avesse fulminea accentrato su di sé l'attenzione. «Ov sirun sirun» comincia a cantare, ergendosi fiera, ritrovando nel sacrificio improvviso tutta la sua innocente, serena baldanza; «ov sirun sirun, maledetti, io vi sfido. Non riuscirete ad ucciderci tutti».¹⁸

Nel film dei fratelli Taviani, il brano in questo caso il brano diventa una 'canzone-azione', fa progredire il racconto, ci porta al climax: Azniv morirà cantando per salvare i bambini.

Ov sirun sirun è il brano simbolo delle donne armene, deportate. Azniv (*Oh bella, bella*) altro non è che il simbolo di una moltitudine di giovani donne distrutte dal genocidio del 1915. Al di là della effettiva possibilità che questo brano fosse conosciuto nel villaggio dell'Anatolia dalla quale la famiglia della Arslan proviene, esso è utilizzato per descrivere un personaggio che incarna su di sé l'armenità femminile che ha 'combattuto' contro le deportazioni. Mi sono chiesta, e ho cercato di indagare, se la zia potesse aver imparato la canzone utilizzata nel film dopo il suo arrivo in Italia, dato che, come ho evidenziato precedentemente, il brano è stato composto negli anni Cinquanta a Yerevan: le possibilità sono alquanto scarse. Solo la presenza di alcuni dischi sovietici in alcune case di armeni che ho visitato a Milano potrebbero confermare l'arrivo di musica dall'Armenia Sovietica, ma non ho avuto modo di verificare la presenza di questo brano nei dischi. L'ipotesi è che Antonia Arslan abbia sentito il brano successivamente è l'abbia, inconsciamente, associato alla zia Henriette, «la bambina che non crebbe», che però amava la musica e si circondava di dischi di Edit Piaf.

L'altra ipotesi è che la zia conoscesse un altro brano intitolato *Ov sirun sirun*, composto da un *ashugh*, che ho trovato trascritto nel canzoniere *Shiraz*, stampato nel 1960 a Beirut. Il compositore è scrittore del testo è Djivani¹⁹ e dalle poche notizie che ho potuto ad oggi reperire, sappiamo che si dimostrò patriota e propagandista contro le ingiustizie vissute dagli armeni. La sua

¹⁸ *Ibid.*, p. 228.

¹⁹ Serober Levonyan (Bangoyan), Ashugh Djivani, nasce nel 1846, nel villaggio Kharzagh (Ahalkalak – Georgia). Abbandonato dalla madre, alla quale dedicherà poi il brano *Mayrig*, sarà lo zio a prendersi cura di lui tramandandogli le canzoni cantate dai pastori. Il villaggio dal quale proveniva era un luogo di *ashugh* e Serob ne fu sempre molto interessato, se non addirittura ossessionato: per questo cominciò a studiare con un famoso *ashugh* che dopo solo due anni lo benedirà dandogli il nome di Ashugh Djivani. Nel 1864 Djivani parte con lo zio per Tiflis e poi Alexandropol (Gyumri) e comincia per lui il successo. Nonostante questo, il fatto di dover abbandonare il villaggio natio lascerà in lui una sensazione di nostalgia (*karot*), espressa in diversi brani. Djivani con il suo gruppo viaggiò molto nel nord del Caucaso, Crimea, Ucraina e Russia: luoghi dove vi erano molti armeni. Nel 1895 traslocò a Tiflis in maniera permanente e l'ultima volta che passò dal suo villaggio fu l'estate del 1908. Morirà nel 1909.

scrittura è complessa dato che si esprimeva attraverso metafore. Il testo della sua *Ov sirun sirun*, che a primo acchito può sembrare una canzone d'amore in realtà ha un forte richiamo patriottico: la patria è personificata come una donna pura e vergine, mentre gli altri paesi sono descritti come false 'meretrici' dove gli uomini vanno per trovare piacere ma non per trovare l'amore. Nonostante il brano fosse presente nel canzoniere e abbia forti richiami patriottici, non è però conosciuto da nessuno degli armeni della diaspora a cui ne ho proposto l'ascolto. Non è conosciuto nemmeno da armeni ancor oggi viventi ad Istanbul e un ragazzo fra loro, lo stesso a cui ho chiesto di far ascoltare il brano anche a membri più anziani, mi ha detto di preferire l'*Ov sirun sirun* riarrangiata per il film alla versione dell'*ashugh*.

