

PADUS-ARAXES

RASSEGNA ARMENISTI ITALIANI

2010

XI

I PARTE

**Relazioni dell'XI Seminario degli Armenisti Italiani
(Casa Armena di Milano, 10 novembre 2007)**

**Relazioni del XII Seminario degli Armenisti Italiani
(Casa Armena di Milano, 8 novembre 2008)**

**Relazioni del XIII Seminario degli Armenisti Italiani
(Casa Armena di Milano, 14 novembre 2009)**

DIRETTORE RESPONSABILE

Paolo Veronese

DIRETTORE

Boghos Levon Zekiyian

COMITATO SCIENTIFICO

Antonia Arslan
Aldo Ferrari
Moreno Morani
Giusto Traina
Gabriella Uluhogian

REDAZIONE

c/o Marco Bais e-mail: marbais@hotmail.it,
Benedetta Contin e-mail: benedettacon@gmail.com,
Anna Sirinian e-mail: anna.sirinian@unibo.it,

ISSN: 2280-4269

SEDE LEGALE

c/o Università Ca' Foscari Venezia – Ca' Cappello – S. Polo 2035 – 30125 Venezia

Autorizzazione del Tribunale di Venezia n. 1309 del 2 dicembre 1998

Marco Bais

In Mongolia sulle tracce di manoscritti armeni*

Da qualche tempo è stato avviato, presso l'Università di Bologna, un progetto di ricerca intitolato *Realtà e immaginazione sui popoli dell'Asia centrale nelle fonti medievali armenie e occidentali*, coordinato da Anna Sirinian, al quale partecipano studiosi sia dell'Università di Bologna – G. Uluhogian e M. Bais – che dell'Università Statale di Erevan e dell'Accademia delle Scienze armena – P. Chobanyan, A. Bozoyan e H. Margaryan. Nell'ambito di tale progetto, nel luglio del 2007 Chobanyan e io abbiamo compiuto una missione di ricerca in Mongolia, per verificare l'esistenza, presso la Biblioteca Nazionale e gli archivi mongoli, di documenti rilevanti per lo studio delle relazioni armeno-mongole.

La missione è stata motivata (1) dalle informazioni sui contatti tra Armeni e Mongoli in periodo medievale tramandate dagli storici armeni; (2) da informazioni raccolte da Chobanyan in pubblicazioni di epoca sovietica circa la presenza di materiale manoscritto in lingue dell'area subcaucasica (georgiano e armeno) presso la Biblioteca Nazionale mongola.

Il giorno del nostro arrivo a Ulaan Baatar, la Biblioteca Nazionale era chiusa per la festività nazionale mongola del Nadaam, abbiamo, quindi, approfittato del giorno inaspettatamente libero per incontrare la Lkhagvajav Nyamaa, autrice della prima traduzione in lingua mongola della *Historia Mongalorum* di Giovanni da Pian del Carpine¹. Quel giorno e i giorni seguenti Nyamaa ha inutilmente tentato di metterci in contatto con il Sh. Bira, storico dell'Accademia delle Scienze della Mongolia, risultato irreperibile.

Alla riapertura della Biblioteca Nazionale, il nostro primo incontro è stato con il direttore, Hatagin G. Akim, che, con grande gentilezza, ci ha fatto assistere nella nostra ricerca dal personale della biblioteca, per quanto egli ritenesse che nessun manoscritto armeno fosse conservato a Ulaan Baatar.

Dashdondog Bayarsaikhan, che allora stava scrivendo una tesi di dottorato sui rapporti armeno-mongoli in epoca medievale presso l'Università di Oxford², ci ha dedicato una giornata facendoci da interprete e aiutandoci nell'esame delle schedario dei manoscritti, scritto nell'antico alfabeto nazionale mongolo.

Questo primo esame ha rivelato che: (1) manca un catalogo complessivo del patrimonio manoscritto custodito nella biblioteca; (2) i fondi manoscritti principali – così come ci era stato anticipato dal personale della biblioteca – sono costituiti da materiale scritto in lingua mongola e in tibetano, lingua dei testi sacri del buddismo, la religione più diffusa in Mongolia.

Sempre assistiti dalla Bayarsaikhan, abbiamo potuto verificare l'eventuale presenza di documenti rilevanti per la nostra ricerca presso l'Archivio Storico di Stato di Ulaan Baatar, dove abbiamo avuto un colloquio con G. Norovsambuu, autore di uno studio sui fondi documentari in esso contenuti. Secondo il nostro interlocutore l'Archivio custodisce solo documenti in lingua mongola a partire dal XVI sec., ai quali si aggiungono, dal XX sec., documenti in lingua francese (lingua diplomatica).

Nei giorni successivi, con la mediazione di D. Enkhtungalag, dipendente della Biblioteca Nazionale che conosce il russo e ha dedicato un paio di mattine alla nostra ricerca, abbiamo potuto parlare con Batmönkhiin Tungalag, responsabile della conservazione dei manoscritti della Biblioteca Nazionale, gentilmente rientrata dalle ferie per una giornata per indirizzarci nella ricerca.

* Una versione più ampia del resoconto di questa missione in Mongolia, con una descrizione dettagliata dei manoscritti in questione sarà pubblicata in uno dei prossimi numeri della *Revue des études arméniennes*.

¹ Плано Карпини, *Монголчуудын түүх*, итали хэлнээс орчуулсан: Л. Нямаа, Улаанбаатар, 2006.

² La tesi, intitolata *Mongol-Armenian Political Relations (1220-1335)*, è stata difesa all'Università di Oxford l'11 novembre 2008.

La Tungalag, oltre a ribadirci che tra il materiale conservato nella biblioteca non le erano noti manoscritti armeni o georgiani, ma soltanto documenti in mongolo, tibetano e cinese, ci ha fatto dono di un catalogo, da lei redatto, in cui sono descritte alcune decine tra i manoscritti patrimonio della biblioteca³. Scorrendo l'indice di tale catalogo, si sono individuati due manoscritti in lingua mongola classica indicati come traduzione di opere armene. I due manoscritti in questione ci sono stati prontamente mostrati.

Il primo manoscritto⁴, numero di inventario 1113/96 (vecchio n. di inv. 4242), n. di catalogazione M-13, è la traduzione dell'opera armena di "Magaki" (Małak'ia [= Grigor di Akanc']), non porta l'anno di composizione, è scritto su carta cinese in inchiostro nero, ha 38 fogli (75 pagine) e reca il timbro della filiale dell'Accademia delle Scienze della Mongolia, oltre a quello della Biblioteca Nazionale.

Il secondo manoscritto⁵, numero di inventario 51/96 (vecchio n. di inv. 6318), n. di catalogazione B-18, è una traduzione di "Vardon" (Vardan Arewelc'i). Anche questo manoscritto è privo dell'anno di composizione.

Successivamente, una ricerca fatta dalla Enkhtungalag su dati memorizzati nel suo computer ha rivelato l'esistenza di altri due manoscritti – sempre in mongolo classico – contenenti materiale relativo all'Armenia. Un loro esame diretto ha mostrato che si trattava in realtà di copie dei due manoscritti catalogati dalla Tungalag, e si è scoperto che uno dei due manoscritti aveva un'ulteriore copia, ignota anche alla lista della Enkhtungalag.

Nel dettaglio:

il ms. B-18 ha due copie:

1) ms. A 768, n. di inv. 75/96, composto di 18 pagine (9 fogli), in carta bianca, recente, scritto in inchiostro rosa e con i timbri dell'Accademia delle Scienze della Mongolia e della Biblioteca Nazionale. Copia incompleta di B 18;

2) ms. B 55 n. di inv. 60/96, 28 pagine (14 fogli), scritto in inchiostro blu chiaro su carta russa, copia completa di B-18.

Il ms. M-13 ha, invece, una copia, contrassegnata dalla stessa segnatura (M-13), ma con numero di inventario diverso: 1650/96. Ha 67 pagine (33 fogli), è scritto sullo stesso tipo di carta e con lo stesso tipo di inchiostro di B-55 e pare vergato dalla stessa mano.

La Tungalag, dopo aver esaminato invano i manoscritti per capire se contenessero qualche indizio circa data e autore della traduzione e lingua di partenza, ha concluso che le due traduzioni sono probabilmente opera del monaco buriato Gelegjamts, giunto in Mongolia nel 1921, dove lavorò all'Istituto di Lingue europee dell'Accademia delle Scienze. Nel 1924 avrebbe tradotto le due opere armene, probabilmente dal russo. Tale ipotesi è frutto delle sue ricerche sulla costituzione del patrimonio manoscritto della Biblioteca Nazionale. Pertanto, un esame approfondito di questi testi, per chiarire in maniera più precisa la data della loro realizzazione, l'identità del/dei traduttore/i e la lingua di partenza, attende di essere fatto, ma richiede la conoscenza della lingua mongola classica.

Alle nostre reiterate domande circa l'eventuale esistenza di manoscritti armeni, georgiani o anche latini e greci nella Biblioteca Nazionale, tutti i nostri interlocutori, dal direttore a tutti i dipendenti interpellati, hanno sempre sostenuto che la Biblioteca Nazionale mongola non custodisse materiale manoscritto in altre lingue, oltre a mongolo, tibetano e cinese, contraddicendo le informazioni raccolte da Chobanyan. Tuttavia, non pare convincente l'asserzione che tra i manoscritti conservati non ve ne sia alcuno in una lingua diversa dalle tre sopra ricordate, tanto più che io stesso, visitando la sala espositiva, aperta appositamente per noi e per un manipolo di turisti americani, ho individuato tra il materiale esposto, un manoscritto sanscrito.

³ Б. Тунгалаг, *Монгол Усын Үндэсний номын сан дахь Монголын түүхийн гар бичмэлийн номзүйн судалгаа* [Studio bibliografico dei manoscritti sulla storia mongola nella Biblioteca Nazionale della Mongolia], Ulaan Baatar, 2005.

⁴ *Ibidem*, p. 63.

⁵ *Ibidem*, p. 72.

La Tungalag ci ha mostrato gli ambienti in cui è custodito il patrimonio manoscritto della biblioteca, illustrandoci alcune opere cinesi, peraltro recenti (XIX-XX sec.). L'impressione, condivisa da me e Chobanyan, è che non sia improbabile che da qualche parte esista una sezione o un ripiano di scaffale in cui siano stati accantonati, e dimenticati, manoscritti vergati in lingue non note e per le quali in Mongolia non esistevano specialisti.

Da rilevare, infine, che tanto il direttore della Biblioteca Nazionale quanto l'archivista G. Norovsambuu hanno riferito che, a causa delle complesse vicende storiche del loro popolo e della Cina, molto materiale documentario mongolo, tra cui forse qualche testimonianza rilevante per la storia armena, si trova oggi nelle biblioteche di Huhot (Khukot) e Pechino (Repubblica popolare cinese), e a Taiwan (Repubblica della Cina Nazionale).

Sona Haroutyunian
(Università Ca' Foscari Venezia)

La traduzione della *Masseria delle Allodole* in armeno orientale

Cari amici,

innanzi tutto vorrei sottolineare che il privilegio di essere il primo traduttore in armeno della *Masseria delle Allodole* appartiene al dott. Vasken Pambakian che già due anni fa pubblicò la sua traduzione in armeno occidentale nelle colonne del quotidiano parigino "Haratch". Auspicio che il suo lavoro venga pubblicato presto.

Vorrei iniziare la mia breve relazione riportando l'introduzione che il prof. p. Levon Zekiyan ha scritto per l'edizione in armeno orientale del libro, pubblicato dalla casa editrice Sahak Partev (Erevan, luglio 2007):

Spesso domina la convinzione che il flusso del tempo e delle generazioni è un colpo crudele alla memoria, una fitta tenda impenetrabile, che vela e seppellisce senza ritorno le briciole della storia fino alle più esili tracce che man mano si rarefanno.

Gli avvenimenti degli ultimi decenni nelle vite di tanti popoli hanno portato a superare questa ipotesi, che è stata vanificata in modo quasi senza precedenti nella particolare situazione "interna" del popolo armeno, a proposito del quale tanti approcci superficiali facevano pensare che si fossero completamente perse dal punto di vista dell'identità nazionale intere generazioni e nuclei famigliari, che invece improvvisamente dalle ombre della semioscurità si sono aperti verso la luce, rivelandosi in modo inaspettato con una vitalità imprevedibile, che è perciò tanto più sorprendente e ammirabile.

Uno di questi fenomeni, dotato di un particolare potente irradiazione simbolico e di una prioritaria funzione di significato, è il romanzo *La masseria delle allodole* di Antonia Arslan, noto in Italia come uno dei più interessanti bestseller degli ultimi anni, che è stato apprezzato con tanti premi letterari di altissimo pregio, è conosciuto ormai nei quattro angoli del mondo, dal Giappone agli Stati Uniti, dalla Svezia alla Grecia, ed è stato tradotto in tante lingue.

Quando nel 2004 lessi il libro d'un fiato, non potevo certo immaginare che dopo tre anni avrei avuto l'onore di diventare la traduttrice del romanzo in armeno orientale.

Tutto cominciò nell'autunno del 2005, quando fu organizzato a Erevan il "Festival dell'Amicizia" tra l'Armenia e l'Italia. All'epoca mi trovavo in Armenia per partecipare ad una conferenza presso l'Accademia delle Scienze. Ovviamente nel programma dei festeggiamenti non poteva mancare la presentazione della *Masseria delle Allodole*, alla quale dovevano intervenire l'autrice Antonia Arslan e i registi Paolo e Vittorio Taviani, che stavano preparando il film omonimo, che hanno liberamente tratto dal romanzo, e hanno poi presentato, fuori concorso, nel febbraio 2007 al Festival Internazionale del cinema di Berlino.

Era prevista una traduzione simultanea dell'incontro. Ma Antonia giustamente rifiutò, perché ci teneva a parlare a viva voce al pubblico, con quella sua voce vibrante, in quell'occasione esitante per la piena dei sentimenti, per il peso della nostalgia e dei ricordi. Insieme decidemmo di fare un'altra cosa. Antonia mi suggerì di tradurre i tre episodi più commoventi del libro per poterli leggere durante la presentazione. All'incontro presiedevano l'Ambasciatore d'Italia Marco Clemente e il p. Harutiun Bezdikian, ed erano presenti i fratelli Taviani. La presentazione dell'edizione italiana del libro riscosse un grande successo.

E' da lì che cominciai a pensare di andare avanti con la traduzione. Però i tempi e le scadenze erano ben precisi. La traduzione doveva essere pronta per l'uscita del film dei fratelli Taviani. Il tempo era poco, la responsabilità enorme. Gli eroi della storia mi inseguivano, cominciai a svegliarmi alle cinque di mattina, spesso saltavo il pranzo proprio perché essendo molto immersa nel libro quasi mi vergognavo con i personaggi di fare una pausa per mangiare, mentre loro erano là nelle strade polverose dell'Anatolia, affamati ed esausti, distrutti dalla deportazione. Sembrava che

fossero loro a chiamarmi per raccontare la loro storia perché - come ha sottolineato in diverse circostanze anche Antonia - volevano essere ascoltati.

Quando sono arrivata all'episodio che racconta la strage alla masseria mi sono bloccata e ho dovuto saltare alcune pagine, e solo in seguito ho potuto ritornare a completare tutto, verso la fine.

Ad ogni modo sono riuscita a mantenere la promessa: sicché alla proiezione del film, che avvenne il dieci luglio 2007, in occasione dell'apertura del Festival del Cinema di Erevan, il *Golden Apricot*, il libro era pronto. Alla presenza di seicento persone, Antonia Arslan fece l'apertura ufficiale del festival presso il Cinema Mosca, dopo di che seguì la prima proiezione del film. La stessa sera, nella piazza del teatro dell'Opera di Erevan, era allestito un palcoscenico per i festeggiamenti dell'apertura. E anche là, dopo la benedizione delle albicocche da parte del Catholicos di tutti gli armeni, Antonia in mezzo agli applausi fu invitata di nuovo sul palcoscenico. Seguì la proiezione del film dei Taviani per la seconda volta nello stesso giorno. Poi ovviamente seguirono conferenze stampa, incontri, inviti a programmi televisivi... E dappertutto si sentiva il nome di Antonia, si parlava della sua "armenità" a un tale livello di partecipazione, che qualcuno mi chiese se io avevo tradotto il libro dall'armeno in italiano, perché pensava che Antonia avesse scritto il libro in armeno.

Nella traduzione ho accuratamente mantenuto le espressioni straniere in turco, francese e inglese usate dall'autrice, poichè se nel testo italiano sono state usate quelle parole, che non sono necessariamente conosciute dal lettore italiano, allora tanto più valeva la pena di far rivivere in armeno quelle sfumature espressive, tenendo soprattutto in considerazione che quei termini non solo caratterizzavano con precisione l'ambiente culturale proprio della generazione del genocidio, ma facevano anche parte della loro quotidianità. Ho cercato quindi di mantenere i "sapori" e le peculiarità locali, e le parole che appartengono al turco ottomano, le ho preservate completamente, in traslitterazione, inserendo delle note oppure delle traduzioni, per facilitarne la comprensione e la lettura.

Un altro punto che ci tengo a precisare è che, analogamente a quanto ho fatto nella precedente mia traduzione di *La Venezia degli Armeni* di Aleramo Hermet e Paola Cogni Ratti di Desio (Sahak Partev, Erevan 2000), anche in questa ho adoperato l'ortografia armena classica, vedendo la quale qualcuno mi ha chiesto se anche questa volta avevo tradotto in *grabar*. Purtroppo c'è ancora chi fa confusione tra la lingua e l'ortografia classica!

Devo molto a tante persone. Se non avessi avuto questi validi sostegni, non avrei mai potuto portare a termine il lavoro. Ringrazio innanzi tutto Antonia per la fiducia; devo tanto alla mia famiglia, ai miei figli Mariam e Narek per la pazienza, al prof. p.Levon Zekiyani, al p.Vahan Ohanian, alla prof.ssa Sona Seferyan, l'editrice del libro, al tipografo Sargis Khachents, che in breve tempo è riuscito a realizzare un volume di ottima qualità tipografica e a tanti, tanti altri che con i loro consigli mi hanno sostenuto.

Ho cercato di essere più fedele possibile. Anche se si dice che tradurre è sempre un po' tradire, spero di aver tradito poco questo testo e soprattutto spero di non averne tradito lo spirito.

Non c'è lavoro umano, di traduzione in particolare, che non sia perfettibile. Io sono ben consapevole di ciò ed aperta ad ogni suggerimento costruttivo.

Vorrei finire il mio intervento con un augurio: Cara Antonia, ti auguriamo tanta salute, per poter portare avanti sino alla fine la trilogia che hai annunciato, che - ce lo auguriamo, e anzi ne siamo sicuri - darà inizio alla nascita di nuove storie armene, finché tutte le storie come piccole scintille si riuniranno in una luce immensa per onorare la memoria dei nostri antenati.

P.S Ad oggi, ottobre 2009 è uscito il secondo volume della trilogia, *La strada di Smirne* (Rizzoli Milano 2009). Anche questo libro sta avendo un grande successo.

Irene Tinti
(Università di Pisa)

Il cielo nella Bibbia armena: osservazioni sul lessico.

1. La “Regina delle traduzioni”.

Per discutere, anche sommariamente, di tematiche relative al lessico della Bibbia in armeno classico (grabar), è indispensabile richiamare alla memoria le circostanze che hanno portato al costituirsi di quella che è nota come la “Regina delle traduzioni”. Come già osservava nel 1900 Frederick Cornwallis Conybeare, infatti, l’*Antico Testamento* armeno è una versione del testo greco della *Settanta*¹, al quale generalmente corrisponde «as a glove the hand that wears it»². Per questo motivo, un’indagine su di esso non può prescindere dal confronto con il modello greco, e tale è il criterio che ha improntato anche la presente analisi. Allo stesso Conybeare risultava tuttavia altrettanto evidente il carattere composito del testo armeno³, che talora si discosta dalla *Settanta* per concordare, invece, con altre versioni antiche; proprio al fine di giustificare tale complessità, è opportuno collocare l’operazione culturale nel suo contesto storico.

Come è noto, l’Armenia adottò il Cristianesimo come religione di stato in seguito all’opera di conversione effettuata da Grigor Lowsaworič’, in una data tradizionalmente indicata come il 301⁴. Quando, intorno al 387⁵, il territorio fu diviso in due sfere di influenza, e l’etnia armena corse il rischio di perdere la propria identità, subendo una assimilazione culturale, proprio la fede giocò un ruolo fondamentale. Come Cristiani, gli armeni erano considerati con sospetto ed ostilità dai persiani (seguaci dello Zoroastrismo), che controllavano di fatto il settore orientale del territorio; in quanto dotati di una propria gerarchia e di proprie istituzioni religiose, essi si distinguevano tuttavia anche dai bizantini, che avevano il controllo del settore occidentale⁶. Da fattore di differenziazione nei confronti delle pressioni esterne, il peculiare Cristianesimo armeno venne quindi sempre più a

¹ Tale traduzione dall’ebraico in greco fu realizzata a più riprese, a partire dal III sec. a.C., in ambiente alessandrino. Il nome deriva da una tradizione riportata nella *Lettera dello Pseudo-Aristea* (databile al II-I sec. a.C.), secondo cui la versione del *Pentateuco* sarebbe opera di settantadue eruditi ebrei che, lavorando singolarmente, avrebbero raggiunto tutti il medesimo risultato: ciò sarebbe avvenuto durante il regno di Tolomeo Filadelfo (285-247 a.C.).

² F. C. CONYBEARE, *Armenian Version of the Old Testament*, in *A Dictionary of the Bible*, ed. J. HASTINGS, 5 voll.; vol. 1, Edinburgh 1900, pp. 151-153; ristampato in F. C. CONYBEARE, *The Armenian Church: Heritage and Identity*, Compiled, with Introduction, by the Revd N. VREJ NERSESSIAN, New York City 2001, pp. 117- 121; p. 117.

³ *Ibidem*, p. 119.

⁴ L’effettiva collocazione cronologica dell’evento è stata oggetto di dibattito (cfr., per una rassegna di opinioni in proposito, P. ANANIAN, *La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore*, in «Le Muséon» 74 (1961), pp. 43-73, 317-360; pp. 49-73; v. M. J. JINBASHIAN, *The Armenian Translations of the Bible*, in «Haykazeen Hayagitakan Handēs» XVI (1996), pp. 265-286; p. 281, n. 1 per ulteriori indicazioni bibliografiche.). Alla luce dei rapporti del re Trdat con Diocleziano, promotore di persecuzioni anti-cristiane, il quale si ritirò a vita privata nel 305 e morì nel 313 – anno del famoso editto di Costantino che concedeva liceità alla religione cristiana accanto a quella pagana nell’impero – nonché della coincidenza della consacrazione di Grigor con un concilio tenuto a Cesarea, P. ANANIAN, *op. cit.*, propende per il 314. Per questi temi, e per una precedente corrente di cristianizzazione che interessò la parte meridionale dei territori armeni, si vedano *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, edited by R. G. HOVANNISIAN, vol. I (*The Dynastic Periods: from Antiquity to the Fourteenth Century*), New York 2004, pp. 81 ss., e bibliografia relativa; N. GARSOÏAN, *L’Église arménienne et le grand schisme d’orient*, Lovanii 1999, pp. 19 ss.; cfr. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 282, n. 2. Per il Cristianesimo in Armenia prima del IV sec., cfr. anche K. MAKSOUDIAN, *The Origins of the Armenian Alphabet and Literature*, edited by A. ARKUN, New York 2006, pp. 3 ss. Per l’adozione del Cristianesimo in altri regni nel IV sec. d.C., si veda C. HAAS, *Mountain Constantines: the Christianization of Aksum and Iberia*, in «Journal of Late Antiquity», 1.1 (Spring 2008), pp. 101-126; la nota 9, p. 104 riporta ulteriori indicazioni bibliografiche sulla coeva situazione armena.

⁵ Cfr. *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, cit., p. 92.

⁶ Cfr. A. ORENGO, *Society and Politics in 4th and 5th-Century Armenia. The Invention of the Armenian Alphabet*, in *Languages and Identities in Historical Perspective*, edited by A. K. ISAACS, Pisa 2005, pp. 25-39.

configurarsi come elemento fondamentale per la sopravvivenza di una coscienza nazionale (il che sarà peraltro una costante in tutta la storia del popolo).

La necessità di diffondere e difendere la fede, in un momento storico così delicato, si scontrava tuttavia con difficoltà oggettive: fino agli inizi del V secolo non esisteva infatti una versione scritta della Bibbia armena, e pertanto, per scopi liturgici, si ricorreva al greco o al siriano⁷. Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, III. 47 ricorda che, ai fini dell'evangelizzazione, la lettura dei testi sacri era accompagnata da una traduzione orale in armeno. Proprio da questa consuetudine di traduzione all'impronta, o piuttosto di «lecture hétéro-épique»⁸, oltre che dall'esistenza di una letteratura orale precedente⁹, dipende verosimilmente l'alto livello di complessità ed elaborazione mostrato dalla lingua armena fin dalle sue prime attestazioni scritte. Ciò non toglie che, in mancanza di una persona all'altezza di tale compito di traduzione immediata, il messaggio dei testi sacri risultasse di fatto inattuabile per le masse¹⁰; fu per ovviare a questa difficoltà, pertanto, che si avvertì la necessità di approntare un alfabeto adatto alla trascrizione della lingua armena. Come è noto, responsabili di tale impresa, tradizionalmente collocata nel 405, furono il *vardapet* Mesrop/Maštoc'¹¹, il patriarca Sahak e il re armeno Vramšapowh, per quanto le singole fonti scelgano di

⁷ Cfr. Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, III. 36 per il greco come lingua dei testi sacri; Łazar P'arpec'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, I. 10 per l'uso del siriano. Sull'uso del greco o del siriano nella formazione del clero, a seconda della collocazione geografica delle scuole (in rapporto con le diverse correnti di Cristianizzazione menzionate *supra*, nota 4), cfr. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 265 e bibliografia relativa.

⁸ Cioè lettura in armeno a partire da un testo scritto in altra lingua, senza che fosse necessario ripetere anche la versione alloglotta: v. G. SARKISSIAN, *Les phases préliminaires de la langue littéraire arménienne vues par un historien*, in *Armenia and the Bible. Papers Presented to the International Symposium Held at Heidelberg, July 16-19, 1990*, edited by C. BURCHARD, Atlanta 1993, pp. 195-206; pp. 201 ss.

⁹ Di essa restano tracce in opere successive: si vedano ad es. i frammenti poetici preservati in Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, I. 31; II. 5; III. 20. Cfr. S. HAIRAPETIAN, *A History of Armenian Literature From Ancient Times to the Nineteenth Century*, Delmar, 1995, pp. 36 ss. Per l'epica, v. G. DUMÉZIL, *Le dit de la princesse Satinik*, in «Revue des études arméniennes» 9 (1929), pp. 41-53; C. DE LAMBERTERIE, *La geste de Vahagn*, in «Études indo-européennes» 4 (1983), pp. 1-35; J.R. RUSSEL, *Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn in Classical Armenian Culture*, edited by TH. J. SAMUELIAN, Roanoke 1982, pp. 1-7. Per la lingua poetica, v. C. DE LAMBERTERIE, *Traces de la langue poétique indo-européenne dans le lexique arménien* in *La langue poétique indo-européenne. Actes du colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes (Indogermanische Gesellschaft / Society for Indo-European Studies)*, Paris, 22-24 octobre 2003, édités par G.-J. PINAULT et D. PETIT, Leuven-Paris, 2006, pp. 213 ss.; R.- P. RITTER, *Zur Frage der Reste indogermanischer Dichtersprache im Armenischen*, in *La langue poétique indo-européenne*, cit., pp. 413 ss.; S. FRITZ - J. GIPPERT, *Armeno-Ossetica. Zum historischen Hintergrund des Nartenepos*, in *Hrdā Mánasā*, Studies Presented to Professor Leonard G. Herzenberg on the Occasion of his 70-Birthday, edited by N.N. KAZANSKY, Sankt-Peterburg, 2005; pp. 385-420.

¹⁰ Cfr. in proposito Łazar P'arpec'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, I. 10, dove si parla della difficoltà di comprensione determinata dall'impiego del siriano nella liturgia e nelle letture della Chiesa. In Koriwn, *Vark Maštoc'i*, V, la causa dei problemi incontrati nell'opera missionaria, cioè la mancanza di scrittura, non è enunciata esplicitamente (tale affermazione si trova solo nella redazione breve: KORIWN, *Patmow'iwn varowc' ew mahowan Srboyn Mesropay vardapeti meroy t'argmanč'i*, i Venetik 1894, p. 16; cfr. J. P. MAHÉ, *Koriwn, La Vie de Maštoc'*, *Traduction annotée*, in «Revue des études arméniennes» 30 [2005-2007], pp. 59-97; p. 68), ma è comunque desumibile in base ai provvedimenti successivamente descritti.

¹¹ Maštoc' (con le varianti Maš'oc', Mašdoc', Maždoc') è il nome noto al discepolo e biografo Koriwn e allo storico Łazar P'arpec'i; Movsēs Xorenac'i lo cita in tal modo solo in *Patmow'iwn Hayoc'*, II. 10, mentre altrove si riferisce sistematicamente a lui come a Mesrop (Mesrovb, Mesrovp, Mesrob); Mesrovb è anche il nome presente nel Koriwn minore. J. P. MAHÉ, *art. cit.*; p. 66, n. 66 riporta un'interpretazione già presente in J. RUSSELL, *On the Name of Mashtots*, in «Annual of Armenian Linguistics», 15 (1994), pp. 67-78 [ristampato in: IDEM, *Armenian and Iranian Studies*, Cambridge (MA), 2004, pp. 597-608], sulla scorta di un lavoro di Adonc' del 1925, secondo la quale Mesrop sarebbe stato il nome ricevuto alla nascita dal personaggio, che fu poi onorato con il soprannome di Maštoc' ("vaso di saggezza": cfr. l'iranico *Mazdah*, "il Saggio"); di fatto, il secondo appellativo può essere il nome religioso, assunto nel momento in cui egli abbracciò la vita monastica. Secondo M. van Esbroeck, nel cap. 13 della *Xndir imastnoc'* di Davit' Cerowni (autore che egli data al VII secolo) è postulata un'alternanza dialettale, per cui Maštoc' sarebbe il nome di Mesrop nell'armeno parlato nella regione del Taron, di cui il personaggio era originario [M. VAN ES BROECK, *David Tserouni sur la hiérarchie ecclésiastique. Un traité arménien du VII^e siècle*, in «Orientalia Christiana Periodica» 66 (2000), pp. 89-117; pp. 97 e 112-113]. Per il nome dell'inventore dell'alfabeto armeno, v. anche G. WINKLER, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc'*, *Übersetzung und Kommentar*, Roma, 1994, pp. 187-190.

enfaticamente l'apporto di uno o dell'altro dei protagonisti¹². Non è necessario in questa sede ripercorrere le diverse fasi dell'impresa, che vide coinvolto, tra l'altro, il vescovo siriano Daniël, già in possesso di un alfabeto per l'armeno¹³. Rilevante ai nostri fini è che il successo dell'iniziativa dotò gli armeni di un sistema di scrittura funzionale, grazie al quale fu possibile intraprendere, per prima cosa, la traduzione della Bibbia.

Stabilire quale testo fornì la base di tale traduzione è una questione complessa, dibattuta, e sostanzialmente priva di una soluzione unitaria, e ci riporta al problema dal quale siamo partiti, ovvero la necessità di giustificare i casi in cui la Scrittura armena si discosta dalla *Settanta* per concordare con altre versioni antiche.

Le fonti non danno una risposta inequivoca in proposito. Łazar P'arpec'i, scrivendo nell'ultima parte del V secolo, parla senz'altro di una traduzione dal greco, che sarebbe stata condotta da Sahak in quanto unico uomo in Armenia all'altezza di un tale compito (*Patmow'iwn Hayoc'*, I. 10-11)¹⁴. Tale testimonianza, che Krikor Maksoudian definisce «highly biased in favor of Catholicos Sahak»¹⁵, è però condizionata dal desiderio di prendere le distanze dall'influenza siriana¹⁶. Infatti, dopo la detronizzazione dell'ultimo re Arsacide d'Armenia ad opera dei Sasanidi nel 428 e la coeva destituzione di Sahak, la corte persiana aveva elevato vescovi siriani alla dignità di Catholicos con l'intento di favorire l'assimilazione degli armeni, cominciando con l'associarli agli altri cristiani dell'impero¹⁷ (i quali, dopo il Concilio di Efeso del 431, erano peraltro separati dalla Chiesa bizantina da motivazioni di natura teologica e dottrinale)¹⁸.

Koriwn, discepolo e biografo di Maštoc', fornisce un resoconto più elaborato e complesso; da lui sappiamo che il *vardapet* aveva ricevuto una formazione nelle lettere greche (notizia riportata anche da Łazar) e che aveva, tra l'altro, svolto compiti di cancelleria alla corte armena (dove, sempre secondo Łazar, le lingue usate nell'amministrazione erano il greco e il siriano)¹⁹. Nel capitolo VII apprendiamo inoltre che, prima di riuscire a mettere a punto un alfabeto funzionale, Maštoc' divise i suoi allievi in due gruppi, e fece studiare agli uni il siriano, agli altri il greco.

Una volta in possesso dei caratteri (cap. VIII), egli intraprese la traduzione della Bibbia, cominciando dal libro dei *Proverbi*, con l'aiuto di due discepoli, Yovhan Ekelec'ac'i e Yovsēp'

¹² Koriwn nella *Vita di Maštoc' (Vark Maštoci)* sottolinea, logicamente, l'iniziativa del *vardapet*, mentre Łazar P'arpec'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, I. 10-11 accentua il ruolo di Sahak, e Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, III. 52-54, evidenzia quello di Vramšapowh.

¹³ Per un'analisi della vicenda in relazione alle fonti ed al contesto storico, v. A. ORENGO, *art. cit.*, e bibliografia relativa, in particolare J. RUSSELL, *On the Origin and the Invention of the Armenian Script*, in «Le Muséon» 107 (1994), pp. 317-333; F. FEYDIT, *Considérations sur l'alphabet de saint Mesrop et recherche sur la phonétique de l'arménien*, Wien 1982². Ha affrontato recentemente il medesimo tema anche K. MAKSOUDIAN, *op. cit.* Ulteriori indicazioni bibliografiche si possono trovare in E. B. AGHAIAN, *Mesrop Mashtots*, Yerevan 1986, pp. 101 ss.; M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 282, n. 4. Per una proposta di indagine sui caratteri di Daniël in rapporto all'alfabeto mesropiano, v. S. N. MOURAVIEV, *Les caractères daniéliens (Identification et reconstruction)*, in «Revue des études arméniennes» 14 (1980), pp. 55-85 e IDEM, *Les caractères mesropiens (Leur genèse reconstituée)*, in «Revue des études arméniennes» 14 (1980), pp. 87-111.

¹⁴ *Ew eranelin Maštoč ew or ənd nma patowakan kahanayk ēin' oč zawrēin hamarjakel yayspisi sastik ew karewor gorc, t'argmanel girs i yoyn lezowoy n hay barbars. Vasn zi oč inč ēin aynpēs teleak gitnapēs hrahangi yownarēn owsmann: (...) Ew handerj tagaworawn sksan atačel zowrb ka'otikosn Sahak, arkanel zanjn yašxatow'iwn hogewor ew t'argmanel zastowacašownč ktakarans i yoyn lezowoy n hay barbars.* Sulle competenze di grecista di Maštoc', v. S. LYONNET, *Aux origines de l'église arménienne. La traduction de la Bible et le témoignage des historiens arméniens*, in «Recherches de Science Religieuse» XXV (1935), pp. 170-187; pp. 175 e 185-186; N. GARSOĪAN, *op. cit.* pp. 24-25.

¹⁵ *Op. cit.*, p. 32.

¹⁶ Cfr. G. WINKLER, *op. cit.*, p. 269.

¹⁷ Cfr. M. NICHANIAN, *Ages et usages de la langue arménienne*, Paris 1989, pp. 83-86 e 90; *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, cit., p. 98.

¹⁸ Cfr. *Histoire du peuple arménien*, sous la direction de G. DÉDÉYAN, Toulouse, 2007, p. 186. Per gli aspetti dottrinali dei rapporti della Chiesa armena delle origini con l'ambito greco e siriano, e per variazioni interne all'area armena stessa, v. N. GARSOĪAN, *op. cit.*, *passim* (es. pp. XI ss.; pp. 19 ss.).

¹⁹ Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, III. 52 ricorda in proposito che, dopo che Maštoc' ebbe lasciato il palazzo reale, non si trovavano più abili scribi, poiché quelli in servizio utilizzavano la scrittura persiana.

Pañec'i (cfr. Movsēs Xorenac'i, III. 53, dove si precisa che i tre portarono a termine la traduzione dei "ventidue libri autentici", appartenenti all'*Antico Testamento*²⁰, e inoltre del *Nuovo Testamento*)²¹. Non si afferma esplicitamente quale sia stata la fonte di questa prima versione²²: Marc Nichanian sottolinea che Maštoc' si era recato «en pays syrien», affermando senz'altro che Koriwn «ne passe pas sous silence la première période de traductions à partir du syriaque»²³; della medesima opinione è Manuel M. Jinbashian²⁴. Analogamente Bernard Outtier sostiene che il biografo, seppur con una certa cautela dovuta a preoccupazioni di natura teologica, «indique (...) que la première traduction de la Bible a eu un modèle syriaque»²⁵; di una prima fase di traduzione effettuata "essenzialmente" («hauptsächlich») sul siriano parla anche Gabriele Winkler²⁶. Che tale interpretazione del testo sia per lo meno suscettibile di discussione è testimoniato, tuttavia, dall'esistenza, all'interno del dibattito scientifico, di opinioni contrastanti: secondo Peter Cowe, «that Greek should be the main translation base of ArmI should not surprise us, even granted the Mesopotamian setting for the inception of the process, when we bear in mind the increasing Syrian openness to Greek texts and thought (...) at this period»²⁷; in precedenza, anche Stanislas Lyonnet aveva sottolineato come l'ambito culturale interessato non escluda l'utilizzo di un modello greco²⁸; già secondo Conybeare, del resto, «the context [della narrazione di Koriwn] implies that they used a Greek copy»²⁹.

Non fornisce maggiori informazioni in merito alla lingua di partenza il cap. XI, che ricorda, in termini metaforici, come i testi dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento* siano stati resi disponibili in lingua armena grazie a Sahak e Maštoc' (*i jern erkowc' awatarelon*, "per mano di quei due sodali"). Nel cap. XIX, tuttavia, si fa riferimento ad una traduzione dal greco di "tutti i libri della Chiesa", compiuta da Sahak; Jean-Pierre Mahé, rimandando per un confronto proprio al cap. XI, vede in questo passo un'allusione ad una prima revisione, effettuata su manoscritti greci, delle iniziali trascrizioni delle interpretazioni orali della Bibbia, influenzate dal siriano³⁰. Dal cap. XIX apprendiamo poi che lo stesso Sahak, con l'aiuto di Eznik Kołbac'i, rivedette (nuovamente?) la precedente e frettolosa traduzione della Bibbia su "copie autentiche", importate da Costantinopoli

²⁰ Cfr. G. WINKLER, *op. cit.*, pp. 268-269. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 283, n. 13 ricorda che questo numero suggerisce l'assenza, nella prima traduzione, dei testi deuterocanonici, il che rispecchierebbe la situazione originaria della Bibbia siriana (cfr. le indicazioni bibliografiche riportate *Ibidem*).

²¹ Si consideri che A. MOWŠELYAN, *Sowrb girk'ə Hayeren t'argmanelow hangamanknerə ev Mesrop Maštoc'i hamařot Astvacašownčə*, in «Patma-banasirakan Handes» 2001, 3 (158), pp. 12-30, ritiene, in base a una diversa valutazione delle fonti (e alla convinzione che il testo vada emendato), che non si tratti qui di una vera e propria prima traduzione della Bibbia, ma piuttosto di una narrazione abbreviata del suo contenuto. La traduzione completa sarebbe invece quella effettuata in un secondo momento su base greca (v. *infra*).

²² Cfr. S. LYONNET, *art. cit.*, pp. 173-174.

²³ *Op. cit.*, pp. 83 e 85.

²⁴ *Art. cit.*, p. 266.

²⁵ B. OUTTIER, *L'Ancien Testament a-t-il été traduit en armenien et georgien du syriaque?*, in *L'Ancien Testament en syriaque*, volume édité par F. BRIQUEL CHATONET et PH. LE MOIGNE, Paris 2008, pp. 215-220; pp. 215-216.

²⁶ *Op. cit.*, p. 269.

²⁷ P. COWE, *Problematics of Edition of Armenian Biblical Texts*, in *Armenian Texts Tasks and Tools*, edited by H. LEHMANN and J. J. S. WEITENBERG, Aarhus 1993, pp. 26-37; p. 32.

²⁸ *Art. cit.*, pp. 181 ss.

²⁹ *Art. cit.*, p. 120. In effetti, l'inizio dell'opera di traduzione è ricordato subito dopo la menzione di Hrop'anos, scriba di lingua greca che, a Samosata, aveva aiutato Maštoc' a rifinire la veste grafica dei nuovi caratteri armeni. Si noti peraltro che Conybeare afferma qui, appellandosi alla testimonianza di Koriwn, che Maštoc' cominciò la traduzione ad Edessa, mentre Nichanian colloca l'inizio dell'impresa a Samo (il nome compare in realtà in tale forma solo in Movsēs Xorenac'i, III. 53, e nella redazione breve di KORIWN, *Patmow'iwn varowc' ew mahowan Srboyn Mesropay vardapeti meroy t'argmanč'i*, cit., p. 19, che, attraverso la traduzione presente in *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, publiée en français par V. LANGLOIS, tome deuxième, Paris 1869, p. 10 è verosimilmente la fonte di Nichanian in questo caso; si tratta comunque, in entrambi i casi, di una probabile corruzione: v. G. WINKLER, *op. cit.*, p. 261). Di fatto, Koriwn non nomina esplicitamente il luogo in cui la traduzione ebbe inizio, ma Samosata è l'ultima città menzionata nel cap. VIII; significativamente, inoltre, fu Hrop'anos, che qui risiedeva, a svolgere in prima istanza il ruolo di scriba per i traduttori, in attesa che i giovani addestrati a tal fine fossero all'altezza al compito.

³⁰ *Art. cit.*, p. 85, n. 202.

dopo il Concilio di Efeso del 431 ed evidentemente scritte in greco³¹. L'ipotesi che la prima versione avesse effettivamente una base siriana può essere suffragata dal confronto con la procedura adottata per la traduzione dei testi dei Padri della Chiesa: dal cap. XIX sappiamo che Eznik e Yovsēp' furono incaricati di tradurre tali opere dal siriano in armeno, ad Edessa, ed in un secondo momento si recarono in terra bizantina, dove si istruirono e divennero traduttori dal greco. È significativo che questo Yovsēp', verosimilmente il medesimo che aveva assistito Maštoc' nella versione della Bibbia³², sembri acquisire solo in un momento successivo a quella prima traduzione le competenze necessarie a lavorare su testi ellenici (cfr. Movsēs Xorenac'i, III. 60)³³. Si noti che il cosiddetto Koriwn minore, versione ridotta e complessivamente più recente che presenta notevoli parallelismi con Movsēs Xorenac'i³⁴, menziona in questa circostanza non una versione delle opere dei Padri, ma una *nuova* traduzione delle Sacre Scritture realizzata da Eznik e Yovsēp' a partire dal siriano (*zi yAsori barbaroyn zowrb girs nor t'argmanesc'en i Hay lezow*)³⁵. Anche prescindendo da una valutazione dell'autenticità della fonte, risultava comunque evidente già a Lyonnet che il passo in esame, per la sua stessa formulazione ed in base al contesto, non può essere considerato una esplicita testimonianza in favore di una *prima* fase di traduzione dal siriano³⁶.

Un altro possibile indizio in favore di un influsso siriano sulla prima fase della traduzione si trova in Movsēs Xorenac'i, III. 54: qui si dice che Mesrop, al suo ritorno in Armenia da viaggi di evangelizzazione successivi all'invenzione dell'alfabeto, trovò Sahak intento a tradurre dal siriano, poiché non vi erano libri greci (*ew gtanē zmečn Sahak t'argmanow'tean parapeal yasorwoyn, yoc' lineoy yowni*). Essi erano stati fatti precedentemente bruciare da Merowžan, inviato del re di Persia, e lo studio stesso del greco era stato proibito³⁷, per impedire la diffusione del Cristianesimo; il greco era infatti la lingua dei libri della Chiesa prima che fossero disponibili i caratteri armeni (cfr. III. 36). Anche questo passo, tuttavia, può essere soggetto a diverse interpretazioni: Annie e Jean-Pierre Mahé, citando il cap. XIX di Koriwn, ribadiscono che la traduzione di Sahak ebbe una base greca, e ipotizzano che Movsēs voglia qui semplicemente sottolineare come molte delle prime traduzioni, anche di autori greci, furono condotte sul siriano³⁸.

³¹ Di due fasi di traduzione *precedenti* alla revisione di Sahak ed Eznik parla anche LELOIR in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, commencé sous la direction de L. PIROT, A. ROBERT, continué sous celle de H. CAZELLES, tome sixième, Paris 1960, s.v. *Orientales de la Bible (versions)*, coll. 810-818. Per le implicazioni teologiche e dottrinali di questa revisione, che avrebbe come risultato una versione «de tendance nettement cappadocienne ou constantinopolitaine», di contro ad una precedente «plus proche de la tradition syriaque», coerentemente con un cambiamento di posizione dogmatica che vede l'allontanamento di Sahak, Maštoc' e i loro seguaci dalla dottrina di matrice antiochena, v. N. GARSOĪAN, *op. cit.*, pp. 121-122.

³² Cfr. G. WINKLER, *op. cit.*, p. 268 e 362.

³³ Cfr. E. G. MATHEWS, JR., *Early Armenian and Syrian Contact: Reflections on Koriwn's Life of Maštoc'*, in «St. Nersess Theological Review» 7 (2002), pp. 5-27; p. 13. A differenza di Koriwn, Movsēs ricorda una certa rivalità tra Eznik e Yovsēp' e i loro condiscipoli (Łewond e Koriwn stesso) che li raggiunsero in un secondo momento a Costantinopoli; J. P. MAHÉ, *art. cit.*, p. 84, n. 198, definisce questo dissidio come un contrasto tra «syriacisants» e «hellénistes» rispettivamente.

³⁴ In KORIWN, *Vark' Mashtots'ci*, a Photoreproduction of the 1941 Yerevan Edition with a Modern Translation and Concordance and with a New Introduction by K. H. MAKSOUDIAN, Delmar, 1985, p. XIII, il Koriwn minore è definito senz'altro come un testo composito realizzato a partire da Koriwn con estratti da Movsēs. Sul tema v. anche G. WINKLER, *op. cit.*, p. 46.

³⁵ KORIWN, *Patmow'tiwn varowc' ew mahowan Srboyn Mesropay vardapeti meroy t'argmanč'i*, cit., p. 32.

³⁶ S. LYONNET, *art. cit.*, pp. 179-180. Pur senza sbilanciarsi in favore dell'autenticità o meno del Koriwn minore, Lyonnet lo considera, a p. 176, come fonte di Movsēs Xorenac'i; cita inoltre, tra l'altro, la posizione di P. PEETERS, *Pour l'Histoire des Origines de l'Alphabet arménien*, in «Revue des études arméniennes» 9 (1929), pp. 203-237, il quale sostiene che il Koriwn minore è in certi casi preferibile dal punto di vista della coerenza storica rispetto al Koriwn maggiore (p. 206), il quale non è a propria volta privo di incongruenze e «traces inquiétantes» (p. 205). G. WINKLER, *op. cit.*, p. 46 ricorda in effetti che, in alcuni casi, il Koriwn minore sembra conservare la lezione più genuina a fronte della maggior parte dei manoscritti di Koriwn.

³⁷ In III. 36 si dice che l'unica lingua ammessa era quella persiana; in III. 54 si dice invece che era consentito lo studio del siriano.

³⁸ *Histoire de l'Arménie*, par MOÏSE DE KHORÈNE, Nouvelle traduction de l'arménien classique par A. et J.-P. MAHÉ (d'après V. LANGLOIS), avec une introduction et des notes, Paris 1993, p. 409, n. 15.

Per completare il panorama delle informazioni estrapolabili dalle fonti, è opportuno infine ricordare come, dopo la revisione sulle copie della Bibbia provenienti da Costantinopoli, effettuata, secondo Movsēs III. 61³⁹, da Sahak e Mesrop, che con l'aiuto dei loro discepoli crearono una composizione nuova, alcuni di questi discepoli, tra cui lo stesso Movsēs⁴⁰, furono inviati ad Alessandria per affinare le proprie competenze retorico-linguistiche.

La complessità desumibile dalle testimonianze storiche rispecchia dunque, come si è accennato in precedenza, l'evidenza testuale: il sovrapporsi di redazioni realizzate verosimilmente a partire da lingue differenti può contribuire a rendere conto delle divergenze tra il testo della Bibbia armena e quello della *Settanta*, nel caso in cui il primo manifesti affinità, ad esempio, con il testo siriano della versione Semplice o *Peshitta* (che è comunque probabilmente successiva alla eventuale fonte siriana del testo armeno)⁴¹. Un'importanza determinante ha inoltre, indubbiamente, la natura dei manoscritti greci su cui tali traduzioni, redazioni e revisioni furono di volta in volta effettuate. A questo proposito, la situazione si presenta differenziata per i singoli libri che costituiscono le Scritture, in virtù della natura composita del testo biblico medesimo⁴². Per alcuni in particolare, come per la *Genesi*, si è riconosciuta la dipendenza da una recensione esaplare: significativamente, nella tradizione manoscritta armena sono attestati, in più di 1400 passaggi, segni che rimandano all'opera filologica di Origene (III d.C). Proprio nella dipendenza da un esemplare greco di tal genere, che riportasse le integrazioni al testo della *Settanta* desunte dalle versioni greche di Aquila, Simmaco e Teodoziona (II d.C) e segnalasse le divergenze rispetto all'ebraico, già Conybeare aveva indicato una possibile spiegazione del "carattere composito" del testo armeno⁴³. Ancora, il libro di *Daniele* testimonia una dipendenza dalla versione di Teodoziona, peraltro adottata ufficialmente dalla Chiesa greca in sostituzione di quella della *Settanta*. In altri casi sembra di poter risalire alla cosiddetta recensione luciana, cioè una revisione effettuata a partire dal testo di Origene, in base al confronto con altre traduzioni greche e con il testo ebraico (e, in qualche caso, con il siriano): ad esempio per i libri delle *Cronache* sono conservate due diverse traduzioni, di cui la più recente sembra corrispondere a manoscritti che presentano la recensione esaplare, mentre la più antica manifesta somiglianze con una recensione luciana⁴⁴.

³⁹ Si noti che nella traduzione francese presente in *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, cit., a p. 168, si aggiunge tra parentesi che la nuova versione interessa testi che erano già stati tradotti dal siriano, per quanto l'informazione non si trovi in nessun punto nel testo armeno.

⁴⁰ Come è noto, la collocazione cronologica dell'autore, che si presenta come allievo di Mesrop, è stata a lungo oggetto di discussione, ed oscilla tra il V e l'VIII-IX (talora inizio X) secolo. Cfr. S. HAIRAPETIAN, *op. cit.*, pp. 141-143; MOSES KHORENATS'I, *Patmut'ivn Hayots' (History of the Armenians)*, A Facsimile Reproduction of the 1913 Tiflis Edition with an Introduction by R. W. THOMSON, Delmar, 1981, pp. XVII-XVIII; *Histoire de l'Arménie*, par MOÏSE DE KHORÈNE, cit., pp. 18 ss.

⁴¹ Cfr. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 267. Sulla natura 'ibrida' del testo risultante dalla revisione sul greco, e sulla difficoltà di valutare la significatività dell'elemento siriano – che potrebbe caratterizzarsi diversamente per l'Antico e per il Nuovo Testamento – a livello della prima traduzione stessa, v. P. COWE, *Problematics of Edition of Armenian Biblical Texts*, cit., p. 29; 31-32.

⁴² Cfr. B. OUTTIER, *art. cit.*, pp. 216-217.

⁴³ *Art. cit.*, p. 119.

⁴⁴ Cfr. P. COWE, *The Two Armenian Versions of Chronicles, their Origin and Translation Technique*, in «Revue des études arméniennes» 22 (1990-1991), pp. 53-96. Per altri libri biblici di cui sono conservate recensioni diverse, realizzate a partire da modelli linguisticamente eterogenei, v. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 267 e bibliografia relativa. Sulle differenti tecniche traduttive testimoniate da tali recensioni e sulla possibilità di individuare nuclei distinti anche all'interno di un singolo 'strato', v. P. COWE, *Problematics of Edition of Armenian Biblical Texts*, cit. Per uno studio della *Settanta* in rapporto con le altre versioni antiche, v. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, edizione italiana a cura di D. ZORODDU, Brescia 2000, e bibliografia relativa; cfr. anche l'introduzione a *Origenis hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syrohexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit* F. FIELD, Oxford 1875, rist. Hildesheim 1964. Per la Bibbia armena in particolare, v. C. COX, *The Use of the Armenian Version for the Textual Criticism of the Septuagint*, in *La Septuaginta en la investigacion contemporanea (V Congreso de la IOSC)*, editado por N. FERNÁNDEZ MARCOS, Madrid 1985, pp. 25-35. Per i contatti della tradizione armena con quella greca e siriana, e per le (limitate e tarde) influenze della *Vulgata* latina di Gerolamo, v. anche B. JOHNSON, *Armenian Biblical Tradition in Comparison with the Vulgate*

Lavorando sulla Regina delle Traduzioni, di tutto ciò bisogna tenere conto, qualora il confronto con la *Settanta* non basti a giustificarne il dettato⁴⁵.