Questo brano, «oggi divenuto uno dei simboli musicali del genocidio», come mi ha detto più volte la ragazza che mi dà lezioni di armeno, non ho potuto stabilire con chiarezza come sia giunto fino ad Antonia Arslan, ma, il cercare di indagare sulla sua origine, mi ha permesso di entrare ancora di più nella condizione diasporica armena. Il fatto di non poter reperire l'esatta provenienza, il fatto che la scrittrice non ne ricordasse altro che le parole del ritornello, sono emblema della difficoltà per una comunità in diaspora di mantenere la cultura intatta. Nonostante questo, la scrittrice ha comunque inserito all'interno del romanzo memorie reali, legate in modo indissolubile alla musica e al modo di vita che era proprio dei suoi progenitori creando uno spaccato culturale e musicale altrimenti irrecuperabile.

II PARTE

Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2014-autunno 2015)

PUBBLICAZIONI ARMENISTICHE DI STUDIOSI ITALIANI O ATTIVI IN ITALIA

BALSAMO Silvia, *Osservazioni linguistiche e filologiche sulla versione armena dell'epistola VIII dello Pseudo-Dionigi Aeropagita*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVI (2015), pp. 19-23.

CONTIN Benedetta, *Un approccio analitico allo studio del lessico filosofico armeno. Alcune osservazioni sulla versione armena delle «Definizioni e Divisioni della filosofia» di Davide l'Invincibile*, in «Schede Medievali» 52 (gennaio-dicembre 2014), ISSN 0392-5404, pp. 79-91.

– con M. Zonta, *A Fragment of a Classical Armenian Version of John of Damascus' Dialectica*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVI (2015), pp. 5-18.

FERRARI Aldo, (a cura di, con E. Ianiro), *Dal Paleolitico al Genocidio Armeno. Ricerche su Caucaso e Asia Centrale*, Edizioni Ca' Foscari, Venezia 2015, <http://edizionicafoscari.unive.it/col/dbc/5/90/Eurasiatica/2>.

– *L'armenità rimossa di Pavel Florenskij*, in “Studi Slavistici”, XI, 2014, pp. 65-80.

– *Gli Armeni. Una breve storia*, postfazione a A. Monzoni, *Ferita armena*, Gente di fotografia Edizioni, Modena 2015, pp. 163-165.

– *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's*, Brill Academic Publishers, Leiden, 2015, pp.

FERRIANI Silvia, *I libri detti «santi della casa» (tan surber): primi risultati di una ricerca antropologica nella Repubblica d'Armenia*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVI (2015), pp. 25-32.

GIOVANNINI Ortensia, *«Ov Sirun Sirun»: tra musica popolare, ricordi e cinematografia*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVI (2015), pp. 33-40.

GUERZONI Benedetta, *A Christian Harem: Ravished Armenia and the Armenian woman representation in the International press*, in *Mass Media and the Genocide of the Armenian. One Hundred Years of Uncertain Representation*, edited by Joceline Chabot, Richard Godin, Stephanie Kappler, Sylvia Kasparian, Palgrave Macmillan, London 2015 (forthcoming in November).

MANOUKIAN Agopik, *Presenza armena in Italia 1915-2015*, Guerini e Associati, Milano 2014.

POGHOSSIAN Zara, *An “Un-known and Unbridled People” with a Biblical Genealogy, Original Homeland and No Religious Warship: The Thirteenth Century Armenian Theologian Vardan Arevelc'i and his Colophon on the Mongols.* [forthcoming in *Journal of the Society of Armenian Studies*].

– “Locating Religion, Controlling Territory: Conquest and Legitimation in Late Ninth Century Vaspurakan and its Inter-religious Context.” In *Locating Religions: Contact, Diversity and Translocality*. Leiden: Brill, 2015 [forthcoming].