2. Il lessico del cielo

Senza entrare negli aspetti prettamente filologici che l'analisi lessicale comporta, si presenteranno in questa sede alcune considerazioni di carattere essenzialmente semantico e traduttologico, relative a pochi termini selezionati nell'ambito prescelto, che contribuiscano ad evidenziare il metodo adottato dagli autori della versione armena.

Erkink

Per quanto riguarda il nome del cielo, nella *Settanta* e nel *Nuovo Testamento* greco si registra un'alternanza tra il singolare οὐρανός e il plurale οὐρανοί. L'impiego della seconda forma, minoritaria ma relativamente frequente, è stato indubbiamente favorito dalla presenza, in ebraico, del termine *šāmayim*, interpretato come *plurale tantum*⁴⁶, che ha determinato l'attivazione di una potenzialità rimasta quasi sempre latente nella letteratura greca precedente: ciò ha fornito ai traduttori – o agli autori nel caso dei testi più tardi e neo-testamentari scritti in prima istanza in greco – una nuova possibilità di scelta tra varianti, che sarà stata determinata, nei singoli casi, da ragioni di natura sintattica, stilistica o semantica⁴⁷. Tale opposizione è però, nel testo armeno, in larga parte neutralizzata: a οὐρανός e οὐρανοί risponde infatti, nella maggior parte dei casi, *erkink*⁴⁸, che nella storia del *grabar* si presenta sostanzialmente come *plurale tantum*⁴⁹. Nel testo

and Septuagint, in *Medieval Armenian Culture*, edited by T. J. SAMUELIAN and M. E. STONE, Chico 1984, pp. 357-364; per i *Vangeli*: J. M. ALEXANIAN, *The Armenian Gospel Text from the Fifth through the Fourteenth Centuries*, *Ibidem*, pp. 381-394.

⁴⁵ In mancanza di un'edizione critica completa della Bibbia armena, per l'indagine si è fatto riferimento ad *Astuatsashunch^c Matean: Hin ew Nor Ktakaranats^c (Scriptures of the Old and New Testaments)*, edited by H. ZOHRAPIAN, a Facsimile Reproduction of the 1805 Venetian Edition with an Introduction by C. COX, Delmar, New York, 1984; *Girk' Astowacašownč'k: hin ew nor ktakaranac'*, i Venetik 1860 (nota anche come Bibbia di Bagratowni.); *Astowacašownč' matean: hin ew nor ktakaranac'*, Vienna 1929, rist. Erevan 1997, effettuando, dove possibile, un confronto con le edizioni critiche dei singoli libri biblici. Dove non altrimenti indicato, per la *Settanta* e il *Nuovo Testamento* greco il riferimento è a: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. RAHLFS, Stuttgart 1979; *Novum Testamentum Graece et Latine*, apparatu critico instructum edidit A. MERK, Romae 1984¹⁰. Per il testo siriano, v. *The Old Testament in Syriac: According to the Peshitta Version*, edited on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute, Leiden 1972-; per l'ebraico, v. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ediderunt K. ELLIGER et W. RUDOLPH, textum Masoreticum curavit H. P. RÜGER. Masoram elaboravit G. E. WEIL, Stuttgart 1967-77.

⁴⁶ Il suo statuto morfologico è stato a lungo oggetto di discussione, poiché, dal punto di vista sincronico, esso è assimilabile ad un duale: per una rassegna delle opinioni in merito, v. C. HOUTMAN, *Der Himmel im Alten Testament: Israels Weltbild und Weltanschauung* (Oudtestamentisch Studiën 30), Leiden – New York – Köln 1993, pp. 5-7. Cfr. B. K. WALTKE and M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, p. 118; P. JOÜON, *A Grammar of Biblical Hebrew*, translated and revised by T. MURAOKA, 2 voll., Roma 1991, vol. I, pp. 274 ss.

⁴⁷ V. in proposito *Grande lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. KITTEL, continuato da G. FRIEDRICH, edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, Brescia, 1965-1992, s.v. οὐρανός; J. T. PENNINGTON, "Heaven" and "Heavens" in the LXX. Exploring the Relationship Between עַרְבַּיִם and οὐρανός, in «Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies» 36 (2003), pp. 39-59.

⁴⁸ V. per esempio il genitivo *erknic'* di Gen 1.9, in corrispondenza di τοῦ οὐρανοῦ, ed *erkink* di Dt 32.42, corrispondente ad οὐρανοί (di Dt 32.43: tra le due versioni c'è in questo caso una diversa segmentazione dei versetti).

⁴⁹ Il singolare *erkin* compare nei famosi versi sulla nascita di Vahagn citati in Movsēs Xorenac'i, *Patmowt'iwn Hayoc'*, I.31, che rimandano ad una fase pre-classica e pre-cristiana della cultura armena; in questa circostanza esso è associato, in contesto allitterante, al nome della terra, *erkir*, al quale è forse connesso anche dal punto di vista etimologico: v. B.A. OLSEN, *The Noun in Biblical Armenian*, Berlin - New York 1999, pp. 471-472, e bibliografia relativa; J. E. RASMUSSEN, *Some Armenian Etymological Intricacies*, in *Selected Papers on Indo-European Linguistics, With a Section on Comparative Eskimo Linguistics*, Part 2, Copenhagen 1999, pp. 619-627; pp. 623-626. Tale associazione sarebbe

della Bibbia si trova bensì qualche occorrenza del singolare *erkin* (es. Gen 1.1, 1.8, 2.4, etc.); le alternanze singolare/plurale sono però, innanzitutto, quantitativamente inferiori, e non corrispondono a quelle presenti nel testo dei Settanta. Non sembra di poter stabilire una *ratio* che giustifichi questi pochi casi, anche perché, in mancanza di un'edizione critica completa, è impossibile escludere l'eventualità che esse nascano dalla semplice omissione di una lettera da parte dei copisti (basta leggere l'apparato critico di qualsiasi edizione parziale per verificare la facilità dello scambio)⁵⁰. È interessante notare, tuttavia, come la presenza della forma singolare *erkin* in Gen 1.1 ("Dio creò il cielo e la terra") e in Gen 1.8 sia citata da Eznik Kołbac'i, *Etc Ałandoc'*, 378, per sostenere l'esistenza di un solo cielo visibile, cioè il firmamento (oltre ad un cielo superiore, *verin erkinn*, al di sopra di esso); egli rileva infatti che la frequente menzione di "cieli" nel testo sacro è dovuta alla pluralità del termine in ebraico e siriano, e non ha motivazioni di carattere cosmologico. Significativamente, tuttavia, le occorrenze al singolare in Eznik riguardano solo i paragrafi 375-381, in cui si confutano rappresentazioni cosmologiche che, appunto appoggiandosi alle Scritture, prevedono tre o più cieli⁵¹. L'opposizione singolare/plurale si ritrova inoltre, nella letteratura successiva, anche nella traduzione del *Timeo*⁵²: in effetti, le occorrenze al singolare sono in questo caso maggioritarie, poiché nel corso dell'argomentazione si insiste più volte sull'esistenza di un unico cielo⁵³; la scelta di *erkin* o *erkink'* non è peraltro influenzata dal testo greco, che in tutto il dialogo impiega οὐρανός al singolare.

Per quanto riguarda l'aspetto traduttologico, in linea di massima, *erkink'* (o *erkin*) compare nella Bibbia in tutti i passi in cui il greco presenta analoghe forme di οὐρανός; vi sono tuttavia casi in cui il testo armeno, così come è presentato nelle edizioni considerate, diverge da quello della *Settanta*. Poiché, come si ricorderà, la versione armena del libro di *Daniele* risponde al testo greco di Teodoziona, in Dn 12.3, laddove la *Settanta* ha ὡς φωστῆρες τοῦ οὐρανοῦ, l'armeno presenta ad

coerente con un dualismo universale che vede cielo e terra come i fondamentali ambiti del creato, che costituiscono l'uno la controparte dell'altra (cfr. il mito greco di Urano e Gea, quello egizio di Geb e Nut, il Cielo padre e la Terra madre nella cosmologia vedica). Ciò è testimoniato a livello lessicale, ad esempio, in cinese (dove *tianxia*, "mondo", significa letteralmente "[ciò che sta] sotto il cielo"; v. A. VIOTTI BONFANTI, *Dizionario Cinese-Italiano Italiano Cinese*, Firenze 1991, p. 999) o nelle lingue baltiche (dove il lituano *pasaulė*, *-is* e il lettone *pasaulē*, "mondo", indicano "ciò che è al/sotto il sole": v. E. FRAENKEL, *Litauisches Etymologisches Wörterbuch*, band I, Heidelberg-Göttingen 1962, s.v. *pāsaulis*, p. 543; per gli aspetti culturali, cfr. H. BIEZAIS, *Baltic Religion*, in *The Encyclopedia of Religion*, M. ELIADE Editor in Chief, New York - London 1987, 16 voll., vol. 2, pp. 49-55; p. 52). La definizione della terra come ciò che sta "sotto il cielo" o "sotto il sole", presente già in ebraico (v. Il *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit. s.v. οὐρανός, col. 1427), è ben attestata nella Bibbia greca (es. Gen 6.17; 7.19; Dt 2.25; 4.19; Qo 1.3; 1.9; 1.14; 2.11; 2.17 etc.) e trova riscontri anche nella letteratura precedente (per "sotto il cielo / sotto il sole" come equivalente di "sulla terra", cfr. *Iliade* Δ, 44; EURIPIDE, *Alceste*, v. 151; PLATONE, *Fedone*, 110 b; *Timeo*, 23c; *Lettere*, 7, 326c). Cielo e terra sono inoltre frequentemente citati, nella Bibbia, come emblemi di tutto il creato (es. Dt 3.24; 4.39; Mt 6.10; At 2.19, etc.)

⁵⁰ Si confrontino, ad esempio, le lezioni riportate a testo con l'apparato critico in Gen 1.1, 2.4: *Girk' Cnndoc'*. *K'nnakan bnagir*, ašxatasirowt'yamb A. S. ZEYT'OWNYANI, Erevan 1985, *ad loc.*

⁵¹ Nel resto dell'opera si trova sempre la forma al plurale, che è preferita anche nei paragrafi in questione, quando l'attenzione non è focalizzata sul problema del numero dei cieli (v. ad es. l'opposizione *or ē' yerkri*, *ew oč' yerkins*, "che è sulla terra, e non nel cielo" al par. 380). In effetti, l'unico caso in cui la scelta della forma al singolare non pare strettamente funzionale all'argomentazione è *yerkin kc'i*, "si attacca/raggiunge il cielo", al par. 381. Per il testo armeno, v. EZNIK DE KOŁB, *De Deo*, Édition critique du texte arménien par L. MARIÈS et CH. MERCIER, in *Patrologia Orientalis*, tome XXVIII - fascicule 3, Paris 1959, pp. 409-538; pp. 521-522. Per la traduzione italiana, v. EZNIK DI KOŁB, *Confutazione delle sette (Etc Ałandoc')*, introduzione, traduzione e note a cura di A. ORENGO, Pisa 1996, pp. 92-93.

⁵² Lo spoglio è stato effettuato su un microfilm del ms. 1123 di S. Lazzaro, unico testimone conservato. Il testo è reperibile anche in PLATONI IMASTASIRI *Tramaxōsowt'iwnk. Ewt'ip'ron, Paštpanowt'iwn Sokratay ew Timēos*, i Venetik 1877, pp. 75-174; per una valutazione dell'edizione ottocentesca rispetto al manoscritto, v. M. DRAGONETTI, *La traduzione armena del Timeo: rapporti tra il ms 1123 e l'edizione a stampa*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 120 (1986), pp. 3-33; in particolare pp. 28-33.

⁵³ Così, per citare solo qualche esempio, se la prima occorrenza, a pag. 84, riga 11-12 dell'edizione di Venezia (= 22 d, 2 del greco; 8.14 nel ms) è al plurale, le successive occorrenze al singolare in 85,28 (= 23 c, 7; 9.19 ms) e 91,24 (= 28 b, 2; 14.8 ms) si spiegano alla luce di 94,16 (= 31 a, 3; 16.17 ms), in cui si discute se "correttamente abbiamo parlato in precedenza di un unico cielo" (*owłapēs, mi' erkin yarajagoyñ asac'ak*).

esempio *ibrew lowsaworow'iwn i hastatow'ean*, che traduce, con una leggera modifica, ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος del modello, menzionando quindi “la luce nel firmamento” invece dei “corpi luminosi del cielo”.

Hastatow'iwn

Tra i lessemi riferibili a parti del cielo, si analizzerà ora quello che designa il “firmamento”, cioè l'elemento che separa le acque superiori da quelle inferiori (Gen 1.6). A differenza dell'ebraico *rāqîa'*, a proposito del quale esistono interpretazioni divergenti che sottolineano ora l'idea di estensione, ora quella di solidità⁵⁴, nel greco στερέωμα è chiaramente lessicalizzata la seconda. Esso infatti è *nomen rei actae* dal verbo στερεόω (“rendo solido”, “rendo saldo”), a sua volta denominale dall'aggettivo στερεός, (“duro”, “solido”, “saldo”); significa propriamente “cosa consolidata”, “corpo solido”, ma anche “consolidamento”, “fondamento”, “scheletro”, e può essere interpretato, per estensione, nel senso di “saldezza, solidità”⁵⁵; il firmamento può caratterizzarsi pertanto sia come realtà solida, sia come “sostegno” di ciò che lo sovrasta⁵⁶. Si tratta di un vocabolo di per sé generico, ed è utilizzato per la prima volta nella Bibbia in questa accezione cosmologica specifica.

In tutti i passi in cui la *Settanta* utilizza στερέωμα in tal senso⁵⁷, l'armeno risponde con *hastatow'iwn*, che si caratterizza morfologicamente come sostantivo astratto, derivato dall'aggettivo *hastat* (“fermo”, “solido”, “saldo”, “stabile”, “immobile”, “inamovibile”, “forte”, “duro”)⁵⁸, e significa “saldezza”, “costanza”, “immutabilità”, “stabilità”, ma anche “cosa salda”, “appoggio”, “sostegno”, “base” (si veda ad esempio, nella Bibbia, il suo uso in Sal 103.5). È verosimilmente in base alla sovrapponibilità con στερέωμα nel senso di “sostegno”, “fondamento” che il vocabolo, a sua volta di per sé di uso comune, è stato selezionato e investito di una significazione cosmologica, per calco semantico sul lessema greco⁵⁹. Mentre l'impiego di

⁵⁴ F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1951², s.v. Cfr. F. W. GESENIUS, *Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Leipzig 1886¹⁰, s.v.

⁵⁵ Es. in Col 2.5 τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν può essere inteso, più letteralmente, come “il fondamento della vostra fede in Cristo”, cioè la solida base che essa costituisce, o come la “saldezza” della fede stessa (con *steadfastness* rendono H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and argued throughout by Sir H. STUART JONES, with the assistance of R. MCKENZIE, with a *Supplement*, Oxford 1968, s.v. e *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, revised and edited by F. W. DANKER, Chicago-London 2000³, s.v.). Il *Thesaurus graecae linguae*, Genève 1572; rivisto da K.B.HASE e W. DINDORF, Paris 1831-1865⁹, s.v. riporta come glossa di στερέωμα anche *robur*, che dal significato di “legno robusto” passa ad indicare la “parte più forte” di qualcosa e quindi anche “forza, resistenza”. Su στερέωμα, v. pure P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire de mots*, Paris 1977-1980, s.v. στειρα (2), p. 1048; *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. LAMPE, Oxford 1961, s.v.; J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Revised Edition*, Stuttgart 2003, s.v.

⁵⁶ V. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, cit., s.v., vs. quanto riportato in una precedente edizione della medesima opera (a cura di W. F. ARNDT e W. F. GINGRICH, Chicago 1971). Cfr. in proposito le discussioni sulla consistenza del firmamento in rapporto alla sua funzione, ad es. in Basilio di Cesarea, *Homiliae in hexaemeron*, 3.4 e 3.7; Giovanni Zonara, *Epitome Historiarum*, 1.1; Teodoreto di Cirro, *Quaestiones in Octateuchum*, 14.11-13, etc.

⁵⁷ Es. Gen 1.6, 7, 8, 14, 15, 17, 20; Es 24.10; Dt 33.26; Sal 18.2; 150.1, etc.

⁵⁸ Per i significati dei vocaboli armeni analizzati qui ed in seguito, si veda: E. CIAKCIAK, *Dizionario armeno-italiano*, Venezia 1837, s.v.; G. AWETIK'ĒAN, X. SIWRMĒLEAN, M. AWGEREAN, *Nor bargirk haykazean lezowi*, 2 voll., Venetik 1836-37, s.v.; M. BEDROSSIAN, *New Dictionary Armenian – English*, Venice 1875-1879, s.v.; S. MALXASEANC', *Hayerēn bac'atrankan ba'aran*, Erevan 1944 -1945; H. AĀRYAN, *Hayerēn armatakan ba'aran*, Erevan 1977, s.v.; Ā. S. ĀLAZAREAN, *Grabari ba'aran*, Erevan 2000. L'aggettivo occorre una sola volta nella Bibbia, con valore avverbale, in Gal 3.2.

⁵⁹ Per l'accostamento metaforico tra il cielo e strutture solide, di tipo architettonico e non, che dà luogo a slittamenti semantici testimoniati anche nel lessico armeno, cfr. H. MARTIROSYAN, *Studies in Armenian Etymology with Special Emphasis on Dialects and Culture. Indo-European Heritage*, Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Leiden, 2008; pp. 112 ss., 127, 362-363, 570, 639 ss.

στερέωμα in accezione astronomica è quello più frequente nella *Settanta*, per il sostantivo armeno, che ricorre nelle *Scritture* più di ottanta volte, sedici delle quali nel *Nuovo Testamento*, tale utilizzo è comunque assolutamente minoritario. Se si considera che *hastatow'iwn*, pur essendo un sostantivo astratto, è frequentemente impiegato per rendere *nomina rei actae* quali *στήριγμα* (2 Sam 20.19; Sal 71.16; Ez 4.16, 14.13 etc.) ed *ἐπιστήριγμα* (2Sam 22.19), non si può escludere che il suffisso *-ow'iwn* fosse inteso come un adeguato corrispondente funzionale di *-μα*: in tal caso si registrerebbe una volontà di rispondenza al modello anche a livello strutturale, tanto più che la relazione paradigmatica con l'aggettivo *hastat* riproduce con buona approssimazione il rapporto tra *στερέωμα* e l'aggettivo *στερεός*⁶⁰.

Nell'aggettivo *hastat* e nel corradicale *hastatown* è comunque presente, oltre a quella di "solidità", "fermezza", anche la nozione di "immobilità", che nei corrispettivi greci non è apparentemente esplicita (per quanto possa essere implicita nell'idea di "collocazione stabile")⁶¹: si consideri, a questo proposito, l'uso di *hastatown* in Amos 6.5 come antonimo di *anc'awor*, per indicare una situazione statica in opposizione alla fuga. Proprio su tale significazione insita in *hastatow'iwn* fa leva Eznik Kolbac'i in *Etč Ałandoc'*, 269, per sostenere che sono le stelle a muoversi, mentre il cielo è immobile: *astowacatowr isk Girk' "hastatow'iwn" koč'en zerkins, ew or inč' hastatow'iwn ē, čē šaržown*, «i libri divini chiamano il cielo "firmamento", e ciò che è "firmamento" non si muove»⁶². Può essere interessante ricordare che in un passo di S. Agostino, *De Genesi ad Litteram*, II. 10, la semantica del latino *firmamentum* (che a sua volta indica di per sé un "sostegno" ed è impiegato in riferimento alla partizione celeste per calco su *στερέωμα*)⁶³ è analogamente chiamata in causa, in quel caso per negare che essa sia rilevante al fine di stabilire la natura mobile o immobile del cielo: *nec nomen firmamenti cogere ut stare coelum putemus (firmamentum enim non propter stationem, sed propter firmitatem, aut propter intransgressibilem terminum superiorum et inferiorum aquarum, vocatum intellegere licet)*⁶⁴.

Dal punto di vista del metodo di traduzione, è opportuno sottolineare nuovamente come la corrispondenza tra *στερέωμα* e *hastatow'iwn* sia regolare per quanto riguarda le occorrenze di pertinenza cosmologica; analogamente, il nesso *hastatow'iwn erknic'* ("il firmamento del cielo"), variamente declinato, risponde in modo costante a *στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ*. Ciò potrebbe essere indizio di un riconoscimento del carattere 'tecnico' che *στερέωμα* assume quando indica il "firmamento": una consapevolezza cioè che quello è l'unico nome adatto a definire una determinata parte del cielo. Il dato è tanto più significativo in quanto la struttura, e di conseguenza la denominazione, delle partizioni celesti è in genere scarsamente rilevante per il fruitore e per il traduttore stesso del testo biblico, che evidentemente non ha come obiettivo immediato quello di veicolare conoscenze scientificamente fondate⁶⁵. Tale considerazione trae conferma dal fatto che il rapporto biunivoco tra il lessema armeno e quello greco non interessa le occorrenze in altri contesti,

⁶⁰ Naturalmente, nel caso dei termini armeni, la relazione sostantivo-aggettivo è di derivazione diretta, mentre per quelli greci il passaggio dall'uno all'altro è mediato dal verbo denominale *στερεῶω*.

⁶¹ Dal punto di vista etimologico, si noti che la radice **ster-* di *στερέωμα* si ritrova, con diverso vocalismo, in parole germaniche con significato di "rigido, immobile": v. P. CHANTRAINE, *op. cit.*, s.v. *στεῖρα* (2), p. 1048.

⁶² EZNIK DI KOŁB, *Confutazione delle sette (Etč Ałandoc')*, cit., p. 77.

⁶³ Cfr. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire de mots*, quatrième édition, quatrième tirage augmenté d'additions et de corrections nouvelles par J. ANDRÉ, Paris 1985, s.v. *firmus*.

⁶⁴ Considerando che nel latino *firmitas* il valore prevalente è quello di "consolidare", "rafforzare" (cfr. *Oxford Latin Dictionary*, edited by A. SOUTER et al., Oxford 1968, s.v.), questo passo è significativo alla luce dell'evoluzione semantica testimoniata dall'italiano *fermare*, che oggi significa prevalentemente "interrompere il movimento", "fissare" (cfr. T. DE MAURO, *Grande dizionario italiano dell'uso*, Torino 1999-2000, s.v.); l'aggettivo *fermo* conserva la nozione di saldezza accanto a quella di immobilità.

⁶⁵ Questo non esclude evidentemente la possibilità che, laddove siano presenti nel modello (per esempio nei testi più tardi quali il libro della *Sapienza*) elementi lessicali ascrivibili al sottocodice specialistico dell'astronomia, impiegati essenzialmente in funzione connotativa in quanto «attachés au mythe technico-scientifique» (B. QUEMADA, *Technique et langage*, in *Histoire des techniques. Technique et civilisations. Technique et sciences*, volume publié sous la direction de B. GILLE, Gallimard, Paris 1978, pp. 1146-1240; p. 1149), il traduttore cerchi di preservare una caratterizzazione analoga anche nel testo della lingua replica.

dove la rispondenza è anzi attestata solo in due casi (Sal 70.3 e Col 2.5). Altrove non si trova mai, come corrispettivo di στερέωμα, un sostantivo funzionalmente equivalente: si prediligono piuttosto perifrasi che coinvolgono un aggettivo o un verbo (che, tranne in un caso⁶⁶, sono comunque corradicali di *hastatow'iwn*); per es. a δοῦναι ἡμῖν στερέωμα di 1Esd 8.78 corrisponde *hastateac' zmez*, “ci diede una collocazione stabile” (1Esd 8.82 in armeno), con l'aoristo del verbo *hastatem*⁶⁷, coordinato al verbo della proposizione reggente, in luogo dell'infinito finale del greco. *Hastatow'iwn* risponde invece a molti sostantivi diversi, morfologicamente astratti, come βεβαίωσις (Lv 25.30; Sap 6.18 = 6.19), κραταίωσις (es. Sal 67.36), ὑπόστασις (es. Gb 22.20; Eb 3.14), πληροφορία (Eb 6.11), ἀσφάλεια (es. Sal 103.5), etc., oppure, come si è accennato, a *nomina rei actae* quali στήριγμα, ἐπιστήριγμα, ma anche ὑποστήριγμα (al plurale in Dn 11.7 di Teodoziona), ἐδραίωμα (1Tim 3.15), ἔδρασμα (1Re 8.13 nella versione di Origene: il verso manca nel testo della *Settanta*), ἀκριβασμός (2Re 17.15 nella versione di Origene; l'occorrenza è al plurale). Talvolta i termini greci interessati non sono nemmeno sostantivi: lo strumentale *hastatow'teamb* rende ad esempio l'avverbio βεβαίως in Lv 25.30; in Eb 6.17 *zhastatow'iwn* risponde all'aggettivo neutro sostantivato τὸ ἀμετάθετον, e il sintagma *aranc' hastatow'tean* (“senza saldezza”) all'aggettivo ἀκατάστατος (“instabile”) in Gc 1.8. Questo ci assicura che la corrispondenza sistematica nell'ambito di nostro interesse non è determinata da un procedimento di sostituzione meccanica, ma indica, al contrario, un buon livello di comprensione del testo di partenza, e una scelta consapevole della traduzione più adatta al contesto.

A differenza di quanto è accaduto nella lingua italiana a *firmamento* per influsso delle traduzioni della Bibbia, nell'armeno moderno orientale ed occidentale *hastatow'iwn* non è più comunemente utilizzato in riferimento al cielo. Il dizionario esplicativo di Malxaseanc' riporta in proposito soltanto il nesso *hastatow'iwn erknic'* (significativamente in armeno classico, come mostra il genitivo), glossato come “la volta del cielo, che ci si presenta come una materia assolutamente solida e non mutabile”⁶⁸: questa è però segnalata tra le accezioni arcaiche di *hastatow'iwn*.

Štemarank' e ganjk'

In più luoghi dell'*Antico Testamento* vengono menzionati “serbatoi” (θησαυροί) in riferimento alla grandine ed alla neve, alle nuvole, ai venti. Poiché sembra impossibile, allo stato attuale, mettere in rapporto reciproco tali allusioni, presenti in testi differenti per datazione e intento, fino a definire con ragionevole certezza l'esistenza e lo statuto cosmologico della (o delle) realtà sottese a tale definizione, è interessante verificare quali esiti abbia nella traduzione armena, a livello lessicale, tale mancanza di organicità concettuale, resa ulteriormente complessa dal frequente uso di θησαυρός in connessione con il cielo per indicare un “tesoro”, quasi sempre di natura spirituale.

A differenza di quanto accade nel caso di *hastatow'iwn*, la cui corrispondenza sistematica con στερέωμα *esclusivamente* in accezione astronomica suggerisce il riconoscimento di uno statuto autonomo alla partizione cosmologica così definita, non vi è per θησαυροί un'unica traduzione che ne caratterizzi l'impiego in riferimento a realtà celesti rispetto ad altri usi più generici. In Gb 38.22, dove il greco menziona i serbatoi della neve e della grandine, l'armeno impiega due termini differenti (*štemarans e ganjs*) che non sono perfettamente sinonimi, ma esprimono piuttosto due sfumature di significato che θησαυροί può ricoprire. *Štemaran* indica infatti propriamente un luogo dove è riposto e custodito qualcosa, un “serbatoio”, un “deposito”, un “granaio”: in tal senso è impiegato frequentemente per rendere ταμειῶν⁶⁹. Altrove indica anche la parte interna della casa,

⁶⁶ 1Mac 9.14.

⁶⁷ Esso significa “rendere stabile”, “rafforzare”, “collocare”, “erigere”, “fondare”, “ratificare”.

⁶⁸ S. MALXASEANC', *op. cit.*, s.v.

⁶⁹ Es. in Dt 28.8, Pr 3.10, Sal 143.13; cfr. però anche Gen 41.56, dove risponde a σιτοβολών; Dt 28.5, 28.17, 1 Cr 29.8, Mt 3.12, 6.26, 13.30, Lc 3.17, 12.18 dove rende ἀποθήκη, etc.

un luogo intimo e appartato⁷⁰, e risponde bene anche in tale accezione a ταμειῶν, che dal significato di “dispensa”, “magazzino”, “luogo dove si custodiscono le provviste” passa ad indicare nella *Settanta* e nel *Nuovo Testamento*, probabilmente per calco semantico sull’ebraico *heder*, anche un “luogo protetto all’interno della dimora”, una “camera”, etc.⁷¹. *Ganj* indica invece il “tesoro”, la “ricchezza”⁷², oltre che il luogo dove essa è custodita⁷³. La *variatio* è un’innovazione del traduttore armeno, laddove non solo il greco, ma anche l’ebraico, che con *’oṣrôṭ* può indicare tanto “tesori” quanto “magazzini”, “serbatoi”⁷⁴, ed il siriano, che presenta l’analogo tema *’wšr’*, impiegano due volte lo stesso lessema in sintagmi chiaramente paralleli. Piuttosto che veicolare una differenza semantica, non giustificata dal contesto, l’impiego di *štemaran* e *ganj* pare dunque determinato, in questo caso, dal semplice desiderio di evitare la ripetizione del medesimo vocabolo a così breve distanza⁷⁵; ciò sembra indicare che θησαυροί non venisse avvertito come nome tecnico o specifico per una determinata realtà, tanto da richiedere una denominazione altrettanto univoca e precisa in armeno.

Per quanto riguarda gli altri passi nei quali θησαυρός è impiegato in riferimento al cielo, la scelta dell’equivalente armeno sembra invece maggiormente motivata dal punto di vista semantico (e non influenzata dal testo siriano, che, come il greco, impiega in questi casi il medesimo termine: es. Sal 135.7 = 134.7 in greco e armeno; Dt 28.12). È significativo che, pur avendo la possibilità di impiegare acriticamente un unico corrispondente, mantenendo la commistione tra accezione simbolica e cosmologica che caratterizzava θησαυρός, l’armeno effettui una distinzione. *Ganj* è infatti usato nei casi in cui il contesto autorizza una interpretazione in senso spirituale o metaforico: ad esempio, in Dt 28.12 (ἀνοίξαι σοι κύριος τὸν θησαυρὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαθόν, τὸν οὐρανόν) il vocabolo sembra essere stato inteso nel senso più generico di “tesoro”, “contenitore di beni”, piuttosto che nella accezione più specifica di “serbatoio”, che pure potrebbe essere suggerita dalla successiva menzione della pioggia, risultato della sua apertura. Così in Is 45.3 *zganjs xawarins*, rispondendo a θησαυροὺς σκοτεινοὺς, indica un’interpretazione come “tesori nascosti” piuttosto che come “serbatoi dell’oscurità”. Perfettamente coerente è poi, in Mt 6.20, la resa di θησαυροὺς ἐν οὐρανῶ con *ganjs yerkins*, “tesori nel cielo”, poiché l’espressione è indubbiamente da intendere in riferimento a ricompense ultraterrene.

Nei tre casi in cui il testo ebraico menzionava i “serbatoi” dai quali escono i venti, compare invece *štemaran*. Nella *Settanta* tale immagine è mantenuta solo in Sal 134.7, reso in armeno con *ew hanē zhołms i štemaranac’ iwroc’*, “e fa uscire i venti dai suoi serbatoi”. In Ger 28.16 il testo greco, distaccandosi dall’ebraico, menziona invece la “luce”, e coerentemente l’armeno (in Ger 51.16, secondo la numerazione dell’ebraico) rende *ehan zloys yāštemaranac’ iwroc’* “fece uscire la luce dai suoi serbatoi”. Interessante è però il terzo passo (Ger 10.13): laddove il greco cita un’altra volta la “luce”, l’armeno rende con *hanē zhołms yštemaranac’ iwroc’*, “fa uscire i venti dai suoi serbatoi”. La tradizione manoscritta greca registra in effetti anche la variante ἀνέμους⁷⁶; la forma del verso e in particolare l’uso dei tempi sembrano però suggerire che le divergenze rispetto al testo greco accolto dall’edizione critica possano dipendere da un’influenza, su questo passo di *Geremia*,

⁷⁰ Es. Dt 32.25, Gdc 16.9,12, Sal 104.30, Qo 10.20, Es 8.3 (= 7.28 in greco).

⁷¹ Cfr. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *op. cit.*, s.v. ταμειῶν; J. F. SCHLEUSNER, *Novus thesaurus philologico-criticus, sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, Glasguae 1822, réimpression anastatique par Brepols 1994, 3 voll, s.v. Altrove ταμειῶν nel significato di “camera” è reso con *seneak* (es. Gen 43.30; 2Sam 13.10; Gdc 3.24; Mt 6.6).

⁷² Es. Gen 43.23, Gb 3.21; Mt 13.44.

⁷³ Es. Dt 32.34, Pr 8.21, Bar 3.15. Sull’etimologia e il contenuto semantico originario di *ganj*, v. H. MARTIROSYAN, *op. cit.*, p. 530 ss.

⁷⁴ F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *op. cit.*, s.v.

⁷⁵ Per questo tipo di *variationes* introdotte dai traduttori armeni (a partire da testi greci diversi dalla Bibbia), v. B. COULIE, *Style et traduction: réflexions sur les versions arméniennes de textes grecs*, in «Revue des études arméniennes» nouvelle série, XXV (1994-1995), pp. 43-62.

⁷⁶ Cfr. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*, auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XV, *Ieremias: Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, edidit J. ZIEGLER, Göttingen 1957, *ad. loc.*

della versione armena di Sal 134.7, dove la resa *hanē* – come, fra l'altro, la menzione dei “venti” – è perfettamente motivata a partire dal testo greco. Tale sovrapposizione potrebbe essersi verificata nel corso della trasmissione testuale⁷⁷; non si può escludere, tuttavia, che essa sia ascrivibile agli autori stessi della traduzione: i *Salmi* furono, per motivi liturgici, tra i primi testi ad essere tradotti, e per lo stesso motivo avrebbero potuto imprimeri facilmente nella memoria dell'ascoltatore.

Dati di questo genere, più che suggerire una valutazione negativa in merito alla perizia dei traduttori, sottolineano come assegnare uno statuto cosmologico ai “serbatoi” o ad altre partizioni celesti non rientrasse nei loro interessi o in quelli dei fruitori del testo sacro, ai quali tali realtà si presentavano come costituzionalmente inconoscibili in quanto pertinenti alla sfera dell'azione divina. Se l'identificazione del referente non era fondamentale importante, non stupisce trovare, sotto l'aspetto terminologico, un'analogia imprecisione. Per questo motivo, non solo la trasposizione in un'altra lingua può causare un'arbitraria differenziazione tra elementi originariamente affini (inventando, per esempio, i “serbatoi della luce” accanto a quelli dei venti, come è avvenuto nel passaggio dall'ebraico al greco), ma può produrre anche il fenomeno contrario, neutralizzando le distinzioni a livello del significante, fino a determinare una sovrapposizione tra realtà extra-linguistiche originariamente diverse. Tale fenomeno interessa, come si vedrà, proprio *štemarank*.

In Gb 9.9 la *Settanta* rende con ταμίεια νότου la problematica denominazione ebraica *ḥadrê-tēmān*, (“le camere del Sud”) generalmente intesa come riferita ad una costellazione o a un gruppo di costellazioni dell'emisfero meridionale, o alle regioni in cui esse si collocano⁷⁸; in un altro passo di *Giobbe* (37.9), confrontabile con il primo, viene inoltre menzionato il *heder*, al singolare, come luogo di provenienza delle tempeste. L'interpretazione dei passi in ebraico è molto ardua, e quasi altrettanto incerta è la lettura che i traduttori greci possono averne dato, poiché i versi risultavano anche a loro, con tutta probabilità, oscuri. In ogni caso, l'uso della forma plurale nella resa di Gb 37.9 (ἐκ ταμείων ἐπέρχονται δῖνα) sembra indicare un riconoscimento del legame con ταμίεια νότου: dato che i due passi ricorrono nel medesimo libro, non è improbabile pensare ad un unico traduttore. Non si può a rigore nemmeno escludere, da parte di lettori più attenti che avessero in mente il complesso del testo, un collegamento tra i ταμίεια νότου (che per la polisemia di ταμίειον potrebbero essere correttamente tradotti con “i serbatoi del vento del sud”) e soprattutto i ταμίεια da cui escono le tempeste da un lato, e i θησαυροί che, sempre nel libro di *Giobbe* (38.22), sono presentati come origine della grandine e della neve dall'altro; è forse più difficile immaginare un confronto con i passi di altri libri biblici in cui sono menzionati θησαυροί in riferimento ai venti. Queste sono, in ogni caso, semplici illazioni, non suffragate da alcuna prova testuale: il greco, come del resto l'ebraico che impiegava ὄσ'ρότ in tutti i passi considerati in riferimento ai θησαυροί, mantiene infatti la distinzione lessicale tra le due diverse realtà.

La distinzione scompare però in armeno; anche in Gb 9.9 e 37.9 viene introdotto infatti *štemaran*: così a ταμίεια νότου corrisponde *zštemarans harawoy* (*haraw*, come νότος, può esprimere tanto la direzione cardinale quanto il vento), e ἐκ ταμείων viene reso con *i štemaranac*. Tale livellamento può essere avvenuto casualmente: si è visto che *štemaran* traduce molto frequentemente ταμίειον, e ci sono esempi di corrispondenza con θησαυρός anche al di fuori dei

⁷⁷ Sono grata, per questa osservazione, al Prof. Peter Cowe. Il fatto che la Bibbia di Zohrab non segnali varianti maggiormente corrispondenti al testo greco per il verso in esame non consente di escludere, evidentemente, che esse siano esistite.

⁷⁸ Cfr. G. SCHIAPARELLI, *L'astronomia nell'Antico Testamento*, Milano 1903, pp. 79 ss.; E. W. MAUNDER, *Astronomy of the Bible*, London 1922⁴, pp. 261-262; A. MASOTTI, *Astronomia Biblica*, Milano, 1936, pp. 31 ss.; *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, a cura di R. PENNA, Roma 1995, s.v. stella; *The Interpreter's Dictionary of the Bible; an Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha: with Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times*, New York - Nashville 1962, s.v. science; *Dictionnaire de la Bible*, a cura di F. VIGOUROUX, Paris 1912-1923³, s.v. astronomie, e bibliografia relativa. Per alcune interpretazioni differenti, v. G. HOUTMAN, *op. cit.*, p. 255, e bibliografia relativa.

passi citati in precedenza (ad es. in 1Cr 27.27, 27.28, MI 3.10). Risulta comunque che due tipi di referenti, i quali, per quanto incerta sia la loro identificazione, erano in origine chiaramente distinti, sono in armeno ormai indifferenziati a livello lessicale, e quindi sovrapponibili nella percezione del lettore: i “serbatoi del vento del sud” di Gb 9.9 sono ovviamente accostabili ai “serbatoi” da cui escono i venti (Ger 10.13, Sal 134.7) tanto più se il termine per “serbatoio” è il medesimo. Secondo una variante diffusa nella tradizione armena (si vedano ad es. la Bibbia di Zohrab, di Bagratowni, e l’edizione di Vienna)⁷⁹, ciò che esce dai serbatoi in Gb 37.9 sono invece le “rugiade” (*c’awlġ*): tale lezione si è verosimilmente generata in un tentativo di mantenere la caratterizzazione atmosferica del passo, perché per motivi di corruzione testuale nel testo greco, in armeno si era generata la lezione quasi omofona *c’awk*, con il significato di “dolori”⁸⁰; il contesto atmosferico era peraltro suggerito anche dal testo siriano, che menziona in questo passo *ġn*, vocalizzabile in *ġone*, “nuvole”.

La versione armena introduce inoltre *štemaran*, rendendo l’oggetto menzionato assimilabile ai “serbatoi”, anche in Sal 103.13. Nella *Settanta* Dio è descritto nell’atto di bagnare i monti da τὰ ὑπερῶα αὐτοῦ, che in base ad un confronto con il testo ebraico sembrano interpretabili, qui come altrove, nel senso de “le sue (di Dio) stanze alte”; l’armeno traduce invece con *arbowc’anē zlerins i štemaranac’ iwroc’*, “fa bere (dà da bere a) le montagne dai suoi serbatoi”. L’introduzione di *štemaran* non è impossibile da giustificare, sebbene, effettivamente, si tratti dell’unico esempio biblico in cui esso corrisponde a ὑπερῶον⁸¹. In ragione della sua polisemia, il termine armeno da un lato potrebbe essere stato ritenuto, senza eccessive difficoltà, adatto a rendere un lessema greco che indica la “parte alta”, e quindi la più protetta⁸², della dimora. Dall’altro, potendo indicare un “serbatoio”, sarebbe risultato adeguato al contesto, poiché lo spazio così designato è descritto come luogo di provenienza dell’acqua con cui Dio bagna i monti. La scelta di *štemarank’* sembra denotare dunque in questo caso una intenzionalità più manifesta, dato che la corrispondenza con ὑπερῶα, a differenza di quella con τρυφία in Gb 9.9 e 37.9, non è affatto scontata. In ogni caso, il sintagma *i štemaranac’ iwroc’* ricorre identico nel citato Sal 134.7, dove Dio è menzionato nell’atto di fare uscire i venti dai suoi serbatoi. Per un lettore del libro dei *Salmi*, i due passi sarebbero stati senza dubbio collegabili; in una prospettiva più ampia, per chi avesse in mente entrambi i libri biblici, gli *štemarank’* da cui proviene l’acqua che bagna i monti (cioè, evidentemente, la pioggia) sarebbero risultati inoltre affini, se non addirittura sovrapponibili, a quelli da cui si origina la rugiada (Gb 37.9), ed a quelli della neve e della grandine (Gb 38.22).

Lo studio del termine *štemarank’* sembra dunque testimoniare uno sforzo di sistematizzazione da parte di traduttori che operavano su testi a carattere composito, il cui scopo primario non era, come si diceva, definire la natura cosmologica di determinate realtà, ma mantenerne il valore connotativo e la funzione evocativa, scegliendo una resa che si adattasse al contesto e unificando oggetti potenzialmente analoghi, per quanto lessicalizzati in modo diverso a livello del testo greco. È significativo peraltro che alcuni interpreti moderni della Bibbia greca o ebraica, nel tentativo di ricostruire la struttura del cielo in un sistema organico, abbiano paradossalmente effettuato, con un eccesso di razionalizzazione, assimilazioni analoghe a quelle degli antichi traduttori⁸³.

⁷⁹ V. *supra*, nota 45, per le indicazioni bibliografiche complete.

⁸⁰ V. *Armenian Job*, Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation, by C. E. COX, Leuven – Paris – Dudley, 2006, *ad loc.*

⁸¹ In siriano si trova qui il termine *mdyr’* (vocalizzabile in *medyorē*, plurale di *medyorō*) che indica di per sé un “appartamento”, “abitazione”, senza peraltro implicare nessuna idea di collocazione in alto (v. *A Compendious Syriac Dictionary: founded upon the Thesaurus Syriacus* of R. PAYNE SMITH, edited by J. PAYNE SMITH, Oxford 1985, s.v.). Nella tradizione manoscritta greca non sono attestate varianti che potrebbero aver determinato la scelta del lessema armeno: v. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*, auctoritate Academiae Scientiarum Göttingensis editum, vol. X, *Psalms cum Odis*, edidit A. RAHLFS, Göttingen 1967², *ad loc.*

⁸² In Gdc 3.24 ὑπερῶον indica ad esempio le “stanze superiori” chiuse con il chiavistello.

⁸³ V. ad es. C. HOUTMAN, *op. cit.*, pp. 253 ss. (par. 6.4.3: «Die Appartements des Himmels»).

Benedetta Contin

(Università di Ginevra – Università Ca' Foscari Venezia)

La mia anima esiliata di Zabel Yessayian*
La riflessione sull'esilio di una grande scrittrice armena

La donna armena, sin dall'antichità più remota svolse nella società un ruolo rivestito di notevoli risvolti nella conduzione della famiglia e della società. Non possiamo in questa sede addentrarci in una presentazione, anche sommaria, di alcuni tratti comportamentali tipici della donna armena, che furono determinanti per la stessa sopravvivenza della nazione ed ebbero un'influenza indiscutibile sulla formazione etica e sociale della stessa⁸⁴.

Nell'epoca moderna, la notevole autonomia e libertà della donna all'interno del nucleo familiare e di quello sociale si è rispecchiata nell'entusiasta partecipazione femminile ai movimenti di risveglio culturale e politico del popolo armeno nell'Impero Ottomano. Alcune scrittrici armene, tra cui Zabel Asadur (Zapēl Asatur⁸⁵, conosciuta sotto il nome di Sibil/Sipil) e Hayganush Markh (Haykanush Markh), fondarono nel 1879 la "Società delle Patriote Armene" (*Azganwer Hayuheats dnkeruthiwn*), il cui scopo era di risollevarla nazione, puntando in particolare sull'istruzione delle donne e delle giovani ragazze. La stessa Zabel Yessayian (Zapēl Essayean) vi si associò dopo il suo ritorno a Costantinopoli da Parigi. Se nell'ambiente metropolitano di Costantinopoli, per la donna, soprattutto per quella appartenente alla borghesia, l'istruzione non era affatto un lusso, non bisogna per questo pensare che nelle province interne la situazione fosse molto diversa. Infatti, il grado d'istruzione, primo mezzo di emancipazione e presa di coscienza di se stessi, era ad un livello elevato e le istituzioni scolastiche si trovavano anche nei più piccoli agglomerati urbani, tanto che, nel XIX secolo, la percentuale, in proporzione alla popolazione, di scuole armene e delle rispettive scolaresche in Anatolia era superiore a quella delle scuole europee⁸⁶.

Alla fine del XIX secolo il risveglio spirituale della nazione armena coincise anche con l'affermarsi dei movimenti politici di autonomia e liberazione dal dominio ottomano. La convivenza tra armeni e turchi nell'Impero ottomano era stata nei secoli piuttosto armoniosa o per lo meno tollerabile, nonostante le difficoltà, fino alla seconda metà del XIX sec., quando da una parte la diffusione delle idee rivoluzionarie risorgimentali d'indipendenza e libertà delle nazioni avevano già infiammato gli animi di vari popoli sottomessi all'Impero Ottomano, e dall'altra le sopraffazioni dei signori locali, per lo più curdi, sfuggenti al controllo del potere centrale sempre più indebolito, trovavano un alleato nel Sultano Abdul Hamid che, nell'ansia, divenuta un'ossessione di salvare ad ogni costo l'Impero, inaugurò una nuova e feroce stagione di massacri e rappresaglie nei confronti degli armeni dei *vilayet*⁸⁷ orientali. L'ideologia e i movimenti

* Per la trascrizione dei nomi armeni seguiamo il sistema Pados-Araxes, proposto dall'omonima Associazione. Per la tabella delle corrispondenze grafematico-fonetiche, cfr. *Storia degli Armeni*, a cura di G. Dédéyan, Guerini e Ass., Milano 2002. La tipica desinenza *-ean* dei cognomi armeni, la trascriviamo in *-ian*.

¹ Per un primo approccio si veda: B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi Ca' Foscari di Venezia, 49), Supernova Editrice, Venezia, 1997, pp. 75-78.

⁸⁵ La differenza di pronuncia, e conseguentemente di trascrizione, dei nomi armeni è determinata dalle differenze fonetiche presenti tra la variante occidentale e quella orientale. I dialetti occidentali armeni hanno subito, per quanto riguarda le consonanti occlusive, rispetto ai valori fonetici dell'armeno antico e dei dialetti orientali, una *Lautverschiebung*, per cui le sonore sono diventate sorde, effettivamente sorde aspirate, e le sorde sonore. Tra parentesi forniremo, per quanto riguarda i nomi appartenenti al bacino culturale armeno-occidentale, la trascrizione secondo i valori classici.

⁸⁶ Cf. ZEKIYAN, *op. cit.*, pp. 70-72.

⁸⁷ Unità amministrativa nell'Impero ottomano, corrispondente più o meno a "regione".

rivoluzionari ebbero un peso tragico nell'incrementare l'odio, prima del Sultano e poi dei Giovani Turchi, contro la nazione armena. In realtà, furono questi ultimi, educati alla modernità di stampo occidentale⁸⁸, a concepire e realizzare in maniera esemplare l'idea di una soluzione definitiva che Hamid il tradizionale teocratico, nonostante la sua violenza sanguinaria, non aveva potuto concepire. Ma la follia genocidaria, che pure era riuscita ad eliminare fisicamente quasi l'intera popolazione adulta maschile, aveva trovato l'ostacolo più forte al suo obiettivo di assimilazione nella popolazione femminile e in quella infantile per la fedeltà, tenacia e resistenza incondizionata ed eroica delle donne.

Il sacrificio della donna si distingue e assume una valenza propria rispetto a quello compiuto dalla sua controparte maschile: la consacrazione della propria esistenza alla realizzazione di un ideale superiore a quello individuale, nel caso specifico quello di far sopravvivere e trasmettere ai figli quegli stessi valori, invisibili all'oppressore, per cui gli uomini venivano soppressi. Ciò implicava per la donna una rinuncia (dis-incarnazione) radicale a se stessa, fino alla rinuncia alla propria femminilità, dettata dalle condizioni disastrose della deportazione e dell'esilio. La donna non poteva più avere non solo i suoi personali capricci, ma neppure la più legittima ricerca del proprio comodo, pronta come doveva essere a sopportare ogni genere di privazione: la fame, il freddo, la paura. Con grande dignità doveva sopportare la sua croce. Il motto, preconizzato dai rivoluzionari armeni, anche per la donna, "tutto per l'armenità e la sua salvezza", con cui Sewian, lo storico del partito *Dashnaksuthiun* (forma abbreviata di *Hay Heghaphochakan Dashnaksuthiwn* / "Confederazione Rivoluzionaria Armena"), delineava lo stato d'animo e il principio ispiratore dei fondatori del partito, era improvvisamente e inopinatamente diventata l'unica condizione reale imposta dalle circostanze impensabilmente disumane della deportazione e, in molti casi, anche dei singoli trucidamenti o delle esecuzioni sommarie, quando la morte non sopravveniva per i disagi del viaggio e la fame. E siccome "i veri eroi sono quelli che non hanno nome né voce né gloria", come si esprime il celebre rivoluzionario Ruben Pascià nelle sue *Memorie*, l'eroismo diventava esso stesso una forma di esilio (*ex-solum*): il suolo/patria da cui avveniva lo sradicamento e l'allontanamento diventava la propria individualità, si trasformava nella propria personale sfera degli affetti privati.

La percezione dell'esilio nella psiche armena durante e dopo l'esperienza tragica del Genocidio: un tentativo di rilettura de "La mia anima esiliata" di Zabel Yessayan alla luce della testimonianza biografica de "La mia nonna materna" di Fethiye Çethin

L'esilio è dunque un'esperienza fisica, per cui l'individuo viene strappato dalla sua terra madre, ed è al tempo stesso un'esperienza spirituale/"metafisica", per cui l'individuo patisce una situazione di esilio, distacco, dell'anima dalla patria, riecheggiata e ricreata nel proprio immaginario.

La prima esperienza è stata vissuta traumaticamente, e possiamo dire "esemplarmente" nella sua macabra tragicità, dalle vittime della follia panturchista dei Giovani Turchi, i quali pianificarono e attuarono la pulizia etnica della nazione armena dal suolo dell'Impero Ottomano nel 1915-17. Le deportazioni furono subite direttamente dalle donne e dai bambini, mentre gli uomini, adulti e anziani, venivano, il più spesso, massacrati ancor prima di intraprendere il cammino del deserto o impiegati come operai nelle retrovie dei vari fronti di guerra. Queste donne furono coloro che, a prezzo di atroci sofferenze fisiche e psichiche, diedero un nobile esempio di martirio/testimonianza, sopportando non solo la perdita di tutto, della casa, della patria, dei mariti e persino dei figli, ma

⁸⁸ I massimi esponenti del partito, di recente formazione, perfezionarono i loro studi in Europa, assorbendo nell'intero suo rigore ed esaltando fino al tragico epilogo l'ideologia dello Stato-Nazione, per cui lo stato coincide e s'identifica con l'ethnos dominante nel territorio; lo stato diventa, per ciò stesso, il generatore della nuova identità nazionale che s'impone a tutti di qualunque etnia od origine siano. L'assimilazione forzata e, se questa non riesce, la purificazione etnica, fino al genocidio, diventano il corollario naturale di detta ideologia nella sua interpretazione più rigorosa e nell'assoluta coerenza dell'applicazione.

anche della loro stessa vita. L'esperienza traumatica del genocidio e dell'esilio, quale strappo fisico, nel caso armeno si connotò pure dei tratti tipici dell'esilio spirituale, che ebbe diverse dimensioni e manifestazioni. Un caso emblematico in tal senso ci viene descritto da un recente racconto turco che ha riscosso una notevole fortuna avendo avuto nel giro di pochi anni ben nove edizioni in turco e traduzioni in armeno, francese e inglese.