– “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 Altertumswissenschaftliches Colloquium. Vol. 96*. Trier: Wissenschaftlicher Verlag Trier, 2013, in *Medieval Encounters* 21 (2015): 313-9.
- Book Review of Michael E. Stone. *Armenian Apocrypha Relating to Abraham*. (Early Judaism and Its Literature). Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012. *Theologische Literaturzeitung*, cols. 714-6.
- “The Last Emperor or the Last Armenian King? Considerations on Apocalyptic Themes in Armenian Texts from the Cilician Period.” In *Armenian Apocalyptic Tradition: A Comparative Perspective*. Leiden: Brill, 2014, 457-503.

SIRINIAN Anna, *La presenza degli Armeni nella Roma medievale: prime testimonianze manoscritte ed epigrafiche (con un'iscrizione inedita del XVI secolo)*, in *Rendiconti della Pontificia Accademia Romana di Archeologia*, 86 (2013-2014), pp. 3-42.

- *Gli Armeni in Italia. I segni di una presenza antica (secoli I-XVIII)*, in *Armenia. Il Popolo dell'Arca* [Catalogo della mostra, Roma, Complesso del Vittoriano, 6 marzo – 3 maggio 2015], Ginevra-Milano, Skira, 2015, pp. 109-123.

TINTI Irene, *On the Syriac Influence on Ancient Armenian*, nel volume sulla Linguistica Armena che apparirà nella serie *History of Armenian Studies (Handbook of Oriental Studies)*, Brill.

- Collaboratrice del Prof. Alessandro Orenco nell'edizione del volume sulla Linguistica Armena che apparirà nella serie *History of Armenian Studies (Handbook of Oriental Studies)*, Brill.
- Responsabile, insieme al Prof. Alessandro Orenco, della trascrizione e traduzione dei testi armeni in: *Early Greek Philosophy*, edited by A. Laks and G. W. Most, Loeb Classical Library, Cambridge Mass. 2016.

ULUHOGLIAN Gabriella, *Cent'anni dal genocidio degli armeni*, editoriale on-line www.viandanti.it 20 aprile 2015; ripubblicato in “il Regno”, Studio del mese: *Armenia 1915: fu genocidio?*, 15 aprile 2015, pp. 276-277.

- *I libri e la biblioteca, ovvero la cultura di un popolo martoriato. Un simbolo dell'Armenia: Il "nuovo" Matenadaran*, inaugurato nel 2011 per festeggiare il ventesimo anniversario dell'indipendenza, custodisce circa 18mila manoscritti, in gran parte miniati, in «Pretext», n. 4 ottobre 2015, pp. 124-129.

ZONTA Mauro, *A fragment of a Classical Armenian Version of John of Damascus' Dialectica*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani», vol. XVI (2015), pp. 5-18.

INTERVENTI E ATTIVITÀ DEI SINGOLI STUDIOSI E SOCI DELL'ASSOCIAZIONE

CONTIN Benedetta, convegno Internazionale su «Metz Yeghern. Il Genocidio degli Armeni tra sfide del passato e del presente» con un intervento su "La dimensione metastorica dell'esilio nella produzione letteraria di Zapel Yesayan" (10 aprile 2015).

- «Il contributo del Medio Oriente all'armenistica: l'architetto Shahé Der-Kevorkian» in Seminario sull'Arte Armena a cura di Aldo Ferrari e Marco Ruffilli (15 aprile 2015).
- Organizzazione della conferenza pubblica "L'esperienza armena nel mondo islamico: modelli di convivenza" con Seta B. Dadoyan e Boghos L. Zekiyán. Facoltà di Teologia di Padova, Aula Tesi (4 maggio 2015).
- Organizzazione e introduzione del seminario "Armenians in the Islamic World. Paradigms of Interaction" con Seta B. Dadoyan, Boghos Levon Zekiyán (discussants: Antonella Gheretti, Cristina Tonghini).
- Organizzazione del 30° Corso estivo di lingua e cultura armena del Dipartimento di Studi sull'Asia e sull'Africa Mediterranea di Ca' Foscari in collaborazione con l'Associazione Padus-Araxes (3-21 agosto 2015).
- Collaborazione didattica in armeno antico per il livello avanzato al medesimo Corso suddetto (3-21 agosto 2015).
- Presentazione del volume «Definizioni e Divisioni della filosofia» di Davide l'Invincibile, a cura di B. Contin (Officina di Studi Medievali, Palermo 2014), con Boghos L. Zekiyán e Alberto Peratoner, Centro Universitario di Padova, 2 ottobre 2015.