In questo romanzo, intitolato *Anneannem* (La mia nonna materna), Fethiye Çethin, la scrittrice turca, narra la storia di sua nonna, bambina armena strappata dalle mani della madre, durante il cammino di deportazione nel deserto verso la Siria, per essere data in adozione ad una famiglia turca, dopo essere stata islamizzata e turchizzata. L'autrice scopre la vera identità della nonna solamente in età adulta, per una confidenza intima che la nonna le fa dopo tanta esitazione e riluttanza. La confessione e la richiesta della nonna, che vorrebbe ritrovare i suoi parenti sopravvissuti ed emigrati in America, hanno un profondo effetto scioccante su di lei. "Il suo nome era Heranuş [precisamente Hranuysh, nella forma armena – B.C.]⁸⁹. Era la nipote di Herabet [Hayrabet] Gadaryan, la figlia unica di Üskühi [Isguhi] e Hovannes [Hovhannes] Gadaryan. Visse un'infanzia felice fino alla quarta elementare nel villaggio di Habab [Havav]⁹⁰, nei pressi di Palu. All'improvviso, vennero quei giorni pieni di sofferenze, di cui era solita dire: Che quei giorni se ne vadano e non facciano ritorno neppure una volta'. Heranuş perse tutta la sua famiglia e con i suoi familiari non si incontrò mai più. Ebbe una nuova famiglia e un nuovo nome. Dimenticò la sua lingua, la sua religione, ebbe una lingua e una religione nuova. Di tutto ciò non si lamentò mai mentre era in vita, ma non dimenticò mai e poi mai il suo nome, il suo villaggio, sua madre e suo padre, suo nonno e i suoi familiari. Con la speranza di unirsi un giorno a loro e di abbracciarli visse per 95 anni. Forse fu per questa speranza che visse così a lungo. Fino ai suoi ultimi giorni non perse la sua coscienza"⁹¹.

Dal brano presente emergono diversi piani di lettura della traumatica esperienza dell'esilio. L'esilio infatti non è tanto lo sradicamento dal suolo materno, poiché la piccola Heranuş, adottata da una famiglia turca, cresce e continua a condurre la sua vita nella "patria", cioè nel paese dov'era nata, quanto piuttosto lo sradicamento culturale, religioso, linguistico nel tentativo di totale cancellazione e annullamento dell'identità etnica armena. Hranuysh/Seher - Seher è il suo nuovo nome turco - nell'accettazione fatalistica del suo destino, per il bene dei figli nati dal matrimonio con un uomo turco, e della famiglia, si condanna a una totale afasia, al silenzio sul suo nome e la sua identità. L'indicibilità dell'identità etnica trova però una via di compensazione al silenzio imposto dall'ambiente, un meccanismo di "sfogo", attraverso un atto, quasi un rito, un atto di culto, insito nella cultura popolare tradizionale e nel folclore armeno: l'abitudine, nel caso specifico, di farsi visita a turno di sette donne della piccola città, tra cui la nonna Seher/Heranuş, in particolare nel periodo dei festeggiamenti della Pasqua cristiana, a cui si accompagnava l'offerta da parte di tutte le ospiti di un dolce tipico pasquale armeno, il *çörek*⁹². L'afasia a cui viene costretta Hranuysh per il bene della sua nuova famiglia coinvolge anche i figli. Infatti, al momento delle esequie della madre, alla domanda rivolta loro dall'imam presente, secondo la consuetudine dei funerali islamici, su quali fossero i nomi del padre e della madre della defunta, non vogliono svelarne la vera identità. Dopo un lungo silenzio d'imbarazzo, una delle figlie comunica i nomi dei genitori adottivi turchi di Seher. Alla reiterata violenza, tacitamente imposta e subita, si ribella la nipote, la stessa autrice del libro, che rivela ad alta voce i veri nomi dei genitori di Hranuysh/Seher. Questa nipote già appartiene ad un'altra generazione, più attiva e più combattiva nell'affermazione dei diritti di libera

⁸⁹ "Hranuysh" è un nome antichissimo che in armeno significa "figlia del fuoco". Tra parentesi quadre sono indicate in seguito, per i vari nomi, le forme armene precise secondo la fonetica armena occidentale.

⁹⁰ Il nome di Habab, come la stragrande maggioranza degli antichi toponimi, conformemente ad una politica di programmata turchizzazione toponomastica attuata dalla Repubblica turca, è stato cambiato in Ekinözü.

⁹¹ FETHIYE ÇETİN, *Anneannem*, Metis Yayınları, İstanbul, 2004, 5^a ed., p. 77 – trad. armena di SALPY KASBARIAN, *Metz mayriks*, Aleppo 2006; trad. italiana di Fabrizio Beltrami, con introduzione di Antonia Arslan, ALET, Padova 2007. Avendo estrapolato i testi dalla traduzione armeno prima che fosse pubblicata quella italiana, in certi punti la traduzione si discosta da quella di Beltrami.

⁹² Termine derivante dall'armeno *çhorek* che significa secco. Si tratta di una specie di panettone.

opinione e di verità storica, specialmente su un fatto tabù come quello del genocidio armeno, che il governo turco ancora si ostina a negare. Il negazionismo del governo, per cui l'evento delle deportazioni e dei massacri armeni è stato cancellato dalla memoria storica o manomesso in maniera pesante nella sua trasmissione, e il braccio di ferro usato dallo stesso governo contro coloro che affermando la verità storica del genocidio "attentano", nella visione oltranzista del governo, all'integrità dello Stato⁹³, spiegano il silenzio imbarazzato e prolungato delle figlie di Hranuysh, che pur conoscendo il vero nome dei genitori della madre, provano paura, e anche quasi vergogna, a svelare la verità.

Per i sopravvissuti al genocidio che sono riusciti a salvarsi emigrando in paesi stranieri e formando le nuove comunità diasporiche, l'esilio è vissuto nel suo senso etimologico di allontanamento dalla terra di origine, dalla terra in cui per più di due millenni l'*ethnos* armeno era vissuto, aveva forgiato la propria identità, e creato la propria cultura. La deportazione, che molto spesso è un avvenimento temporaneo, diviene nel caso armeno esilio perenne, irreversibile, perché, oltre al senso di spavento e terrore suscitato dalla memoria dei fatti e l'incubo causato dall'eventuale rientro in una società ostile, una legge della Repubblica turca, sancita nel 1927, vietò ai superstiti il ritorno nelle terre abitate prima del 1915⁹⁴.

Le poesie di due poetesse armene illustrano bene lo stato d'animo, la sensazione di lacerante e irre recuperabile perdita della propria terra e persino identità:

a) la prima è "Il mio paese" di Sona Van:

Tu sei l'ideale e
l'idea che non posso comprendere.
Tu sei la risposta alle domande a cui non rispondo.
Tu sei la voce che
mi raggiunge nelle onde.
Tu sei il dolore con
colore, ombre, sfumature
Tu sei l'amore che
nessun linguaggio può nominare
tranne la lingua a cui
appartiene il tuo nome.

b) la seconda è la poesia "Consiglio" di Maria Hakobyan (figlia di sopravvissuti al genocidio, nata in Azerbaigian nel 1922):

⁹³ Il reato d'opinione è ancora di notevole attualità in Turchia. Siano sufficienti le citazioni in giudizio di alcuni scrittori famosi quali Orhan Pamuk e Elif Şafak, accusati di attentare all'identità nazionale turca per aver affermato che nel 1915 avvenne il genocidio pianificato della popolazione armena. Un esempio ancora più tragico resta l'assassinio, il 19 gennaio 2007, del giornalista Hrant Dink, proprietario e direttore del quotidiano Agos, sotto la spinta di una propaganda ultranazionalistica che aveva preso di mira lui e il suo giornale. Recentissima è la notizia, in questo mese di gennaio del 2009, mentre queste righe vengono consegnate alla stampa che è stata aperta un'inchiesta giudiziaria nei riguardi dei promotori e firmatari della campagna intitolata "Chiediamo perdono" per presunto vilipendio dell'identità e onorabilità turca, in base al tristemente celebre articolo 301 del nuovo codice penale turco. Infatti, nello scorso dicembre quattro intellettuali turchi di fama nazionale, avevamo dato inizio ad una campagna di chiedere perdono agli armeni a causa della "Grande Catastrofe" inflitta agli armeni dal governo ottomano nel 1915, che nel giro di pochi giorni arrivò inattesa cifra di venticinque mila firme.

⁹⁴ In questo caso, i sopravvissuti all'esperienza traumatica dello sterminio e alla morte vivono in un costante senso di colpa per essere sopravvissuti. L'impossibilità di ritornare nelle loro terre e magari di riappropriarsi di una parte delle proprietà perdute si trasforma in una sorta di reiterazione della tragedia fino all'annullamento e svuotamento della realtà. Alle generazioni post-genocidio rimangono, come si legge nei versi vergati da Franco Fortini, "il dolore il male la memoria del male".

Dimentica la tua infanzia, mi fu detto.
 Era un sogno, un battito d'occhio.
 Non guardare indietro, non cercare o chiamare.
 Era una favola, una bugia.
 Dimentica il tuo perduto amore, mi fu detto.
 Era una lacrima d'arcobaleno che si asciugò
 con il palpito di un nuovo giorno.
 Respingi la vecchia tristezza dalla tua mente.
 Dimentica le perdite passate, mi fu detto.
 Sii felice per questo giorno. Tu sai
 che l'oggi è tutto ciò che conta;
 e poi noi chiudiamo i nostri occhi per andare.
 Tutti questi consigli non richiedi e spontanei
 mi stanno dicendo di dimenticare me stessa⁹⁵.

Vorrei ora approfondire tale esperienza di esilio spirituale, quasi “metafisico”, dell'anima dalla patria del proprio immaginario, secondo una nuova dimensione ch'essa può assumere, attraverso il racconto *La mia anima esiliata* (*Hogis akhsoreal*) della summenzionata scrittrice armena costantinopolitana Zabel Yessayan (1878-1943). La protagonista del racconto, che si sviluppa certamente in una prospettiva di auto-narrazione, è una pittrice armena di Costantinopoli⁹⁶, Emma, di cui si indovina che sia tornata da poco nella sua città natia dopo una lunga assenza. Il tema dell'esilio si sviluppa secondo due direttrici, l'esilio di natura spirituale e metafisica e una forma di esilio che si potrebbe definire sociale e pedagogico.

L'esilio spirituale assume a sua volta diverse connotazioni, perché non è più l'esilio di un individuo o di una collettività su cui viene perpetrata la violenza dello sradicamento dalla natia terra, a cui viene proibito il ritorno alla stessa terra e che diviene infine, in alcuni casi, soggetto di un subdolo tentativo di annientamento identitario e culturale, attraverso il cambiamento forzato della religione e della lingua. Nel caso di Emma/Zabel, l'esilio spirituale è innanzi tutto l'impotenza di un'anima, “incatenata su una soglia invisibile”, soglia invisibile che può essere più volte identificata con la soglia dell'ingresso nella patria: patria che indica per l'artista non un luogo fisico, quanto piuttosto l'ottenimento della consapevolezza di se stessa e delle proprie intuizioni creative: “*Rimango giorni interi chiusa in questa sala e osservo talvolta con occhio severamente critico, talvolta rimanendo delusa e talvolta anche meravigliandomi. Io volevo fare un'altra cosa e c'era sicuramente un'altra cosa nella mia anima. In me c'era luce, allegria e vita, ma tuttavia tutti i miei dipinti sono sempre velati da nebbia. Il sole della terra illuminata della mia patria non era ancora sorto in quelle opere; questa nebbia sarà sconfitta e il mio sole sorgerà. È difficile spiegare questi pensieri, per i quali sono passata e sono sfociata a questa conclusione. Quasi che la mia nostalgia e il mio desiderio di patria altro non sia che questa nebbia e questa tristezza, che ha messo il suo marchio anche sul mio carattere*”⁹⁷; “*riuscirò mai a sollevare un lembo del velo misterioso? Riuscirò mai ad immergermi nelle mie profondità fino al fondo e uscirne fuori vittoriosa con una*

⁹⁵ Si veda *The Other Voice. Armenian Women's Poetry Through the Ages*, translated by DIANA DER-HOVANESSIAN, AIWA Press, Watertown-Massachusetts 2005, p. 61, 106.

⁹⁶ Il nome ufficiale della capitale, per tutta la durata dell'Impero ottomano, fu Konstantaniyye, il corrispettivo in turco ottomano di Costantinopoli. E' stato cambiato in Istanbul nei primi anni dell'avvento della Repubblica, nel contesto della politica di turchizzazione toponomastica (cf. sopra n. 7) di cui fu uno dei primi e più emblematici esempi. Per ironia della sorte e ad onta di ogni bieco nazionalismo, pure il nome Istanbul, di origini plebee, è con ogni probabilità, anch'esso, di derivazione greca (Cf. B. L. ZEKIYAN, “Da Konstantiniye a Venezia”, in *Studi Eurasiatici in onore di Mario Grignaschi*, Venezia 1988, pp. 17-31).

⁹⁷ ZABEL YESSAYIAN, *Hogis aksoreal* (La mia anima esiliata), in *Erker* (Opere), Shirak ed., Beirut 1972, p. 71. Le traduzioni dall'armeno dei passi citati sono mie. Non vi è a tutt'oggi una traduzione completa della novella in lingua italiana.

*luminosità di auto-consapevolezza?*⁹⁸. La nebbia che avvolge i dipinti rappresenta la condizione di allontanamento e di alienazione del soggetto da se stesso. L'oggetto, il dipinto dà forma, e materializza l'intimità del soggetto senza darle sostanza e renderla leggibile, persino al soggetto stesso: *"In ogni circostanza posso dire in modo certo che il velo è ciò che gli uomini possono vedere nelle mie opere, e non ciò che sta dietro ad esso. Questa nebbia è certamente ciò che ostacola la mia anima e mi rende sconosciuta a me stessa, questa è sicuramente quella tristezza che viene prima della mia nostalgia, del mio desiderio, della mia impotenza"*⁹⁹.

Tutta la narrazione è permeata da una nostalgia profonda e da un desiderio incessante di riempire un vuoto/assenza dell'anima, che sembra piuttosto anelare ad esprimere l'inesprimibile dimorante nella sua essenza, *"la bellezza intransitabile eretta nella mia anima"*¹⁰⁰ nell'espressione della scrittrice. L'anima è il luogo dove si depositano le bellezze dell'universo e della natura, le quali fecondandola danno impulso alla creazione artistica. L'anima è il luogo senza tempo, dove la memoria del passato, l'attenzione del presente e l'attesa del futuro coabitano e si amalgamano nella *"successione incolore del tempo"*¹⁰¹, e la creazione è l'intuizione del soggetto cosciente del proprio tempo interiore: *"Sento spesso questa stupida frase: 'Quante cose avete da dipingere?'. Posso dire che le mie impressioni sono talmente violente che non posso dipingere nulla ora? Davanti a questa bellezza infinita e palpitante sono diventata simile ad una fanciulla sbadata e sembra che abbia perso i mezzi più elementari dell'arte. Bisogna aspettare e impregnarsi di questa bellezza e di tutte queste emozioni che la nostra vita individuale e collettiva dona. Bisogna aspettare che l'anima si fecondi, prepari nel suo mistero indicibile il lavoro che nascerà un giorno. Ciò che è prodotto anzitempo, l'impazienza e l'ascolto delle prime impressioni non è creazione, ma divertimento artistico. È solamente la tranquilla pazienza che mi dà il permesso di sperare che un giorno riuscirò finalmente a fissare sulla tela la bellezza intransitabile eretta nella mia anima. Non bisogna nemmeno farsi fuggire il momento propizio, mormora il mio pensiero. È proprio questo tutto il segreto: non bisogna affrettarsi e non bisogna nemmeno ritardare tanto e strappare, nella successione incolore del tempo, quell'attimo, l'attimo della creazione, che contiene in sé la fortuna e la gloria"*¹⁰². La bellezza della natura è captata dai sensi, coinvolgendo la vista attraverso i colori dorati dell'alba e del tramonto, l'odorato attraverso l'odore pungente e umido della terra *"scossa dal travaglio della fecondazione"*¹⁰³, quello intenso del glicine e dell'incenso e quello *"inebriante di fiori selvatici e di terra bruciata dal sole"*, e l'udito attraverso il fruscio del vento primaverile che soffia sulla città di Costantinopoli, il gracidare monotono delle rane e il richiamo del muezzin: *"C'è un profumo talmente perturbante nell'atmosfera, un'umidezza e allo stesso tempo un'onda tiepida di vento meridionale. E soprattutto quel fugace, mutevole e febbricitante turbamento, che sembra quasi una infinita morte e rinascita; le luci pulsano e si spengono, un mormorio impercettibile, una sorta di tremore atmosferico eccita l'aria, che torna talvolta irrespirabile. Quasi che un invisibile alato passasse e le luci si spegnessero sotto la sua ombra e il fruscio degli alberi tacesse. Tutto diventa sogno, commozione ed incubo; gli uomini passano per le strade barcollando come ubriachi. Tutto, lo scenario della natura, il sentimento umano, la silhouette della città, le forme slanciate dei cipressi, la preghiera del muezzin, tutte le cose non raggiungono solamente la loro più alta sovraccitazione, ma si mescolano anche tra di loro"*¹⁰⁴.

L'esilio dell'artista è riconoscibile nella lacerazione tra il flusso a-temporale delle percezioni dell'anima (spirituali) e la loro materializzazione/oggettivazione nel mondo esteriore/sensibile. C'è una sorta di disintegrazione e perdita del mondo interiore nel momento in cui l'artista tenta di determinarlo nello spazio e nel tempo: *"I legami tra il mondo esteriore e la mia essenza interiore*

⁹⁸ *Ibidem*, p. 73.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 82.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 82.

¹⁰² *Ibidem*, p. 82.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 69.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 75-76.

sembra che spesso si divulgano, o diventino per me impercettibili ed è nel mezzo della mia anima che, come da un tesoro sconosciuto e inaspettato, raccolgo la mia ispirazione. Ma quanto diverso è ciò che vedo con gli occhi della mia anima e ciò che pongo dinnanzi agli occhi umani. Quasi che, al buio, immerga le mani in una sacca piena d'oro e tenga stretto il tesoro nelle mie palme, porti fuori la mia mano con cautela e senta in maniera palpabile l'esistenza dell'oro, ma quando riporto le mani alla luce del sole, non c'è nulla e devo esaminare con attenzione per trovare a mala pena una traccia di polvere d'oro nei pori invisibili della pelle"¹⁰⁵. Ed ancora: *"In me c'è l'agitazione di un'attesa meravigliosa, sento che la mia anima è in esilio e tutta tesa aspetta la sua liberazione. Cosa e chi ungerà le sue labbra?... ad ogni ora è possibile sperare e disperarsi"*¹⁰⁶.

Il nostro soggetto narrante, Emma, vive in una perenne sovraccitazione emotiva e spirituale, dettata dalla ricerca della conoscenza di se stessa e della propria libertà: *"Perché non sono simile alle altre donne? e perché non mi piace la tranquilla pace delle altre che nascono, vivono e muoiono non conoscendo se stesse? Da dove mi è venuto questo gusto dell'impossibile che mi tiene in un'emozione e impazienza perenne, a tal punto che talvolta mi chiedo: perché sono triste? O perché sono talmente felice? Quasi che nel mistero della mia anima abbiano luogo successi e perdite al seguito dei quali le onde mi raggiungono"*¹⁰⁷.

Più o meno a metà del racconto l'incontro di Emma con una scrittrice e intellettuale armena di Costantinopoli sembrerebbe cambiare il punto di vista del soggetto narrante, e dalla lettura del testo si evince un'interpretazione diversa dell'esilio, che da una dimensione personale passa ad una collettiva e sociale: *"È questa forse la ragione delle ragioni. Tutti noi siamo soli nella migliore delle ipotesi passiamo come una stella cadente al di sopra di volte celesti straniere. Per quanto la traccia luminosa che lasciamo sia brillante e scintillante, essa è condannata a rarefarsi e a perdersi. La nostra voce solitaria non si mescolerà mai all'armonia di un concerto. Noi ci sentiamo vuoti ai nostri fianchi e la ragione è senza dubbio il fatto che la nostra anima è incatenata nella nostra allegria e dolore personali. Ogni volta che inquieta della sua prigionia, voglia prendere il volo, il suo volo si schianta dalle mura che delimitano la nostra propria vita"*¹⁰⁸. Viene introdotta dunque l'altra dimensione dell'esilio, che non è slegata dalla prima: quella che ho tentato di definire come socio-pedagogica.

Questa dimensione dell'esilio riguarda la dimensione sociale dell'artista, per la quale il rapporto con la comunità cittadina offre lo stimolo creativo e la strappa alla sua solitudine esistenziale, per cui si legge *"sembra che siamo esiliati in un paese straniero e lontano. Noi nel nostro paese natio siamo esiliati, perché siamo privi di quell'ambiente che la nostra gente avrebbe dovuto creare attorno a noi con la sua vita comunitaria... siamo legati alla nostra patria solamente da fili fragili e radi"*¹⁰⁹ e ancora *"solamente il mare agitato della vita sociale e il libero orizzonte ci doneranno il potente respiro della creazione. Fino a che rimaniamo rigidi su noi stessi, siamo costretti a cristallizzarci, strappati al passato e rinchiusi dal futuro"*¹¹⁰; *"ma tutto ciò è disperso ed ognuno isolato in sé e privato di quel succo vitale che faceva prosperare e fiorire queste capacità in paragone alla loro forza iniziale"*¹¹¹. Per bocca di Emma l'autrice afferma l'importanza della funzione sociale dell'artista e la funzione catartica della società sull'artista; dal reciproco contatto si sprigiona l'energia creativa dell'artista e della nazione. Ancor di più l'artista diventa il più genuino rappresentante delle aspirazioni e dei sentimenti del popolo, che si realizzano nelle sue creazioni: *"Trovare la strada delle anime degli uomini, diventare comunicativa, dare il ritmo del mio sogno e della mia emozione ai loro sentimenti informi e incolori, diventare conduttore di canti dispersi e che suonano solitari, intraprendere l'invisibile e più forte sovranità dell'artista, diventare una delle*

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 72-73.

¹⁰⁶ *Ibidem*, p. 73.

¹⁰⁷ *Ibidem*, pp. 96-97.

¹⁰⁸ *Ibidem*, pp. 86-87.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 85.

¹¹⁰ *Ibidem*, pp. 86-87.

¹¹¹ *Ibidem*, p. 93.

cime, che salgono al di sopra del livello umano e che stimano in essi non solo l'interesse delle possibilità presenti, ma anche tutto ciò che verrà, ciò che appartiene alle generazioni future e che è ancora un sogno triste, informe e impossibile per la moltitudine"¹¹².

Questa necessità è una sorta di elaborazione teorica dell'impegno sociale avuto dalla Yessayan all'inizio del XX sec. (vedi la partecipazione alla già citata fondazione della Società delle Patriote Armene). È importante ricordare che la Yessayan attraverso il romanzo esprimeva chiaramente la sua critica alla società borghese armena di Costantinopoli, denunciandone il torpore intellettuale; nella sua visione l'artista si oppone alla società ed è capace di scoprire la verità. L'impegno sociale si traduce in prima istanza nell'impellente risveglio della nazione armena dal torpore della schiavitù spirituale e culturale: *"è un grido di liberazione del popolo che si lamenta sotto la pressione della violenza e della schiavitù subita da secoli che devo liberare, con l'energia del mio talento personale e la mia sola forza interiore"*¹¹³. Il sentimento dell'esilio e il desiderio di patria possono essere letti alla luce di quest'ultima direttrice interpretativa come un sentimento di rigetto ed atto di disubbidienza nei confronti della passività a cui si è arreso il popolo armeno e, allo stesso tempo, come un anelito alla vita nuova: lo spiraglio di salvezza sembra quasi aprirsi.

L'ultima parte del racconto s'incentra sull'incontro di Emma, soggetto narrante, con il Bey Vahan Tiran, presidente del comitato organizzatore della mostra dei dipinti di Emma. L'incontro con quest'uomo suscita nell'artista delle intense e violente emozioni, ma la precoce separazione da lui, di cui non viene spiegata la causa, scuote la determinazione dell'artista. Emma, sentendosi investita del ruolo di rappresentante della nazione, sarebbe stata tolta alla sua condizione di esilio spirituale e culturale, se il soggetto del suo innamoramento non fosse rimasto che uno struggente ricordo nella sua memoria artistica. Il ricordo del passato dà impulso alla creazione che, come materia viva, rende presente il lacerante e sofferente passato: *"Oggi quando prendo in mano la tavolozza dei colori, mi ritornano le mie gioie e tristezze e il pennello si conduce con l'emozione delle mie sensazioni interiori. Ogni giorno ed ogni ora vivo di nuovo quelle ore passate e concedo a quelle che mi si presentano con lacrime o con sorrisi l'eternità. E gli uomini che si fermano davanti ai lavori di un artista non possono immaginare che noi siamo costretti a rigenerare cento volte una pena dimenticata e passata e ad insanguinare cento volte il nostro cuore cosicché possiamo rendere compartecipi alla sua impressione viva e presente la folla indifferente e grigia che passa. Ferma davanti al mio treppiede, di fronte alla tela bianca mi sforzo invano di fissare con il mio pensiero la visione che in quell'ora mi si presenta con tratti sfuggenti. I ricordi irrompono verso la mia anima scuotendo la sua immobilità... le mie precedenti preoccupazioni e tormenti del pensiero sembra che siano svaniti. La mia anima esiliata ha creduto di trovare i suoi larghi orizzonti, perché la gioia e la pena aprirono un attimo tutte le porte chiuse davanti alla sua pazienza ansiosa e agitata"*¹¹⁴.

La perdita dell'amore determina anche il ritorno alla solitudine e all'esilio spirituale, inteso nell'assenza di un afflato e di una forza creativi individuali e collettivi: *"al contrario della mia solitudine presuntuosa, al contrario di quella fede con cui credevo di aver preso il volo della mia libertà e che mi allontanava da loro, siamo di nuovo e sempre amici dell'esilio, prigionieri nelle prigioni interiori che ci siamo costruiti e severe sentinelle gli uni degli altri"*¹¹⁵.

Conclusioni:

L'esperienza dell'esilio ricorre lungo tutta la storia armena dal V fino al XX sec. e diventa una costante, quasi un elemento inscindibile dall'essenza dell'individuo armeno e dalla sua

¹¹² *Ibidem*, pp. 97-98.

¹¹³ *Ibidem*, pp. 91-92.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 110.