FERRARI Aldo, *Pavel Florenskij and the Armenian Destiny*: 13th General Conference of International Association for Armenian Studies, Mesrop Mashtots Matenadaran, Yerevan, October 9 - 11, 2014.

- *Luoghi e memorie armene in Turchia*, Università Ca' Foscari di Venezia, 21 ottobre 2014.
- *Van. Viaggio nella memoria armena*: Lectio magistralis, XVIII Seminario Armenistico Italiano, Casa Armena di Milano, 8 novembre 2014.
- *World War I, Russia and the Armenian Genocide*: International Conference "World War I Centenary. War and Peace. 1914–1918", Herzen University, Moscow, 4-6 December, 20 dicembre 2014.
- *La memoria del genocidio tra Armenia, Turchia e Europa*, in *The Armenian Genocide. 1915-2014. One hundred years of "Metz Yeghern"*, International Conference, University of Padova, March 11-12, 2015
- *La Russia e il genocidio armeno: una responsabilità ignorata?*: Convegno Internazionale "Metz Yeghern. Il genocidio degli Armeni tra sfide del passato e del presente, Università Ca' Foscari, Venezia, 9-10 aprile 2015.
- *Genocidio e memoria: la questione del patrimonio artistico armeno in Turchia*: Convegno "Il genocidio armeno tra storia e memoria", Sala Alessi del Comune di Milano, Venerdì 24 aprile 2015.
- Secondo ciclo di conferenze "Armenia. Una civiltà di frontiera" in collaborazione con Padus-Araxes e ASIAC), Università Ca' Foscari di Venezia, 21 ottobre-18 novembre 2014.
- Seminario sull'arte armena (con Marco Ruffilli), 24 febbraio 2015-28 aprile 2015, Università Ca' Foscari di Venezia.
- IX Giornata di Studi Armeni e Caucasic (in collaborazione con Padus-Araxes e ASIAC), Università Ca' Foscari di Venezia, 19 marzo 2015.
- (Con B. L. Zekiyán) Convegno Internazionale "Metz Yeghern. Il genocidio degli Armeni tra sfide del passato e del presente, Università Ca' Foscari, Venezia, 9-10 aprile 2015.

GUERZONI Benedetta, Il genocidio armeno del 1915. A un secolo dal "Grande crimine" Convegno internazionale di studi. Università degli studi, Padova 11-12 marzo 2015 , con l'intervento Identità e memoria visiva: il recupero delle immagini del genocidio armeno dopo il 1965.

- Il genocidio degli Armeni e la Prima Guerra Mondiale, Piacenza 21-23 maggio 2015 con l'intervento: Memoria, uso pubblico, rivendicazione: le fotografie del genocidio armeno.
- Colloque International: Représentations du génocide des Arméniens et des crimes de masse, Université de Moncton (Canada), 1-3 ottobre 2015, con l'intervento: Le nouvel usage des images du génocide des Arméniens après 1965 et le “canon” de l'Holocauste.
- Organizzazione della Mostra ed eventi per l'iniziativa: Armin T. Wegner e gli Armeni in Anatolia, 1915. Immagini e testimonianze, Sinagoga di Reggio Emilia, 11-27 settembre 2015.
- Presentazione del libro di Antonia Arslan, Il rumore delle perle di legno, Rizzoli 2015, 12 settembre 2015.
- Presentazione del libro di Gabriele Nissim, La Lettera Hitler. Storia di Armin Wegner, Mondadori 2015, 12 settembre 2015.
- Presentazione del libro di Benedetta Guerzoni, Cancellare un popolo, Mimesis, 2013 Introduce Adolfo Mignemi, 18 settembre 2015.
- conversazione di Laura Gasparini, Il massacro degli Armeni nelle memorie di Maria Gigli Cervi Pansa e dell'ambasciatore reggiano Alberto Pansa Introduce Roberto Macellari, Musei Civici, 26 settembre 2015.
- IL GENOCIDIO ARMENO La matrice di un Secolo Breve, seminario di studi promosso da Istituto Alcide Cervi e Istoreco, con l'intervento dell'Ambasciatore della Repubblica di Armenia in Italia S.E. Sargis Ghazaryan. Relazioni di: prof.ssa Gabriella Uluhogian – docente e studiosa della cultura e storia armena prof. Giorgio Vecchio – Ordinario di Storia Contemporanea Università di Parma, Istituto Alcide Cervi, Gattatico, 23 ottobre.
- Attività didattica di approfondimento sul tema del genocidio armeno nelle scuole superiori della provincia di Reggio Emilia con Istoreco, Istituto per la storia della Resistenza e dell'età contemporanea in provincia di Reggio Emilia.

IPEKDJIAN Aram, esecuzione musicale con duduk durante la Celebrazione Liturgica di S.S. Papa Francesco in S. Pietro in Vaticano per i martiri del Genocidio armeno e la proclamazione a dottore della Chiesa di S. Gregorio di Narek, 13 aprile 2015.

- 19 aprile, esecuzione di brani della tradizione popolare e colta armena con duduk per la celebrazione del Centenario del Genocidio armeno, Accademia dei Filopatridi, Savignano sul Rubicone, (<http://www.accademia-rubiconia-filop.org/web/rassegna-stampa/108-19-aprile-2015-celebrazione-centenario-genocidio-degli-armeni>).
- 24 aprile, accompagnamento musicale dello spettacolo “Come polvere sul tavolo” di S. Toffanin, Limena.
- 25 aprile, accompagnamento musicale nello spettacolo “Non colpevole...!” di A. Marcolini, Ca' Zenobio, Collegio Armeno Moorat-Raphayel, Venezia (organizzazione: Associazione Italia-Armenia).
- 8 maggio, Concerto dedicato all'Armenia. In memoria di Komitas, con A. Ipekdjian, G. Dal Bianco, M. Lazzaretti e l'Orchestra giovanile “L'Officina armonica” diretta da M. Pettenon, Santuario di S. Maria Liberatrice, Malo (Vicenza).
- 10 maggio, esecuzione di brani popolari e sacri della tradizione musicale armena per duduk in occasione dell'incontro pubblico su “Giacomo Ciamician. La vita dello scienziato armeno-triestino”, con A. Hovhannessian, organizzato da Tzitzernak di Tireste e dall'Associazione Italia-Armenia.
- 17 maggio, esecuzione di musica sacra per duduk in occasione della S. Messa secondo il rito armeno, celebrata da Mons. Levon Zekiyán nella Basilica di San Zeno in apertura del Festival Biblico di Verona.
- 22 maggio, esecuzione musicale per duduk in occasione della piantumazione di un albero di melograno nel Giardino dei Giusti di Ville Hériot a Venezia.

- 23 maggio, intervento musicale per duduk al convegno “*Grande Guerra e Genocidio degli Armeni*”, con Baykar Sivazliyan, organizzato da Fondazione Intercultura Onlus con il patrocinio del Comune di Verona, Palazzo del Gran Guardia, Verona.
- 14 giugno, accompagnamento musicale per il Finissage della mostra fotografica “*Gli adoratori della croce*” di Elio Ciol, Museo delle Culture, Città di Lugano.
- 21 giugno, accompagnamento musicale per la presentazione del racconto “*Alcune parole per Alice*” di Michele Toniolo, Villa Dreina, San Donà di Piave.
- 24 giugno, accompagnamento musicale per duduk nello spettacolo “*Nelle plaghe d’Oriente sia pace sulla terra*”, di J. Rappaccioli e M. Bellussi con Ottavia Piccolo e Emiliano De Lello, organizzato dalla Congregazione Mechitarista di San Lazzaro con il patrocinio del Comune di Venezia, dell’Ambasciata d’Armenia in Italia, di Jenny e Joseph Oughurlian, Teatro Toniolo, Mestre-Venezia.
- 5 agosto, Concerto **Gusan Mystik** nel Centenario del Genocidio armeno all’interno del Festival Ritratti col trio Larssen, formato da G. Panico, P. Modugno e A. Ipekdjian, Monopoli, Castello Carlo V.
- 26 settembre, esecuzione musicale con Irma Toudjian (piano) per “Cultura armena: sguardi suoni, gusti”, organizzato da Agopik Manoukian, Associazione culturale “Via Benzi 17”, Torno (Como).