¹¹⁵ *Ibidem*, p. 111.

comprensione intelligibile della condizione umana, a causa della stessa posizione geografica occupata dall'*ethnos* armeno, territorio sempre conteso e crocevia dei più importanti flussi migratori che dall'Asia si spostavano verso occidente. L'esperienza dell'esilio si materializza dunque in due forme:

- a) l'esilio materiale o fisico, di allontanamento e sradicamento dal proprio suolo materno, e
- b) l'esilio spirituale.

Quest'ultimo può essere conseguente a quello materiale, come già nel V secolo nel caso delle principesse armene, private dei loro consorti a seguito della battaglia di Awarayr, oppure avvenire autonomamente¹¹⁶. Così nel caso della piccola Hranuysh, strappata dalle mani della madre, alienata dalla sua lingua e religione materne, ma non esiliata, nel senso etimologico del termine, cioè allontanata dalla sua terra natia.

Lo stesso potrà dirsi del personaggio descritto dalla scrittrice Zabel Yessayian, in cui però la comprensione dell'esilio è più complessa, perché si intersecano molti piani di lettura dello stesso. Infatti nell'artista l'esilio spirituale corrisponde ad uno strappo del proprio "io" da se stesso, dell'assenza di consapevolezza e conoscenza di se stesso, della fugacità di un "io" che si smaterializza nel momento in cui si tenta di rappresentarlo e dargli una forma. L'esilio, concepito nella dimensione che riguarda l'individuo, è privazione di uno stato di conoscenza e libertà¹¹⁷. Nella dimensione che riguarda la collettività e in particolare il rapporto tra la società e l'artista l'esilio si concretizza nell'assenza di comunicazione creativa tra l'artista e la comunità civile. L'artista assume un ruolo pedagogico e quasi salvifico nei confronti della sua nazione. E' da notare e sottolineare fortemente che la figura del maestro – veicolo del sapere – riveste un ruolo importantissimo nella percezione dell'identità, nella psicologia sociale e in genere nell'ideologia¹¹⁸ del popolo armeno: Mesrop Mashtots, che abbiamo già menzionato, è il prototipo per eccellenza del "maestro", del vardapet¹¹⁹. Ma qui si apre una tematica nuova che richiederebbe un approfondimento a parte, nei suoi nessi soprattutto con la figura dell'artista e con l'idea di "esilio" che, nella visione della Yessayian, ne caratterizza la psiche e la collocazione "sociale". Con la sua particolare e spiccata percezione dell'esilio e con l'applicazione di questa alla figura e al ruolo dell'artista/maestro, la Yessayian si riallaccia ad un filone tra i più profondi della storia armena e in particolare a quell'atteggiamento esistenziale che animava le eroine armene del passato tanto remoto quanto recente, che considerarono loro priorità assoluta la trasmissione del complesso di valori etici in cui credevano e la trasmissione, soprattutto, di quella concretezza d'approccio al valore etico, a prezzo addirittura del sacrificio di se stesse, la quale concretezza può a giusto titolo

¹¹⁶ Mi permetto di rinviare al mio articolo "La mia anima esiliata". La vita e la produzione artistica della scrittrice armena Zabel Yessayian" in *DEP, Deportate, esuli, profughe*, Rivista telematica di studi sulla memoria femminile, in www.unive.it/ngcontent.cfm?a_id=41790 oppure www.unive.it/media/allegato/dep/n8-2008/ricerche-saggi/Contin.rtf, pp. 3-4 (78-79).

¹¹⁷ Privazione volontaria o semplicemente determinata da ignoranza della vera realtà delle cose, come nel notissimo mito della Caverna, narrato da Platone in *Repubblica* VII.

¹¹⁸ Seguendo B. L. ZEKIYAN (cf. *L'idéologie de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'Histoire*, «Handes Amsorya» 1987), adopero il termine "ideologia" dandogli il medesimo significato in cui ne hanno fatto uso François Châtelet e i collaboratori, quasi come corrispettivo del concetto tedesco espresso dal termine *Weltanschauung*: F. CHÂTELET (sous la dir. de), *Histoire des Idéologies*, I (Introduction), Hachette, Paris 1978, in part. pp. 10-11. Colgo l'occasione per ringraziare il prof. B.L. Zekiyani per i suoi preziosi consigli e la sua attenta rilettura del presente articolo. Ogni errore o svista è da imputare esclusivamente alla scrivente.

¹¹⁹ *Vardapet* significa letteralmente "maestro, dottore" (la parola che traduce il "maestro" o "rabbi" del Vangelo), ed è una figura gerarchica tipica della Chiesa Armena. Il summenzionato santo Mesrop Maštoc' è considerato dalla tradizione come il primo dei *vardapet* e il *vardapet* per antonomasia della Chiesa Armena; a lui si ricongiungono per una catena ininterrotta di trasmissione del potere e dei privilegi propri del loro grado tutti i *vardapet* delle epoche successive.

essere considerata come uno dei tratti più tipici del modo di essere-nel-mondo (*Welthanschauung*) armeno¹²⁰, come è stato pure considerato quale tratto tipico, caratterizzante il genio femminile.

La stessa vita della scrittrice è una metafora dell'esilio e del "nomadismo", soprattutto dopo il ritorno a Costantinopoli nel 1902 e i massacri prima di Adana (1909), poi del 1915. Sia i fatti tragici del 1909, dei cui risultati immediati, all'indomani degli eventi, fu testimone oculare¹²¹, sia quelli ben più feroci del 1915 segneranno profondamente la vita materiale e artistica della Yesayan. La sua parabola esistenziale si incrociò con gli avvenimenti tragici che insanguinarono la vita della nazione armena nella prima metà del XX sec. Poco dopo la fondazione della Repubblica Armena Sovietica (novembre 1920), con entusiasmo e convinzione e con la speranza che le ferite del passato avrebbero potuto finalmente essere risanate, emigrò in Armenia. Ma la sua vita di esiliata e di nomade fu brutalmente troncata nel 1943, dopo una lunga prigionia a seguito delle purghe staliniane del 1937.

La sua figura incarna per certi aspetti l'anima della nazione armena, nella sua ansiosa ricerca della terra materna perduta e nel sofferente disincanto causato dalla storia, e per altri l'anima delle indomite eroine, protagoniste della millenaria storia del popolo armeno, nelle sue lotte, sostenute attraverso un dialogo sereno e positivo all'interno del nucleo sociale e civile, per l'emancipazione e il diritto all'istruzione femminile.

¹²⁰ Cf. B. L. ZEKIYAN, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di 'frontiera': martiria ed apertura all'oikumene*, in «Orientalia Christiana Periodica», 61 (1995), pp. 333-365, in part. p. 361.

¹²¹ L'esperienza di testimone oculare dei massacri costituisce la trama di uno dei capolavori dell'autrice, intitolato *Awerakneru mēch* (Tra le rovine), pubblicato a Costantinopoli nel 1911. Un estratto molto commovente della novella si trova nell'antologia di H. OSHAKAN, *Hay grakanuthiwn* (Letteratura armena), Gerusalemme 1942, pp. 479-484.

Francesca Penoni
(Università Ca' Foscari Venezia)

Due riviste armene contemporanee: “Agos” e “Aniv”.

Vengono qui presentati due giornali che rappresentano due esempi differenti di giornalismo: *Aniv* la rivista bimestrale e *Agos* il giornale settimanale, l'una fautrice di uno studio accurato e approfondito sulla cultura armena, l'altra immersa in una società complessa, quella turca, con l'ansia di descriverla, di esplorarne le problematiche e di individuare le soluzioni.

Agos e *Aniv* sono due esempi di giornalismo armeno al di fuori dei confini della Repubblica d'Armenia. *Agos* è stato fondato nel 1996 nella città d'Istanbul. E' composto da ventiquattro pagine, di cui venti in turco e quattro in armeno. *Aniv* è stata fondata nel 2005 a Minsk. La rivista è scritta interamente in russo. Le redazioni di entrambi i giornali si trovano ancora oggi nelle rispettive città di origine.

I due giornali rappresentano due mezzi d'informazione molto diversi, in quanto si rivolgono a comunità armene che vivono in due realtà del tutto differenti: *Agos* è legato alla comunità armena della Turchia, mentre *Aniv* si indirizza soprattutto agli armeni della Russia.

Agos, essendo nato e scritto in Turchia, trattando temi politici e sociali spesso scomodi per il paese, ha vissuto e vive periodi particolarmente difficili. Il giornale è stato bersaglio di censure e querele, specialmente a causa di alcuni articoli che esprimevano opinioni contrarie o critiche nei confronti del governo.

La fase più drammatica *Agos* l'ha vissuta nel 2007, quando il 19 gennaio, di fronte alla redazione del giornale, il direttore Hrant Dink è stato assassinato da un fanatico nazionalista turco. Oggi i giornalisti di *Agos* lavorano in presenza di avvocati che visionano gli articoli prima della stampa e decidono se l'articolo può essere soggetto ad un processo penale. Da quanto afferma il giornalista di *Agos* Aris Nalci in un'intervista avvenuta a Istanbul il 23 aprile 2008, qualsiasi articolo scritto nel giornale può essere sottoposto ad un processo. Alcuni giornalisti hanno subito loro stessi dei processi e sono stati condannati a pene detentive. Lo stesso Hrant Dink è stato condannato a sei mesi di carcere per “insulto all'identità turca”, secondo l'articolo 301¹ del Codice Penale turco.

Diversa è la situazione per quanto riguarda la rivista *Aniv*, la quale non si è mai trovata al centro di discussioni o critiche, principalmente perchè la politica non fa parte del suo profilo editoriale. Essa tratta maggiormente di argomenti storici e culturali, presentando personalità armene importanti come studiosi, giornalisti, scrittori e artisti. *Aniv* si rivolge principalmente all'istruita gioventù armena che vive in Russia e come afferma il direttore Karen Agekian, ha uno spirito patriottico e vuole destare negli armeni il sentimento di organizzazione statale.

Viste dall'esterno le due testate non potrebbero essere più diverse. Da un lato c'è *Agos*, un quotidiano costantemente impegnato nell'evidenziare le problematiche politiche e sociali degli armeni in Turchia, delle altre minoranze e del paese stesso. Dall'altro lato c'è la rivista *Aniv*, la quale descrive maggiormente eventi culturali e personalità importanti legati alla cultura armena. Negli ultimi numeri compare la rubrica dedicata alle vicende del Nagorno Karabagh (Լարաբա՛ղ) che

¹ Articolo controverso del Codice Penale Turco entrato in vigore il primo giugno 2005, prevede il reato di offesa all'identità turca, per il quale sono stati messi sotto processo numerosi intellettuali turchi, tra cui il Premio Nobel per la letteratura Orhan Pamuk, la scrittrice Elif Shafak e il giornalista armeno Hrant Dink. L'articolo stabilisce che un individuo che pubblicamente denigra l'identità turca, la Repubblica turca o la Grande Assemblea nazionale della Turchia è punibile con la reclusione da sei mesi a tre anni; un individuo che pubblicamente denigra il Governo della Repubblica di Turchia, le istituzioni giuridiche dello stato, le organizzazioni militari o di sicurezza è punibile con la reclusione dai sei mesi ai due anni; nel caso in cui la denigrazione dell'identità turca venga commessa da un cittadino turco in altro paese la pena viene aumentata di un terzo. Dopo la morte di Hrant Dink il 30 aprile 2008 fu modificato dal Parlamento Turco, che portò i seguenti cambiamenti: la sostituzione della frase “insulto all'identità turca” con la frase “insulto alla nazione turca”, la riduzione della pena massima da tre a due anni, la possibilità di richiedere l'autorizzazione al Ministero della Giustizia di aprire una causa in caso di persecuzione.

approfondisce alcuni argomenti inerenti alla guerra, spesso attraverso un filtro di patriottismo, aspetto importante per la rivista.

La maggior parte delle copie di *Aniv* è distribuita in Russia, solamente alcuni numeri raggiungono la Bielorussia, l'Armenia, l'Ucraina e i Paesi Baltici, mentre un esiguo numero è inviato in Libano, Francia, Stati Uniti, Germania, dove però non avviene la vendita.

Agos, invece, è presente in tutto il mondo e la tiratura è più elevata rispetto alle mille copie di *Aniv*. Il giornale raggiunge una tiratura di circa sei mila copie solamente a Istanbul. *Agos* è più conosciuto soprattutto grazie alla figura di Hrant Dink, che fondò un giornale citato tra i migliori settimanali europei e ne fu il direttore fino al giorno della sua morte. Egli, come afferma il giornalista di *Agos* Aris Nalçı, ha fatto tutto per il giornale, organizzava le pagine, preparava le notizie, scattava le foto e molto altro, in breve "Hrant Dink era *Agos*, *Agos* era Hrant Dink".² L'importanza del giornale è anche legata al fatto di essere scritto in turco e in armeno. Ciò dà la possibilità ai tanti armeni in Turchia, che non parlano la lingua armena, di avere un proprio mezzo di informazione; consente di creare una comunicazione tra gli armeni di Istanbul e quelli dell'Anatolia, cosa che fino a dieci anni fa era impossibile. L'uso della lingua turca permette anche ai turchi di leggere il giornale, così possono capire chi sono gli armeni e qual'è la loro identità. Ora sanno che a Istanbul ci sono chiese e scuole armene, che a Kumkapı si trova la sede del Patriarcato, che gli armeni hanno diversi cori e gruppi musicali. *Agos* è importante non solo perché tratta questioni armene, ma anche perché si interessa ai problemi delle altre minoranze presenti in Turchia. Infatti leggono il giornale anche i curdi, i greci, gli ebrei, gli assiri e gli yezidi.

Aniv, invece, scritta con un linguaggio moderno propone articoli efficaci su diversi temi e argomenti, soprattutto storici e culturali; si rivolge principalmente ad un pubblico costituito da giovani, sradicati e isolati dalla patria e che a volte sono persino privati della possibilità di incontrare altri armeni. La rivista consente a queste persone di venire a conoscenza dei diversi aspetti del popolo armeno, «non solo i più tragici, ma anche quelli più gloriosi.»³ Le interviste, una al giornalista di *Agos*, Aris Nalçı e una al direttore di *Aniv*, Karen Agekjan, sottolineano ulteriormente le differenze tra i due giornali, le diverse problematiche e i diversi obiettivi. Karen Agekjan, nell'intervista realizzata via e-mail, esprime con chiarezza l'obiettivo di *Aniv*, che consiste nel «destare negli armeni il sentimento di organizzazione statale, perché guardino a loro come ad un centro autonomo e non solo come intermediari tra altri paesi e popoli, perché essi superino il complesso di vittimismo e perché l'intera diaspora si metta in comunicazione con il proprio luogo d'origine, l'altopiano armeno.»⁴ Dall'intervista ad *Agos*, realizzata alla redazione del giornale ad Istanbul, traspare un evidente sentimento di malinconia e tristezza per la morte di Hrant Dink, ma si sente anche l'entusiasmo e la grande voglia di continuare il lavoro da lui interrotto: «Hrant Dink non c'è più, ma *Agos* continua ad essere la sua voce. Dopo la sua morte cerchiamo di continuare con le sue idee, ma senza di lui non è facile.»⁵

Agos e *Aniv* sono due giornali che in modo diverso consentono di capire gli armeni e la loro identità. Permettono inoltre di creare una comunicazione tra gli armeni dei diversi paesi del mondo. *Agos* ha dato modo agli armeni d'Istanbul di comunicare con gli armeni dell'Anatolia, agli armeni di Turchia con gli armeni dall'Armenia e della diaspora; *Aniv* ha creato un ponte tra gli armeni presenti in Russia con gli altri armeni di lingua russa, comprendendo anche gli stessi abitanti dell'Armenia.

² Intervista al giornalista di *Agos*, Aris Nalçı, che ho avuto modo di incontrare alla redazione del giornale nell'aprile 2008.

³ Cit. sito ufficiale della rivista *Aniv* www.aniv.ru

⁴ Intervista *Aniv*.

⁵ Intervista *Agos*.

Claudia Matoda
(Politecnico di Torino)

Il catholicosato armeno di Hromkla: testimonianze architettoniche

Il recente intervento di Angus Stewart¹, nel quadro dello studio dei sistemi fortificati siriani, ha riaperto l'attenzione scientifica sulla struttura di Hromkla; l'intervento analizza la consistenza del complesso fortificato, le forme assunte dall'assedio e la successiva conquista del sito da parte dei Mamalucchi. Si sceglie qui invece di proporre una lettura dell'insediamento incentrata sulla funzione di centro religioso, che ha concentrato in questo sperone sull'Eufrate potere temporale e potere spirituale della nazione armena, ponendo quindi nuove questioni di indagine sull'architettura armena di Cilicia².

L'undicesimo secolo era stato un essenziale punto di svolta per la storia armena; le crescenti pressioni bizantine e musulmane³ avevano portato ad una situazione internazionale di grande instabilità, destinata a culminare negli anni Quaranta con la conquista della città di Anì da parte di Costantino Monomaco e il progressivo trasferimento dei *naxarar* dall'Armenia storica in Cilicia. Questo spostamento forzoso aveva portato a riconsiderare la posizione del baricentro culturale e politico armeno, all'adeguamento delle strutture istituzionali alla nuova realtà locale ed alla necessità di chiarire i rapporti con i potentati vicini. Tra questi Bisanzio era senza dubbio il più importante; ad esso si univano la Siria (agevolata dalla vicinanza territoriale e dall'indubbia comunanza culturale) e gli Stati Franchi di Oriente, importante risultato delle prime crociate e porta sull'Occidente. Il principato di Antiochia, governato dagli Altavilla, e la contea di Edessa, retta da Baldovino di Le Bourg, erano le due realtà occidentali con le quali la Cilicia doveva dialogare maggiormente. Questa a sua volta, emergendo sulla scena internazionale per la posizione strategica sulle vie di comunicazione e la possibilità di controllo di aree portuali, doveva inserirsi nel nuovo assetto politico dell'Asia Minore, delineando con chiarezza il proprio ruolo e affrancandosi dal peso degli ingombranti potentati vicini. Grandissimo era il rischio che il neonato organismo venisse inglobato da qualche potenza straniera, non ultimo il papato, che guardava a questo stato come alla roccaforte della cristianità nella continua disputa con i musulmani⁴.

Nell'assetto creatosi, fu conseguenza inevitabile l'esodo delle gerarchie religiose dall'Armenia storica. La caduta di Anì aveva portato come conseguenza il trasferimento della sede del catholicosato poiché sarebbe stato inconcepibile mantenere il principale centro religioso in un territorio assoggettato a forze straniere e di religione diversa⁵. Numerose sedi provvisorie si erano

¹ A. STEWART, *Qal' at al Rūm/ H'romgla/ Rumkale and the Mamluk Siege of 691AH/1292 CE*, in H. KENNEDY (a cura di), *Muslim Military Architecture in Greater Syria. From the Coming of Islam to the Ottoman Period*, Leiden 2006, pp. 269-281.

² Hromkla può essere considerata a pieno titolo Cilicia o deve essere piuttosto classificata come possedimento siriano? Attualmente essa si trova in territorio turco, vicino al confine siriano; tuttavia culturalmente e politicamente essa si relazionò sempre in maniera simbiotica con le signorie armene ed il futuro Principato-Regno di Cilicia. Ritengo pertanto non sia una semplificazione azzardata considerarla un'*enclave* armena, già prima che questa relazione fosse ufficializzata dal disfacimento della Contea di Edessa a metà del XII secolo. Cfr. C. MUTAFIAN, E. VAN LAUWE, *Atlas historique de l'Arménie. Proche-Orient et Sud-Caucase du VIII^e siècle av. J.-C. au XXI^e siècle*, Parigi 2001, p. 54.

³ In particolare queste ultime avevano portato, dopo la battaglia di Manazkert (1071), a trasportare quasi tutta la Grande Armenia sotto l'autorità Selgiuchide di Persia. Inoltre in generale si tratta di una semplificazione notevole considerare solo queste due spinte; insistevano, con alterni successi sui territori della Grande Armenia, i Georgiani, con l'azione di Davide III il Costruttore, e i Mongoli. Cfr. G. DEDEYAN, *Histoire du peuple arménien*, Toulouse 2007, pp. 327-336.

⁴ DEDEYAN (2007), p.338.

⁵ L'anno ufficiale di partenza della sede catholicosale da Anì è il 1064, quando la città fu conquistata dai Turchi Selgiuchidi.

succedute⁶, ai confini della Cappadocia; sottoposte al protettorato di signori locali e presumibilmente prive di autonomia decisionale sufficiente per incidere in modo significativo sulla scena sovralocale. La svolta fu rappresentata dalla figura del catholicos Gregorio III. Figlio del signore armeno Abirad, assistette dapprima al trasferimento della sede patriarcale al castello di Tzovk', al centro del lago Kharpert; quindi fu l'artefice del felice trasferimento della sede catholicosale e delle reliquie di Gregorio l'Illuminatore nel castello di Hromkla⁷, sede autonoma e facilmente difendibile, posta su un'ansa dell'Eufrate.

Samuele di Anì presenta per primo la figura di certo Kogh-Vasil, signore armeno del luogo, costretto a cedere la propria fortezza nel 1116 a Baldovino du Bourg⁸ il quale l'aveva infeudata subito a Josselin. Il catholicos Gregorio III aveva non molto dopo ottenuto la fortezza dalla vedova di quest'ultimo, in forma di semplice cessione temporanea di feudo⁹. Questo passaggio fu in realtà l'input per una fase di rinnovata fioritura della struttura religiosa e forse di tutto l'insediamento in funzione di questa nuova presenza. I segni della stabilità e della salute delle istituzioni impiantate dal catholicos sono ancora oggi percepibili, seppur soltanto nella loro natura materiale, nella finezza delle strutture e nella produzione sgorgata dal vivace fervore culturale che aveva in Hromkla il proprio epicentro¹⁰. Per ciò che concerne la storia armena, l'interesse per la struttura termina nel 1292, quando la fortezza fu conquistata dai Mamalucchi e il catholicosato venne trasferito a Sis; tuttavia resta ancora da indagare in modo approfondito la sorte di struttura e persone dopo tale data, poiché testimonianze di secoli successivi sembrano dimostrare come la fama del centro religioso sia rimasta quasi intatta nei secoli, al di là delle destinazioni d'uso successive. Nella carta Marsili (diciassettesimo secolo) Hromkla è ancora rappresentata come centro di primaria importanza¹¹; così come a metà Ottocento i viaggiatori francesi, primo fra tutti Von Moltke¹², segnalavano la struttura.

Anzitutto occorre focalizzare l'attenzione sul sito; la posizione di Hromkla era decentrata rispetto ai territori armeni di Cilicia. Pare oggi plausibile il ricorso eventuale ad una forma di vassallaggio nei confronti di un signore locale o al contrario una scelta autonomistica, con l'installazione della sede del catholicosato nel principato di Antiochia, territorialmente più prossimo ai territori del regno armeni tanto da esserne quasi amalgamato; tuttavia Edessa, seppur decentrata

⁶ Grande efficacia e chiarezza circa le migrazioni della sede catholicosale si possono trovare nella carta sviluppata da MUTAFIAN (2001), p. 77, cui rimando.

⁷ La figura di Gregorio III Pahlawuni è particolarmente appassionante; fratello di Nerses, discendente di una nobile e potente dinastia, egli tentò la strada del dialogo e della pacificazione delle chiese. Egli intrattenne vivaci relazioni con la chiesa romana e siriana; questo suo atteggiamento ecumenico venne tuttavia spesso criticato dai contemporanei, che spesso attribuirono più alla codardia che alla lungimiranza il suo atteggiamento pacificatore. Aboulfaradj, storico siriano e giacobita, aveva fatto passare la leggenda secondo cui un armeno di nome Michele, governatore di Hromkla, propose alla moglie e al figlio di Josselin di chiamare in aiuto il catholicos, che risiedeva sul lago di Kharpert. Il sant'uomo, una volta arrivato, avrebbe ordito un intrigo per cacciare Michele e togliergli tutte le ricchezze. Cfr. GREGORIO IL PRETE, *Continuazione della Cronaca di Matteo d'Edessa*, in *Recueil des Historiens des Croisades, Documents Arméniens* (da qui in avanti *RHCArm*), 2 voll., Paris 1841-1906., vol.I p. 154.

⁸ SAMUELE D'ANI, *Tavole Cronologiche*, in *RHCArm*, vol.I, p.449. (cf. SMBAT, *La chronique attribuee au connétable Smbat, ad annum 561*)

⁹ MICHELE IL SIRO, *Cronaca*, in *RHCArm*, vol I, p.342-343.

¹⁰ La grandezza del centro di Hromkla era legata soprattutto al vivace fervore culturale che era stato in grado di stimolare Gregorio; egli istituì una scuola di grande valore per la traduzione delle opere in armeno dei libri santi (in attività costante sino al 1168). Analogo sviluppo ebbe la scuola di miniatura che faceva capo a Toros Roslin. GUIRAGOS DE KANTZAG, *Storia*, estratti con trad.francese, in *RHCArm*, vol.I, p.417. L'opera di incisione e manoscritti era particolarmente importante, C. MUTAFIAN *Le Royaume Arménien de Cilicie*, Paris 1993, p.27. Sullo sviluppo della scuola di Hromkla rimando a MUTAFIAN (1993), p.127-132.

¹¹ G. ULUHOGIAN, *Un'antica mappa dell'Armenia. Monasteri e santuari dal I al XVII secolo*, Ravenna 2000, p.141. Il monastero è evidenziato dal numero 623.

¹² *Dans les temps reculés, Rumkale a été le siège de prêtres arméniens, qui fondèrent ici un couvent magnifique. La furie de la destruction n'a pas réussi à renverser complètement ces quartiers immenses [...]. Un travail des moins arméniens est de leurs prédécesseurs : c'est un puits profond de près de 200 pieds, où un escalier circulaire, taillé dans le roc, descend jusqu'au niveau de l'Eufrate.* MOLTKE (VON), *Lettres du maréchal Moltke sur l'Orient*, trad. A. Marchand, Paris 1841.

rispetto all'effettiva area di incidenza, vedeva numerosi armeni nella classe dirigente e avrebbe garantito un'autonomia acquistabile attraverso l'uso del denaro¹³.

Come già detto, territorialmente la scelta di Hromkla era molto interessante; la fortezza si trovava su un'ansa dell'Eufrate. Tale particolarità era stata infatti sfruttata nella costruzione della struttura difensiva, certamente già impostata da Kogh-Vasil, se non prima, la cui struttura doveva essere comparabile, per tecniche difensive alla contemporanea Amberd¹⁴.

Gregorio III si trovò nella condizione di dover aggiornare l'apparato difensivo, mantenendo le caratteristiche protettive preesistenti; tuttavia le maggiori innovazioni riferite dai cronisti armeni riguardano l'erezione della chiesa del catholicos ed in generale gli edifici ad essa collegate, che si presentano ad oggi come emblematiche, in particolare per quanto concerne il palazzo. Laddove la conoscenza dell'architettura ecclesiastica conta numerosi esempi che permettono una conoscenza piuttosto soddisfacente del panorama costruttivo, l'architettura palaziale è di fatto priva di termini di comparazione per la scomparsa generalizzata del patrimonio edificato nell'Armenia storica.