POGHOSSIAN Zara, “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.
- Organiser of the Commemorative evening *Remembering and Narrating the Genocide: Learning from Armenian Women and Children Survivors*, 19 February, 2015.
- “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).

RUFFILLI Marco, *Pittura di icone nell’Egitto ottomano. Yuḥannā al-Armanī e la sua committenza copta*, entro il ciclo “Armenia. Una civiltà di frontiera”, a c. di A. Ferrari, 4 novembre 2014.

- Organizzazione del seminario sull’arte armena, a c. di A. Ferrari e M. Ruffilli, Venezia, Università Ca’ Foscari, febbraio-aprile 2015.
- A. Ferrari e M. Ruffilli, *Khachkar. Le croci di pietra degli armeni*, Venezia, Università Ca’ Foscari, 11 marzo 2015
- M. Ruffilli, *La miniatura armena. Epoche, luoghi, stili*, Venezia, Università Ca’ Foscari, 25 marzo 2015

SIRINIAN Anna, 25 marzo 2015: a Roma, presso l’ICRCPAL, all’interno della settimana di incontri dedicata all’Armenia («Armenia: metamorfosi fra memoria e identità») ha preso parte alla sessione intitolata «La storia della civiltà armena» insieme con G. Uluhogian e M. Bais.

- 16 aprile 2015: a Bologna, per il centenario del genocidio degli Armeni, ha organizzato, insieme al prof. Gian Paolo Brizzi e al dott. Pier Paolo Zannoni (Dipartimento di Storia Culture Civiltà - Archivio Storico dell’Alma Mater Studiorum - Università di Bologna), l’allestimento, nella sede di San Giovanni in Monte, della mostra fotografica (aperta al pubblico sino al 30 aprile) Il Genocidio degli Armeni 1915-2015. La testimonianza di Armin T. Wegner, un Giusto per gli Armeni e per gli Ebrei, e la giornata di inaugurazione (<<http://www.storia-culture-civiltà.unibo.it/it/eventi/mostra-fotografica-il-genocidio-degli-armeni-1915-2015.-la-testimonianza-di-armin-t.-wegner-un-giusto-per-gli-armeni-e-per-gli-ebrei>>)

– 20 maggio 2015: a Bologna, presso il centro culturale CostArena, all'interno di una serie di eventi dedicati all'Armenia, ha tenuto la conferenza dal titolo "Il popolo armeno e la sua cultura".

TINTI Irene, *Problematising the Greek Influence on Armenian Texts*, seminario su *Contact Phenomena between Greek and Latin and Peripheral Languages in the Mediterranean Area (1200 B.C. - 600 A.D.)*, organizzato dall'associazione culturale *Rodopis* con la collaborazione del Dipartimento di Filologia, Letteratura e Linguistica dell'Università di Cagliari, 13 aprile 2015, Cagliari.

ULUHOGIAN Gabriella, Presentazione del libro *Presenza Armena in Italia (1900-2000)* di Agopik Manoukian, 12 febbraio 2015, Libreria Feltrinelli, Parma.

– *Pagine di storia di una famiglia armena dal 1913 al 1919*, 26 marzo 2015, ICBSA. Roma

– Literaturfestival di Berlino (adesione al): "Sussurri condivisi" lettura di pagine di V. Vosgian, Siamantho e Daniel Varujan, 21 aprile 2015, Sala Maria Luigia della Biblioteca Palatina, Parma.

– *Testimonianze*, Centenario del genocidio armeno, Sala Alessi, Comune di Milano, 24 aprile 2015.

– Presentazione e commento del film *Mayrig* di Henri Verneuil, 28 aprile 2015, Biblioteca Palatina, Parma.

– *Dalla storia di una famiglia alla storia di un popolo*. Convegno Internazionale "Metz Yeghern" Università Ca' Foscari, Venezia 9 aprile 2015

– Convegno "Nel centenario del genocidio armeno" 7 maggio 2015, Università degli Studi, Aula dei Filosofi, Parma.