La chiesa patriarcale, che doveva essere di grande impatto, riesce oggi solo parzialmente ipotizzabile, dal momento che sovrasta la sommità meridionale del promontorio soltanto un lacerto della parete absidale. Sebbene questo edificio sia stato estremamente importante dal punto di vista celebrativo, sono scarse le testimonianze su cui possiamo contare per tentare di ricostruire e comprendere la struttura. Un rilievo approssimativo di Hellenkemper¹⁵ è finora il solo pubblicato, ma contiene palesi dimenticanze, in quanto legato ad un interesse ascrivibile agli ultimi trent'anni del ventesimo secolo per le strutture fortificate dell'Asia Minore, riconducibili a scuole americane e di area germanica. Partendo da questa risorsa grafica, il supporto di immagini fotografiche, aggiunge strumenti per una lettura delle possibili forme della chiesa; questi trovano riscontri nelle fonti letterarie: da un lato i cronisti armeni delle crociate, dall'altro la conoscenza delle liturgie, declinate nella versione cilicia (influenzata in maniera maggiore dalla Siria e dall'Occidente) negli studi di Gugerotti¹⁶. Tutti questi strumenti portano a una struttura cupolata. Come tale indubbiamente è descritta da Guiragos de Kantzag e Samuele di Anì e costruita "al modo d'Oriente" (come quelle dell'Armenia storica)¹⁷. Ciò che lascia perplessi è la proporzione dimensionale attribuibile all'edificio; la consistenza architettonica non è infatti analizzabile se non grazie ad una lunghezza ipotizzabile per rapporto proporzionale, in base alla persistenza della sola parete absidale. Due sono quindi le ipotesi principali cui si può a mio parere ricondurre la tipologia; da un lato il *modello bizantino*, dall'altro il *modello armeno di Anì*. La prima ipotesi, caratterizzata da una compressione longitudinale, porta al modello della croce inscritta bizantina¹⁸; la seconda lettura, maggiormente dilatata, vedrebbe nella struttura una rielaborazione di una della tipologia classica armena, leggibile anche nella di poco precedente chiesa del catholicos di Anì. Non pare azzardato ipotizzare una riproposizione di tale modello, che, grazie alla compiutezza espressiva raggiunta, deve aver influenzato in modo significativo la produzione architettonica successiva, anche al di là dei territori confinanti. Questa strada di indagine appare ancora ricca di interrogativi;

¹³ C. CAHEN *La Syrie du Nord à l'Époque des Croisades*, Paris 1940, p.335-338. Ad Edessa la feudalità era caratterizzata da una maggiore pressione fiscale bilanciata però da una libertà religiosa irraggiungibile ad Antiochia.

¹⁴ Rimando a N. M. TOKARSKYIJ, *La fortezza e la chiesa di Amberd (X-XIV secolo)*, in *Amberd. Documenti di Architettura Armena* 5, Milano 1978. La struttura difensiva di Hromkla si allinea, sia per impianto planimetrico sia per tecniche costruttive, alle scelte della Grande Armenia. La continuità che si sottolinea dal punto di vista difensivo, studiata da Edwards ed Hellenkemper, si presenta come un efficace spunto per lo studio delle istituzioni religiose.

¹⁵ H. HELLENKEMPER, *Burgen der Kreuzritterzeit in der Grefschafft Edessa und im Königreich Kleinarmenien*, Bonn 1976, tavola 89.

¹⁶ C. GUGEROTTI, *La liturgia armena delle ordinazioni e l'epoca ciliciana. Esiti rituali di una teologia di comunione tra Chiese*, Roma 2001.

¹⁷ *Après Basile, la dignité fut conférée à Gregoire [Pahlawuni]¹⁷, qui la conserva cinquante trois ans. Cet admirable prélat, s'étant mis à l'oeuvre, bâti dans la forteresse de Hr'om-gla une magnifique église, surmontée d'une coupole.* GUIRAGOS DE KANTZAG, p.416.

¹⁸ Numerosissimi sono gli edifici a croce inscritta bizantina. In questa sede ricordo l'esempio a mio parere più espressivo, rappresentato dalla chiesa di Hosios Lukas. Cfr. R. KRAUTHEIMER, *Early christian and Byzantine Architecture*, Yale University Press 1992, p. 338 e sgg.

la struttura cupolata deve essere infatti relazionata con un sistema di appoggi, di cui ad oggi si ignora la consistenza. Al di là delle considerazioni specifiche, la chiesa del catholicos deve essere considerata uno sviluppo della spazialità armena, che porta ad interrogarsi sulla misura dell'influenza esercitata dell'architettura siriana e bizantina sulla nascente produzione cilicia.

La struttura decorativa ci pone ulteriori interrogativi o almeno spunti di riflessione. Qui non sono visibili tracce delle consuete nicchie diedriche; esse lasciano il posto ad un volume compatto e pulito, che sembra legarsi alle architetture armene delle origini (ricordo ad esempio il volume purissimo della Chiesa di Dvin)¹⁹ o alle coeve espressioni basilicali siriane. Obsolescenza di questi espedienti strutturali o esempio di grande avanzamento tecnologico? L'ipotesi che mi sento di avvalorare è che l'impiego della soluzione ad abside piatta continua sia stato motivato da un desiderio di purezza volumetrica, reso possibile da una progettazione tecnologicamente più avanzata.

Una trattazione specifica, seppur marginale, merita la finezza espressiva senza precedenti della decorazione lapidea; il linguaggio sembra essere la trasposizione su pietra della delicatezza formale e della forza narrativa delle miniature prodotte da Thoros Roslin negli ambienti di Hromkla²⁰.

Un efficace studio delle importanti strutture religiose cilicie deve richiedere un paradigma di casi differenti; un confronto negato al momento dall'esiguo numero dei manufatti del periodo disponibili. Il termine di confronto può essere rappresentato dalla chiesa di Anavarza, su cui sono disponibili informazioni in numero minore che a quello di Hromkla.

La fortezza di Anavarza²¹ era ad Oriente, al di sotto di Sis e del Tauro, territorialmente più prossima al Principato-Regno di Cilicia. La chiesa viene generalmente presentata come una struttura con tre volte a botte affiancate nella zona di presbiterio²²; le nicchie in facciata sembrano essere soltanto vestigia delle nicchie diedriche tipiche dell'Armenia storica. La consistenza architettonica della chiesa è emblematica; gli storici non mancano di enfatizzare, oltre all'importanza della fortificazione nella difesa del territorio, la grandezza e la bellezza della struttura culturale²³. Tuttavia la semplicità planimetrica che possiamo percepire mostra un superamento dell'architettura armena tradizionale; le tre navate si presentano come un collegamento alla tradizione siriana (ad esempio le strutture basilicali di Al Bara) o addirittura a quella occidentale. È possibile immaginare che tale chiesa non si mai stata cupolata? Tale scelta non potrebbe dipendere dalla tendenza tardobizantina a eliminare la cupola dalla struttura? Queste questioni circa l'influenza rimangono ad oggi aperte.

¹⁹ La purezza del volume stereometrico richiama l'essenzialità delle chiese del VI-VII secolo del secondo periodo formativo, caratterizzate dalla conquista perfetta della tecnica della volta e dall'enfasi monumentale. Cfr. P. CUNEO, *Architettura armena: dal quarto al diciannovesimo secolo*, Roma 1988, p.24 e sgg.

²⁰ Sulla figura di Thoros Roslin e i miniaturisti cilici, la bibliografia è piuttosto frammentata e varia. Si citano qui due riferimenti che permettono un quadro sintetico ma organico: MUTAFIAN (1993), pp.128-136; T. VELMANS, *Manierisme et innovations stylistiques dans la miniature cilicienne à la fin du XIIIe siècle*, in *The second international symposium on armenian art*, Erevan 1978, vol.I, p. 67- 81.

²¹ I riferimenti per lo studio e le ipotesi sono quelli utilizzati per Hromkla; da un lato abbiamo i rilievi delle campagne di Hellenkemper (H. HELLENKEMPER, *Burgen der Kreuzritterzeit in der Grefschahft Edessa und im Königreich Kleinarmenien*, Bonn 1976 e H. HELLENKEMPER, F. HILD, *Tabula imperii byzantini 5. Kilikien und Isaurien*, Vienna 1990), ed Edwards (R. W. EDWARDS, *The fortifications of Armenian Cilicia*, Washington 1987), mentre dall'altro possiamo fruire delle accurate testimonianze dei cronachisti armeni del dodicesimo e tredicesimo secolo, *Recueil des Historiens des Croisades, Documents Arméniens*, 2 voll., Paris 1841-1906.

²² EDWARDS (1987), p.66.

²³ SAMUELE D'ANI, *Tavole Cronologiche*, in *RHCarm*, vol.I, p.448-449, anno armeno 560, occidentale 1111-1112: *T'oros se distingue par sa grande sagesse et sa valeur. Il ne tarda pas à venger le meurtre du roi Kakig (...). après avoir détruit leur forteresse de Gantrasgavi (Cybistra) (...) il trouva aussi dans cette forteresse l'image de la sainte Mère de Dieu, et l'emporta avec lui. Lorsqu'il se fut rendu maître d'Anazarbe, il y construisit une grande église, où il plaça cette image de la Vierge. C'est ce prince qui bâtit aussi le saint couvent de Trazarg, et restaura celui de Maschavor et beaucoup d'autres, et les enrichit de ses largesses.* Vahram RABUNI, *Storia della dinastia ruppeniana*, cronaca in rima, testo armeno con trad. Francese, in *RHCarm*, vol.I, cronaca in rima p.499, riga 240-244: *Ainsi qu'Anazarbe/il éleva dans cette ville une vaste église,/ qu'il plaça sous l'invocation des Saints Guerriers;/il y déposa l'image de la Vierge,/comme l'attestent des inscriptions gravées sur pierre.*

Gli elementi di confronto tra Hromkla e Anavarza sono principalmente legati alla consistenza materiale delle strutture rimaste. La tecnica costruttiva pare affine, in continuità con la tradizione armena e siriana della lavorazione lapidea; entrambi gli edifici sono realizzati in blocchi in pietra chiara locale, lavorata finemente. L'apparato decorativo della seconda dimostra un'attenzione ed una cura comparabile a quella di Hromkla, legata a mio parere agli ultimi input dati della scuola di Anì; il decoro diventa sempre più raffinato e preciso, quasi un ricamo con intento didascalico. Una delle più importanti decorazioni della struttura era infatti rappresentata da un festone continuo posto al di sotto dell'imposta della copertura a falde, riportante un'iscrizione che permetteva di comprendere e conoscere la genealogia rupenide²⁴. È plausibile parlare di una scuola scultorea cilicia autonoma, così come per le altre arti decorative, prima fra tutte la miniatura?

Per concludere questo breve intervento vorrei sintetizzare le questioni aperte più interessanti per il futuro. Il primo problema di ordine generale riguarda la specificità dell'architettura cilicia: resta infatti da chiarire il legame della produzione locale con le precedenti esperienze in patria, in particolar modo per ciò che concerne l'architettura religiosa. Resta altresì da comprendere la presenza di differenti declinazioni locali, specialmente latine, ad esempio in relazione con il Principato di Antiochia e la Contea di Edessa; in questa prospettiva Hromkla ed Anavarza si presentano come capisaldi di questa ricerca, essendo senza dubbio i più significativi edifici religiosi locali. Per quanto riguarda Hromkla rimane infine ad oggi da chiarire quale fosse lo sviluppo del palazzo del *catholicos*.

In conclusione sia Hromkla che Anavarza rappresentano l'espressione di un nuovo linguaggio, la produzione di una struttura sociale mutata; la più importante questione per il futuro resta la contestualizzazione di questi lessici nel panorama architettonico e decorativo esistente.

²⁴ MUTAFIAN (1993), p.24. L'iscrizione non è ad oggi leggibile; tuttavia possiamo conoscerne la consistenza grazie ad un rilievo di Langlois.

Paolo Lucca

Azgn Hrēic' moleal
L'eresia sabbatiana raccontata da Eremia K'ēōmiwrčean

I.

L'esistenza di documenti armeni ispirati alla vicenda di Šabbetay Ševi e a esso contemporanei fu resa nota agli ebraisti dallo storico Abraham Galanté. Fu un certo B. Nishanyan, un libraio antiquario a Istanbul, a portare questi testi all'attenzione del Galanté, mostrandogli un poema di Eremia K'ēōmiwrčean e un passaggio della *Storia* di Ařak'el Dawrižec'i nei quali era raccontata la storia dello pseudo-messia Šabbetay¹. Il primo di questi testi, un poema composto di 127 stanze, ciascuna di quattro versi rimati tra loro, si intitola *Yałags dera K'ristosin or kēlti kēlti asi, arareal ew šaradreal Eremiayi dpri Kostandinupōlsewoy, or ēr žamanakakic' ew tesōt iranc', 1115 t'woj*². Il secondo, a una prima analisi una riscrittura in prosa del poema di Eremia, reca il titolo *Patmutiwn anc'ic Hrēic' azgin ew Sapēt'ay anun jhtin, or asēr t'ē Es em K'ristosn p'rkič Hrēic' azgin: ew ard eki ew yaytnec'ay zi p'rkec'ic' znosa, ew ayloy irakut'eanc', ork' soc' unc' hetewec'an*³. Il Galanté, che non conosceva la lingua armena, chiese all'amico Hamparsum Haladjan (all'epoca direttore della scuola armena «Kinali Ala» di Istanbul) di tradurre in turco i due scritti⁴ e, nel 1934-1935, ne pubblicò la versione francese (redatta da quella turca dello Haladjan)⁵. In seguito, nella sua monografia dedicata a Šabbetay Ševi, Gershom Scholem analizzò i pochi elementi di novità che i testi di Eremia e Ařak'el fornivano alla vicenda⁶. A queste due opere si può aggiungere un altro breve componimento poetico di Eremia – intitolato *Vans verstin xayt'ařakut'eanc' Hrēic'* – un vero e proprio atto d'accusa diretto contro Šabbetay e le sue pretese messianiche, che illustra quali furono le conseguenze del fallimento del falso messia per il popolo ebraico, che Eremia descrive come amareggiato, frustrato e deriso⁷.

¹ A. GALANTÉ, *Nouveaux documents sur Sabbetai Sevi: organisation et us et coutumes de ses adeptes*, Société Anonyme de papeterie et d'imprimerie (Fratelli Haim), Istanbul 1935, pp. 82-83; 96.

² *Sull'Anticristo detto Geldi-geldi, scritto e composto da Eremia di Costantinopoli, contemporaneo ai fatti e loro testimone nell'anno 1115 (=1666)*. Testo armeno pubblicato in H. SAHAKYAN, *Uš miřnadari hay banastelcut'yuně* [Poesia armena tardomedievale], 2 voll., Haykakan SSH GA Hratarakčut'yun, Erevan 1986-1987, vol. 2, pp. 455-476. Cfr. anche Y. K'İWRTEAN, *Nor niwt'er Eremia č'elepi K'ēōmiwrčeani masin* [Nuovi materiali su Eremia č'elepi K'ēōmiwrčean], «Bazmavep» 125 (1967), pp. 88-94.

³ *Storia degli eventi del popolo degli ebrei e del jhut chiamato Sabet'ay che diceva: «Io sono il messia, salvatore del popolo degli ebrei. Ecco, sono giunto e mi sono rivelato per salvarli»; e storia dei fatti che ne conseguirono*, in *Patmut'iwn Ařak'el vardapeti Dawrižec'woy* [Storia di Ařak'el vardapet Dawrižec'i], Tparan Mayr At'oroy Srboy Ējmiacni, Vataršapat 1896, pp. 651-665. Il passo, assente nella prima edizione curata da Oskan e pubblicata ad Amsterdam (1669), compare nella II e nella III edizione dopo il LVI capitolo. All'interno della tradizione manoscritta è testimoniato soltanto dal ms. Matenadaran 1773, datato al 1663, dove è scritto da una mano diversa da quella del copista (cfr. L.A. XANLARYAN – G.V. ABGARYAN (edd.), *Ařak'el Dawrižec'i. Girk' patmut'eanc'* [Book of Histories], Haykakan XSH GA hratarakč'ut'yun, Erevan 1990, p. 490).

⁴ GALANTÉ, *Nouveaux documents*, cit., pp. 82; 96.

⁵ *Histoire de la nation juive et du nommé tchifout Sabbetai qui disait: «Je suis le sauveur, le Christ des Juifs; me voici, je suis venu et je suis apparu, car je les sauverai (les Juifs)», et d'autres faits qui les suivent (qui suivent ces faits)*, in GALANTÉ, *Nouveaux documents*, cit., pp. 83-107.

⁶ Scholem cita i due testi soprattutto a conferma delle altre fonti da lui utilizzate. Pur segnalando come alcuni particolari che vi compaiono sia altrove assenti, nota tuttavia come in essi siano mescolati realtà e finzione (G. SCHOLEM, *Sabbatai Sevi. The Mystical Messiah. 1626-1676* (Bollingen Series 93), Princeton University Press, Princeton 1976, p. 434, nota 244).

⁷ SAHAKYAN, *Uš miřnadari hay banastelcut'yuně*, cit., vol. 2, pp. 476-477. Cfr. anche K'İWRTEAN, *Nor niwt'er*, cit., pp. 143-149. Secondo A.K. SANJIAN – A. TIETZE (*Eremya Chelebi Kōmürjian's Armeno-Turkish Poem 'The Jewish Bride'*, Otto Harrassowitz, Wiesbaden 1981, p. 29) quelli pubblicati da Sahakyan e K'İwrtean sarebbero due componimenti diversi. Per quanto mi risulta, si tratterebbe invece del medesimo testo. Anche la «Dissertazione contro i Giudei» citata dal Somalean (*Quadro della storia letteraria di Armenia* tipografia armena di S. Lazzaro, Venezia 1829, p. 160) tra le

Al di là della semplice curiosità destata da una vicenda tanto singolare quale fu quella di Šabbetay, ciò che mi pare interessante è soffermarmi sull'attitudine dimostrata dall'autore armeno nei confronti degli ebrei da una parte e del singolo Šabbetay dall'altra, mostrando come la condanna espressa nei confronti di quest'ultimo non sia applicata all'intero popolo ebraico, come invece accade in altre fonti non ebraiche.

II.

Prima di passare alla presentazione del poemetto di Eremia, mi sembra opportuno riassumere in breve i punti salienti della vicenda sabbatiana.

Šabbetay Ševi (1626-1676) fu arrestato dalle autorità ottomane all'inizio del 1666, anno per il quale aveva predetto, per il 15 di Sivan 5426 (18 giugno 1666), la definitiva redenzione del popolo ebraico. Dal mese di settembre del 1665 Šabbetay aveva fatto ritorno alla sua città natale, Smirne. Con l'inizio di dicembre iniziò a pronunciare pubblicamente il Tetragramma, a non osservare i digiuni e a tenere comportamenti contrari alla Legge, chiedendo ai suoi seguaci di fare altrettanto. Nel frattempo crebbero anche le tensioni tra i *ma'aminim*, i «credenti», sostenitori di Šabbetay, e i *koferim*, gli «infedeli», coloro che gli si opponevano. Tra l'11 e il 14 dicembre del 1665 Šabbetay si proclamò pubblicamente messia, annunciando che presto avrebbe preso possesso della corona del sultano. Accorsero molte persone appartenenti a comunità ebraiche di altre cittadine ottomane per unirsi al movimento e anche alcuni tra coloro che non credevano in lui si finsero suoi fedeli, impauriti dalla massa minacciosa e sempre crescente dei *ma'aminim*. Il 30 dicembre Šabbetay si imbarcò diretto a Costantinopoli, ma fu arrestato il 6 febbraio del 1666, mentre ancora si trovava per mare. Durante il periodo della sua prigionia, prima a Costantinopoli, in seguito a Gallipoli, continuò a ricevere le visite devote dei propri seguaci. Ancora, abolì i digiuni del 17 di Tammuz e del 9 di 'Av, istituendo per quelle stesse date delle nuove festività, e cominciò a firmarsi nelle proprie missive «Sposo della Torah», «Figlio primogenito di Dio», fino a «Io sono il Signore tuo Dio, Šabbetay Ševi». Nell'agosto del 1666 giunse dalla Polonia rabbi Nehemia che, dopo aver passato qualche giorno con Šabbetay, lo denunciò come sobillatore, giudicando nulle le sue speculazioni qabbalistiche. Šabbetay fu trasferito da Gallipoli ad Adrianopoli: lì, il 15 di settembre del 1666, fu condotto a processo e, per evitare la pena capitale, si convertì all'Islam. La disillusione e lo sgomento per il fallimento dell'avventura messianica di Šabbetay (il quale a molti di quelli che in principio lo avevano seguito appariva ora come un millantatore) lasciarono una traccia duratura e profonda in seno all'ebraismo. Rimasero però diverse comunità di *ma'minim* che continuarono a credere in lui, ritenendo la sua apostasia un atto necessario per la definitiva redenzione del mondo. In Turchia le principali comunità di aderenti al movimento sabbatiano furono Salonico, Smirne e Costantinopoli⁸.

III.

L'operato di Šabbetay fomentò antiche paure e risvegliò angosce millenaristiche anche tra i cristiani dell'impero ottomano e persiano, fra i quali durante il XVII e XVIII secolo era diffusa la convinzione della prossimità della venuta dell'anticristo, della fine dei tempi e del giudizio finale⁹.

opere di Eremia, in cui l'autore dimostrerebbe agli ebrei «di già successa la venuta del Messia», potrebbe riferirsi al medesimo poema.

⁸ Su Šabbetay Ševi e il movimento sabbatiano resta fondamentale la monografia di Gershom Scholem (*Sabbatai Ševi*, cit.). Di più agile ma ugualmente utile consultazione la voce *Shabbetai Ševi*, sempre a cura dello Scholem, in F. SKOLNIK – M. BERENBAUM (EDD.), *Encyclopaedia Judaica*, 22 voll., Thomson Gale – Keter Publishing House, New York – Yerushalayim 2007², vol. 18, pp. 340-359.

⁹ Anche fra gli armeni erano diffuse simili credenze (basti qui ricordare la sottoscrizione che compare in chiusura del secondo volume della *Cronaca* di Zak'aria K'anak'eŋc'i (ZAK'AREAY SARKAWAGI *Patmagrut'iwn* [Cronaca del diacono Zak'aria], 3 vols., i tparani Srboy Kat'olikē Ējmiacni, Vaŋaršapat 1870, vol. 2, cap. 68), che l'autore dice di scrivere «i spaŋel žamanakis ew i verjŋn darus, i nuastanal azgis Hayoc', ew i zōranal azgis Parsic', yorum neŋimk' ew taŋapimk' azgi azgi keŋek'mamb ew pēspēs awarmamb, i t'uis merum Řerrordi Čerrordi i k'aŋic' tasanc' ew erkic' č'oric'») (trad. inglese: «in these final days, when the end of the world is near, when the Armenian people are weak and

In molti dunque videro in Šabbetay Ševi, che abiurò la religione ebraica nel 1666, l'anticristo o un suo precursore. Non deve pertanto stupire che anche Eremia, uomo colto e profondo conoscitore non soltanto di argomenti armeni, ma anche di storia ottomana ed europea, scienze naturali, ispirato dagli ideali europei e convinto sostenitore della necessità di un risveglio umanistico e culturale del popolo armeno, fosse pervaso dall'attesa messianica e avesse pertanto identificato Šabbetay con l'anticristo:

*«Zi skzbnac'arin gorcaran gteal,
Or Satanayi zgorcn yawart afeal
Ew zxele azg iwr i lezu arkeal,
Zi hamayn azgik' zHrēays canakeal.*

*Ew hraman p'rkē'in yaysmik katareal,
Zi sut margarēk' k'ristosk' yařažeal,
Apa naxēnt'ac' Nežinn haseal,
Ordwoyn korstean karapet yaytneal.»¹⁰*

Al di là dell'aspetto messianico, il componimento del K'ēōmiwrčean (per alcuni passi del quale si offrirà qui la prima traduzione redatta direttamente sull'originale armeno) è un'opera che si dimostra piuttosto informata sui fatti accaduti. Eremia descrive il soggiorno di Šabbetay in Israele, il suo incontro con Nathan di Gaza (che sarebbe in seguito divenuto il profeta di Šabbetay e l'«ideologo» del movimento sabbatiano), la sua crescente reputazione tra gli ebrei di Smirne. Registra il disaccordo e i contrasti provocati tra gli ebrei dalle azioni e dalle dichiarazioni di Šabbetay e racconta in dettaglio l'arresto del falso messia, il suo processo e l'abiura finale. Ma più interessante è la descrizione che Eremia offre delle conseguenze che le pretese messianiche dell'ebreo di Smirne ebbero sulla vita quotidiana della comunità ebraica. Musulmani e cristiani iniziarono a prendersi gioco degli ebrei, chiedendo loro continuamente se il loro saggio e profeta fosse finalmente arrivato:

*«Mankunk' ēnd mecamecs i hamayn azgi,
P'art'amk' ew řamikk' i soyn k'atak'i,
Harc'anen, neten zazgn Hrēi:
«Č'fut kēlti mi, xaxam kēlti mi?».*

*Kanayk' ēnd aranc' ew eritasardi,
Mankunk' ew atžkunk', cerk' ēnd tñayi,
Harc'anen c'Hrēays ur or handipi:
«Nawi kēlti mi, t'ēčal kēlti mi?».¹¹*

Dopo l'arresto di Šabbetay gli ebrei di Istanbul sono costretti a starsene chiusi in casa e cercano senza successo di corrompere le autorità ottomane perché proibiscano alla gente di deridere il loro popolo:

the Persian people strong, when they oppress and torture us with different excuses and various extortions. In our year of one thousand one hundred forty and twice four (1148/1699)» [G. A. BOURNOUTIAN, *The Chronicle of Deacon Zak'aria of K'anak'eř (Zak'areay Sarkawagi Patmagrut'iwn)*, Mazda Publishers, Costa Mesa, CA 2004, p. 291].

¹⁰ SAHAKYAN, *Uš mižnadari hay banastelcut'yunē*, cit., vol. 2, p. 473, stanze 110-111. Trad. it.: «Perché l'origine del male [il demonio] trovò l'operaio/ che portasse a termine il lavoro del demonio;/ il suo popolo ne divulgò la perversità/ perché tutte le nazioni si burlassero degli ebrei.// Si compì la parola del Salvatore: «Sorgeranno falsi cristi e falsi profeti»;/ ed ecco, il precursore dell'Anticristo è arrivato, è apparso colui che precede il figlio della perdizione.»