– *L'Armenia dopo il genocidio*, Mostra di Armin Wegner a Berceto (Parma), 4 luglio, 2015, XXII International Summer School on Religion

– *L'Abate Mechitar e il suo approdo a Venezia nel 1715: significato di questa presenza armena in Italia*, XXII International Summer School on Religion, San Gimignano, 27 agosto 2015

– Conversazione "Armenia e Armeni", 31 agosto 2015, Circolo Betania, Parma.

– Presentazione del libro di Sayat Nova. *Canzoniere armeno*, edizione bilingue a cura di Paola Mildonian, Libreria Feltrinelli, Parma 20 ottobre 2015

– *Riflessioni a cent'anni dal Genocidio*, relazione al Convegno Metz Yeghern. A Cent'anni dal Genocidio Armeno, Casa Cervi Gattatico (RE) 23 ottobre 2015

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 tre corsi di laurea triennale (Antropologia, religioni, civiltà orientali, Lettere e 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 è 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 svolge ininterrottamente ogni agosto a partire dal 1986, 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 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 titolazione 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 armene 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 Orenco.

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

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

a) Corso di istituzioni ecclesiastiche armene (storia, teologia, spiritualità della Chiesa armena) tenuto dal prof. Boghos Levon Zekiyani 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.

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 armene. 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 miscellanei, 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; pagina facebook: <https://www.facebook.com/VeniceArmenianProgram>

Costituita a Venezia nel 1987. Ha sede presso il Dipartimento di Studi dell'Asia e dell'Africa mediterranea, già Dipartimento di Studi Eurasiatici, dell'Università Ca' Foscari – 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, si tengono 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. 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 la «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>
Զ	զ	z	sempre dolce = rosa
Է	է	ē	anticamente chiusa e lunga, oggi no e si distingue da է ad inizio di parola
Ը	ը	ë	e molto stretta, quasi la e muta francese o la e inglese di the
Թ	թ	th	
Ժ	ժ	j	j francese
Ի	ի	i	
Լ	լ	l	
Խ	խ	ch	ch tedesca = Buch
Օ	օ	dz	z italiana sorda = grazie
Կ	կ	k	
Հ	հ	h	
Ձ	ձ	tz	z italiana sonora = zaino
Ղ	ղ	gh	gutturale sonora, quasi r moscia francese
Ճ	ճ	dch/tch	c italiana = cena
Մ	մ	m	
ԅ	յ	y	
Ն	ն	n	
Շ	շ	sh	sc italiana = scena
Ո	ո	o	in armeno moderno all'inizio = <i>vo</i>
Չ	չ	tch	
Պ	պ	p	
Ջ	ջ	dj	g italiana dolce = gemma
Ռ	ր	ř	r forte
Ս	ս	s	
Վ	վ	v	
Տ	տ	t	
Ը	ր	r	
Յ	ց	ts	z italiana sorda aspirata
Ի	ւ	w	v tra vocali e in posizione finale
Փ	փ	ph	
Ք	ք	kh	
Օ	օ	ō	sostituisce l'antico dittongo <i>-aw</i>
Ֆ	ֆ	f	
ԵԱ	եա	ea	in armeno moderno = <i>ia</i>
ԻԻ	իւ	iw	yu, n posizione finale = <i>iv</i>
ՈԻ	ու	u/ow/ou	u, prima di vocale = <i>v</i>

INDICE DEI CONTENUTI

I PARTE: Articoli

MAURO ZONTA BENEDETTA CONTIN,	<i>A Fragment of a Classical Armenian Version of John of Damascus' Dialectica</i>	p. 5
SILVIA BALSAMO,	<i>Osservazioni linguistiche e filologiche sulla versione armena dell'epistola VIII dello Pseudo-Dionigi Areopagita</i>	p. 19
SILVIA FERRIANI,	<i>I libri detti «santi della casa» (tan surber): primi risultati di una ricerca antropologica nella Repubblica d'Armenia</i>	p. 25
ORTENSIA GIOVANNINI,	<i>«Ov Sirun Sirun»: tra musica popolare, ricordi e cinematografia</i>	p. 33

II PARTE: Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2014-autunno 2015)

Pubblicazioni armenistiche di studiosi italiani o attivi in Italia	p. 41
Interventi e attività scientifica dei singoli studiosi	p. 44

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

p. 49

APPENDICE: Sistema di trascrizione dell'Associazione Padus-Araxes	p. 55
--	-------