¹¹ SAHAKYAN, *Uš mižnadari hay banastelcut'yunē*, cit., vol. 2, p. 459, stanze 27-28. Trad. it.: «Ragazzi e notabili di ogni nazionalità,/ i ricchi e la plebe di quella città/ tormentavano gli ebrei e chiedevano loro:/ «Č'fut geldi mi? Haham geldi mi?» [Turco: «L'ebreo è arrivato? Il saggio è arrivato?»].// Donne e uomini, giovani,/ ragazzi e ragazze, vecchi e bambini,/ chiedevano agli ebrei ovunque li incontrassero:/ «Nawi geldi mi? Deccal geldi mi?» [Turco: «Il profeta è arrivato? L'Anticristo è arrivato?»].»

«*Dirdeal k'atak's i tess noyn č'ari*
Ew azgn Hrēic' yarks iwreanc' cacki,
Oč' xanut' nstan ew oč' vačař,
I naxatanac' amēnayn azgi.

Nēnkič'ēr atin kašařs twin,
Or patwēr toweal xist i tulluxin,
Ayl mi asac'en Hrēic' zKēltin,
Bayc' azgn tačkak' ayl ews yawelin.»¹²

La diffusione di questo atteggiamento sprezzante e derisorio nei confronti degli ebrei in seguito all'episodio di Šabbetay è registrata anche in un'altra opera del K'ēōmiwrčean. Nel suo poema *La sposa ebrea*, nel quale racconta la storia di una ragazza ebrea che si converte al cristianesimo per sposare un panettiere albanese di religione greco-ortodossa¹³, rileva come la notizia della conversione della ragazza riuscì per un attimo a far dimenticare alla folla i suoi ritornelli canzonatori su Šabbetay:

«*Luan zays azgink' i soyn k'atak'i,*
Naxatins tan Hrēic' azgi,
Mořac'an aysu zKēltin-kēltin,
ard zařřkn řřtin ěnd ařnawutin.»¹⁴

Tormentati e afflitti, gli ebrei giungono a travestirsi da armeni per evitare gli insulti della folla:

«*Ew zkerps Hayoc' i yert'n stac'eal,*
Zi mi ařawel lic'in hayhoyeal,
Bayc' i xuzořac'n ěin tuganeal,
I Tačkak' mecac', or aync' handipeal.»¹⁵

Eremia insiste su come proprio gli ebrei siano stati le prime vittime di quella che chiama «l'ossessione» di Šabbetay. Malgrado la critica che comunque muove ai principi del giudaismo, il suo sguardo sulle disgrazie del popolo ebraico è compassionevole, comprensivo. In effetti, menzionando il ruolo avuto dalle autorità ebraiche nella vicenda (racconta di come ottanta rabbini avessero disconosciuto e disapprovato Šabbetay), ammette come queste ultime avessero cercato di convincere il popolo della malizia del falso messia; ai suoi occhi (ed egli sa bene, facendone parte egli stesso, come una minoranza disprezzata e odiata possa farsi facilmente conquistare da un sogno

¹² SAHAKYAN, *Uř miřřadari hay banastelcut'yuně*, cit., vol. 2, p. 460-461, stanze 36-37. Trad. it.: «La città fu sconvolta alla vista di questa sventura [l'arresto di Šabbetay] e gli ebrei si nascosero a causa delle loro sventure;/ abbandonarono le loro botteghe e non andarono più al mercato/ a causa degli insulti di tutte le altre nazionalità.// Offrirono doni all'agha dei giannizzeri./ perché desse al kulluk [turco: «polizia»] l'ordine rigoroso/ di non chiedere più agli ebrei: <Geldi?> [turco: «È arrivato?»],/ ma i turchi presero a domandarlo ancora di più.»

¹³ *Vasn ěk'měk'či ařnawut Timōyi umemn, or sireac' zařřřk mi hrēi Mrgatay anun ew surb xorhrdov k'arozě nma zK'ristos ew ařřřkn xostanay ert'al ěnd nma ur ew kamic'i manukn* [Sull'ekmekçi arnavut (turco: «panettiere albanese») Dimo che si innamorò di una ragazza ebrea di nome Mrkada e su divina ispirazione le predicò Cristo, e la ragazza accettò di andare con lui ovunque il ragazzo volesse], in SAHAKYAN, *Uř miřřadari hay banastelcut'yuně*, cit., vol. 2, pp. 478-501. Per la versione armeno-kipchak del poemetto, opera dello stesso K'ēōmiwrčean e con un testo molto più lungo rispetto al testo armeno, si vedano SANJIAN – TIETZE, *The Jewish Bride*, cit., pp. 73-158, con traduzione in inglese.

¹⁴ SAHAKYAN, *Uř miřřadari hay banastelcut'yuně*, cit., vol. 2, p. 492, stanza 78. Trad. it.: «Le nazioni di questa città udirono/ dello scorno della casa del popolo ebraico;/ dimenticarono quindi il <Geldi-geldi>/ per la ragazza ebrea con l'arnavut [turco: «albanese»]» (cfr. anche la stanza 132 della versione in armeno-kipchak: «*Bu havadis ki izhar olunub/ Bu shehrisdanun khalki ishidub/ Chifud kavmini mezeye alub/ Unudub bu dem Geldi Geldiyi*». Trad. inglese: «When this news became known/ The people of the town heard it./ They derided the Jews./ Forgetting at once the *Geldi-Geldi*». SANJIAN – TIETZE, *The Jewish Bride*, cit., p. 116).

¹⁵ SAHAKYAN, *Uř miřřadari hay banastelcut'yuně*, cit., vol. 2, p. 466, stanza 65. Trad. it.: «Per la strada si travestivano da armeni/ per non ricevere troppi insulti;/ ma erano multati dalle guardie,/ dalle autorità turche che li incontravano.»

di redenzione) gli ebrei sono un popolo ingannato e la loro unica colpa consiste nell'aver creduto in un insolente impostore, un uomo pronto a sfruttare le debolezze del suo stesso popolo:

«*Molorealn erb eres zazgn moleal,
Kurac'eal xmbic'n, awel yandgneal,
Asē: «Em ordi Astucoy cneal,
Jez azatut'iwinn ardenis haseal!»*»¹⁶

Questo atteggiamento comprensivo nei confronti degli ebrei si potrebbe spiegare anche alla luce del coinvolgimento del K'ēōmiwrčean nella vita politica del *millet* armeno. L'autore infatti sapeva quanto le discordie religiose interne potessero rappresentare un danno per il benessere e gli interessi di una comunità, come dimostra chiaramente il suo impegno contro la creazione di un catolicossato indipendente per il *millet* armeno dell'Impero ottomano. Era consapevole di come una minoranza divisa potesse attirare le attenzioni dell'autorità ottomana, mettendo in tal modo in pericolo la sua stessa esistenza e indipendenza. Pertanto, secondo Eremia, l'intera responsabilità delle disgrazie degli ebrei grava sulle spalle di Šabbetay Ševi, che si servì delle sue qualità (il K'ēōmiwrčean lo descrive come un uomo colto e con una profonda conoscenza delle Scritture) soltanto per accrescere la propria fama e ricchezza. Ecco come l'autore esprime la sua condanna attraverso le parole che i già citati rabbini rivolgono ai seguaci di Šabbetay:

«*Sut ē, xabebay, na diwabaxeal,
Č'uni inč' nšan, zor duk' yusac'eal,
Kam zmargarēic' banic' gušakeal,
Oč' tesak' zmi inč' i nma katareal.*»¹⁷

IV.

Per quanto ridotti, gli esempi riportati testimoniano tuttavia di un'attitudine peculiare del nostro autore nei confronti del popolo ebraico, lontana da eccessi apologetici o accusatori. Interessante sarebbe una loro contestualizzazione sia nell'ambito della produzione di argomento ebraico dell'autore¹⁸ sia nel più ampio panorama dei resoconti europei sulla vicenda sabbatiana, approfondimento che è mia intenzione intraprendere dopo una volta conclusa l'edizione e la traduzione dei testi, cui mi sto dedicando¹⁹.

¹⁶ SAHAKYAN, *Uš mišnadari hay banastelcut'yuně*, cit., vol. 2, p. 466, stanza 51. Trad. it.: «Quando l'impostore vide che il suo popolo aveva perso la ragione/ e che le folle erano diventate cieche,/ si fece ancor più arrogante;/ disse: «Io sono il figlio nato da Dio,/ ora è giunta per voi la libertà!»» Il testo presentato dalla tradizione manoscritta e pubblicato dalla Sahakyan legge nell'ultimo verso della stanza *azatut'iwinn ardenis* e non *azatut'iwinn nardenis*. *Nardenis* presenterebbe tuttavia un problema di traduzione a mio parere difficilmente risolvibile. Haladjan, che redasse una versione turca del testo per il Galanté, provò a interpretarlo come una forma genitivale di *nardan* («sorta di fiore», secondo il Ciakciak, da cui si forma l'aggettivo *nardean* «di nardo», «di spigo»), da cui il francese del Galanté «la liberté nous est arrivée comme un narcisse». Il Galanté segnala comunque la difficoltà di una simile lettura con un punto interrogativo posto al termine della stanza (*Nouveaux documents*, cit., p. 89). Mi pare dunque ragionevole emendare il testo considerando la <n> articolo di *azatut'iwinn* piuttosto che lettera iniziale di un improbabile *nardenis*.

¹⁷ SAHAKYAN, *Uš mišnadari hay banastelcut'yuně*, cit., vol. 2, p. 465. Trad. it.: «È un bugiardo, un impostore, un invasato:/ non ha alcuno dei segni che voi speravate;/ e di quanto era stato predetto dalle parole dei profeti,/ non abbiamo visto compiersi in lui una singola cosa.»

¹⁸ La versione armena della *Sposa ebrea*, la già citata poesia *Vans verstin xayt'ařakut'ean Hrēic'* e il racconto in versi *Ayl immn ban hrēi knořn K'ērayin*, quest'ultimo inedito e conservato nel ms. Matenadaran 1675, ff. 272r-274r. L'opera racconta della violenza che una donna ebrea subisce da un gruppo di pastori turchi (cfr. H.S. Sahakyan, *Eremia K'yomurčyan*, Haykakan SSR GA Hratarakčut'yun, Erevan 1964, p. 105).

¹⁹ Particolarmente stimolante si è finora rivelata la storia della tradizione del testo in esame, delle sue possibili fonti e della sua diffusione. Sappiamo che il poemetto fu stampato dal K'ēōmiwrčean a Costantinopoli, in data sconosciuta. Di lì a poco, come accennavo sopra, in un manoscritto della *Storia* di Ařak'el Dawrižec'i fu inserita quella che potrebbe esserne una rielaborazione in prosa o un resoconto a esso ispirato, che dimostra a mio parere di dipendere (direttamente o indirettamente *via* una possibile altra fonte armena) dalla versione greca della lettera che Šabbetay indirizzò alle

Caso singolare di autore cristiano capace di guardare alla minoranza ebraica con partecipe comprensione per le violenze e i soprusi subiti, Eremia potrebbe infatti rivelarsi utile per ampliare le nostre conoscenze sull'impiego di fonti ebraiche (in particolare sabbatiane) in un contesto cristiano alternativo e restituirci un'immagine della vita quotidiana della comunità ebraico-ottomana differente da quella nota attraverso altri documenti cristiani di stampo prettamente apologetico.

comunità ebraiche di tutto il mondo per annunciare la prossima redenzione d'Israele, conservata nel ms. 1849 del monastero di S. Caterina del Sinai (edizione e traduzione in ebraico del testo A. WASSERSTEIN, *Gilgulea šel iggeret šabbetayt be-ha'ataqot šel še'enam bne-berit (ktuv-yad yewani mišpar 1849 be-minzar Šanṭa Qaṭerina še-be-Šinay)* [Variazioni della lettera di Šabbetay in traduzioni non ebraiche], «Zion» 37 (1972), pp. 239-243). Il Galanté (*Encore un nouveau recueil de documents concernant l'histoire des Juifs de Turquie : études scientifiques*, Fakülteler Matbaası, Istanbul 1953, p. 19) cita inoltre un'altra versione armena della medesima lettera segnalatagli dall'amico antiquario Nichanyan e presente nella biblioteca armena di Istanbul tra gli archivi della famiglia Abroyan (*non vidi*).

Marina Artese¹

Un esempio di politica² linguistico-culturale: l'armeno per stranieri in Armenia

Sono arrivata a Yerevan il 13 settembre 2009 per un progetto di scambio tra l'Alma Mater Studiorum - Università di Bologna e l'Università Statale di Yerevan (YSU), finanziato dal Ministero dell'Università, Istruzione e Ricerca (MIUR) e coordinato dalla prof. Anna Sirinian qui presente³.

Il mio compito era quello di svolgere un corso di 30 ore presso l'Università Statale di Yerevan a studenti del 4° anno e del 1° e 2° anno della laurea Magistrale (*Magistratur*) presso la Facoltà di Studi Romanzi e Germanici. Il corso, dal titolo "Didattica della letteratura italiana a stranieri", coniugava la didattica della lingua italiana allo sviluppo di competenze critiche nella lettura di testi letterari. Il lavoro mi impegnava tre giorni a settimana dalle 8.30 alle 10.00 (due ore di 45 minuti).

Allo stesso tempo, ho potuto conoscere il Paese e proseguire il mio progetto di ricerca dottorale presso l'Università di Macerata sullo studio della comunicazione didattica in corsi di italiano lingua seconda presso Università italiane e confronto con altre realtà istituzionali accademiche all'estero.

Collegato alla mia ricerca sul campo e come contributo a questo seminario, presenterò alcune possibilità di lettura della politica linguistica universitaria armena attraverso il suo manifestarsi sia a livello micro che meso istituzionale, rispettivamente nell'insegnamento della lingua armena a stranieri in classe e nella gestione burocratico-amministrativa dei corsi da parte dell'istituzione universitaria. A tal fine, riporterò alcune riflessioni personali sul corso di armeno per stranieri annualmente organizzato dall'YSU e da me frequentato durante la permanenza a Yerevan.

Studiare armeno alla Preparatory Faculty for Foreign Students dell'Università Statale di Yerevan

Dopo circa due settimane dal mio arrivo a Yerevan, ho iniziato a frequentare uno dei corsi di armeno per stranieri attivati presso la *Preparatory Faculty for Foreign Students* dell'Università Statale di Yerevan.

Ho seguito la procedura necessaria per l'iscrizione e nel giro di un paio di giorni ho iniziato la frequenza durata fino alla mia partenza dall'Armenia, per un totale di circa 3 settimane.

Alla *Preparatory Faculty* l'offerta dei corsi si articola in corsi intensivi di gruppo - tutti i giorni, dal lunedì al venerdì, dalle 9.30 alle 14 - e corsi estensivi individuali secondo le esigenze del discente. Le nazionalità di coloro che vi si iscrivono sono varie: sono per lo più armeni della diaspora, ma vi sono anche studenti di origine non armena provenienti dall'Iran e da Stati europei e americani.

Le mie osservazioni si sono svolte all'interno di un corso di gruppo composto da più livelli, dal principiante assoluto all'intermedio. Per la comprensione della politica linguistica insita nell'approccio metodologico-didattico, prenderò in considerazione la fase di formazione del gruppo-classe (criteri di valutazione), la lezione (approccio teorico-metodologico) e le pratiche dell'interazione di classe (lingua e comunicazione).

La formazione del gruppo-classe si è basata fondamentalmente sull'autovalutazione che è venuta poi confermata o perfezionata dalla docente attraverso un colloquio orale. La definizione dei livelli di competenza adottati dalla *Preparatory Faculty* è quella stabilita dal Consiglio d'Europa, dall'A1 al C1. L'esiguo numero di studenti permette una suddivisione in livelli non formalizzata: non vi è stata una valutazione iniziale scritta e orale strutturata e non vi era termine di scadenza per l'accesso al corso. A tale proposito si possono fare due considerazioni: da una parte che il numero degli

¹ Dottoranda in Politica, Educazione e Formazione Linguistico-Culturale (PEFLiC), Università di Macerata.

² Con il termine *politica* mi riferisco all'azione politica pubblica concreta, non all'attività di governo di una collettività.

³ Lo stile di questa comunicazione dipende dal suo contenuto. Ho ritenuto che un carattere narrativo potesse meglio rifletterne la dimensione di conoscenza personale e di esperienza diretta. In termini metodologici, lo si potrebbe definire un esperimento di riflessività.

studenti che accede alla Facoltà determina il tipo di approccio (autovalutazione e/o valutazione eterodiretta), dall'altro che l'Istituzione, non formalizzando rigidamente l'accesso, si presenta come istituzione flessibile (accesso aperto ai corsi). Agli occhi dello studente occidentale, europeo e/o nord americano, abituato a una forte burocratizzazione dell'Università, questo atteggiamento istituzionale può essere percepito come mancanza di professionalità e di serietà, ma anche come una presa in carico dell'individuo, proprio perché non spersonalizzante. Questo primo incontro tra lo studente, inteso come attore sociale, e l'istituzione, è importante perché inizia a dare forma al tipo di relazione che si amplierà e completerà successivamente nelle ulteriori interazioni. Secondo North (1990:3): "Institutions are the humanly devised constraints that shape human interaction" e più nello specifico "Institutions are defined as *webs of interrelated rules and norms that govern social relationships, comprise the formal and informal social constraints that shape the choice-set of actors*" (Nee et al. 1998:19). Pertanto potremmo così ipotizzare che l'atteggiamento di questa istituzione offre all'attore sociale straniero un set di scelte d'azione centrate sull'individuo, sulla persona, sul sé.

L'approccio metodologico-didattico in aula era fondamentalmente grammaticale-traduttivo: presentazione di liste di parole, frasi decontestualizzate, coppie minime di domanda e risposta per presentare ed esercitare la pronuncia dei suoni nel microcontesto della parola, la lettura ad alta voce per memorizzare l'alfabeto. Nel mio gruppo l'aspetto funzionale non è stato però trascurato e funzioni di base come la presentazione di sé e degli altri e il lessico della famiglia sono stati trattati, anche se la tecnica di presentazione del lessico per campi semantici è stata utilizzata in modo molto circoscritto.

Ci siamo avvicinati all'alfabeto armeno in modo graduale: la traslitterazione, che al livello principiante assoluto potrebbe rendere i suoni più familiari, è stata usata soltanto una volta durante l'intero corso, utilizzando l'alfabeto latino. L'esercitazione per l'apprendimento della grafia era dato come compito a casa.

Le esercitazioni orali erano costituite principalmente da letture ad alta voce e produzioni orali dirette dall'insegnante; si è anche svolto un esercizio di produzione orale a coppie.

I livelli più avanzati, all'interno della stessa classe, hanno invece esercitato la comprensione della lettura con testi letterari semplici (racconti brevi). La presentazione dei contenuti culturali è stata abbondante. Gli argomenti riguardavano principalmente la storia della lingua, della letteratura e non sono mancati racconti personali su eventi storici come, ad esempio, la morte di Stalin.

L'interazione in classe veniva stimolata soprattutto attraverso la cooperazione tra pari per permettere la comprensione del messaggio della docente o del materiale didattico. Nella comunicazione tra pari si faceva uso di una lingua ponte⁴ (l'inglese o l'italiano). Nella comunicazione didattica, invece, l'insegnante usava solo la lingua obiettivo, l'armeno: fin dal primo giorno, l'uso di una lingua ponte si è limitato solo a parole singole tradotte in inglese o in russo.

Per quel che riguarda la relazione sociale, in classe regnava un'ottima atmosfera, particolarmente elevato era lo spirito di collaborazione tra discenti. Le difficoltà dei compiti richiedevano molta attenzione di tipo focale rappresentando una sfida mentale motivante. D'altra parte, però, non sono mancate situazioni di smarrimento dovute alla mancanza di comprensione, dando spazio a momenti di demotivazione e conflitto, non tanto con la figura insegnante, ma con l'oggetto d'apprendimento.

Sebbene l'adozione quasi esclusiva dell'approccio grammaticale-traduttivo non faciliti la relazione di classe e l'interazione in generale, l'insegnante era molto comunicativa (sorridente, loquace, stimolava l'interazione con continue domande), tanto da rendere la comunicazione didattica così coinvolgente da sopperire alle carenze dell'approccio adottato e da far sorgere un senso di appartenenza al gruppo.

⁴ La *lingua ponte* è la lingua che si usa in classe per superare difficoltà di comprensione dell'*input*. Il suo uso è finalizzato alla comprensione di aspetti linguistici o culturali troppo complessi per il livello di competenza nella lingua obiettivo. Tale divario linguistico a volte viene colmato ricorrendo appunto ad una lingua che, pur non essendo lingua obiettivo, facilita la comprensione di alcuni dei suoi aspetti.

In sintesi, da una parte la flessibilità dell'Istituzione, dall'altra gli stimoli a suscitare un sentimento di appartenenza evidenziano entrambi una politica linguistica dell'istituzione informale⁵ che pone al centro la persona.

Conclusioni

Non tanto giungere a conclusioni, ma piuttosto accennare a spunti di ricerca interessanti che necessitano di approfondimento: così riassumerei l'intenzione di questo mio contributo.

Nella mia esperienza armena, ho potuto osservare che, anche se esistono ovviamente procedure pianificate, a livello istituzionale prevale l'attenzione all'individuo e i contenuti culturali hanno grande rilevanza.

La mia personale rappresentazione linguistico-culturale della lingua armena è che essa è una copiosa fonte di identità nazionale per i suoi parlanti. Questo forte senso di identità non costituisce un elemento di chiusura, anzi, ho percepito grande apertura e desiderio di entrare in contatto con altre realtà culturali, anche perché ora è possibile presentarsi con un'identità autonoma rispetto al precedente periodo sovietico.

Va comunque accennata la relazione che l'armeno della Repubblica d'Armenia (detto anche "armeno orientale") mantiene con l'armeno occidentale, parlato dalla diaspora: nel corso di lingua venivano segnalate le differenze di grafia, fonetica e lessico tra le due varietà linguistiche come a mantenere vivo il legame con i connazionali della diaspora pur mantenendo la propria fisionomia. Legame ambivalente che oscilla tra sentimenti e ricordi vecchi e nuovi, spesso connotato da una sorta di "romantica nostalgia":

If this ambivalence finds expression in a romantic way, the changes in groups and in society at large are easily interpreted as predominantly oppressive, and irritation dominates. [...]. In their nostalgia, the emphasis is on the loss of we-feelings and on the oppression of a particular kind of intense I-feelings, while the other side of the coin, namely increasing possibilities of expressing I-feelings of another kind [...] is neglected. (Wouters, 1992:239-240).

La creazione del Ministero della Diaspora nell'ottobre 2008 potrebbe essere considerata una istituzionalizzazione formale di tale sentimento.

Bibliografia

- Bourdieu P., (2005) *Questa non è un'autobiografia, Elementi per un'autoanalisi*, Feltrinelli, Milano
- Ciliberti A., (1994) *Manuale di glottodidattica*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze)
- De Schutter H., "Language Policy and Political Philosophy, on the emerging linguistic justice debate", in: *Language Problems and Language Planning*, 31:1 (2007), 1-23, John Benjamins Publishing Company
- Goffman E., (1987) *Forme del parlare*, Il Mulino, Bologna
- Nee V., Ingram P., "Embeddedness and beyond: Institutions, Exchange and Social Structure", in *The New Institutionalism in Sociology*, Brinton, M. C., Nee V. (eds.) Russell Sage Foundation, New York, 1998, pp. 19-45

⁵ Il concetto di "istituzione informale" ci è presentato da Granovetter. Egli inoltre specifica che le istituzioni "result from actions taken by socially situated individuals, embedded in networks of personal relationships with non-economic as well as economic aims." [...] This is a useful reminder that networks of personal relationships are nothing but ongoing social interactions. Such networks entail dynamic social processes rather than static structures." [Nee et al. cit:24]

- Nocella R., “Armenia: la politica della melagrana” in Limesonline 4/09/2009 dal sito <http://www.scribd.com/doc/19423001/Armenia-la-politica-della-melagrana> scaricato il 20/10/2009
- North, D. (1990), *Institutions, Institutional Change and Economic Performance*, Cambridge: Cambridge University Press, pp. 3-56
- Wouters C., (1992) “On Status Competition and Emotion Management, The study of Emotions as a New Field” in: *Theory Culture Society*, 9; pp. 229-252, scaricato il 22/07/2008 dal sito: <http://tcs.sagepub.com>

II PARTE

Rassegna delle attività armenistiche italiane (seconda metà 2007-prima metà 2010)

Pubblicazioni armenistiche di studiosi italiani o attivi in Italia

ARTESE Marina, *Un esempio di politica linguistico culturale: l'armeno per stranieri in Armenia*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» XI (2010), pp. 46-49, on-line: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/index.htm>.

BAIS Marco, «The Political Control over the Eastern Subcaucasian Coast: The Mazk'ut'k'», in A. Panaino and A. Piras, eds., *Proceedings of the 5th Conferente of the Societas Iranologica Europaea held in Ravenna, 6-11 October 2003*, vol. I, "Ancient & Middle Iranian Studies", Mimesis, Milano 2006, pp. 323-331.

- «Il privilegio ai Genovesi di Lewon III di Cilicia (1288) nelle carte del barone Deodato Papasian», *Rassegna Armenisti Italiani*, 9 (2007), pp. 15-21.

- «Kapoyt/Blue: Tracing the Armenian History of a Colour», pubblicazione *on line* in <http://www.liguria.beniculturali.it/index.php?it/136/percorsi-tematici/3/3/0> a cura di Elena Calandra, pp. 1-26 (2009)

- «L'armeno *sarkawag* (diacono) e alcuni suoi corrispondenti (trans)caucasici», in *Διακονία, diaconiae, diaconato. Semantica e storia nei Padri della Chiesa*, XXXVIII incontro di studiosi dell'antichità cristiana, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 2010, pp. 121-131.

- *In Mongolia sulle tracce di manoscritti armeni*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» XI (2010), pp. 3-5, on-line: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/index.htm>.

Recensioni:

- Russell, James R., *Armenian and Iranian Studies*, Harvard Armenian Texts and Studies, 9, American Heritage Press, Distributed by Harvard University Press, Cambridge MA 2004, pp. xxviii + 1462 (in *Orientalia Christiana Periodica* 74 fasc. 1, pp. 238-241).

- Dum-Tragut, Jasmine, *Kilikische Heilkunst für Pferde. Das Vermächtnis der Armenier. Kommentar, Übersetzung, Glossar*, Olms, Hildesheim 2005, pp. 320 (in *Orientalia Christiana Periodica* 74 fasc. 2, pp. 531-535).

- Moses Khorenats'i, *History of the Armenians*, Translation and Commentary on the Literary Sources by Robert W. Thomson, Revised Edition, Caravan Books, Ann Arbor 2006, pp. xxi + 419 (in *Orientalia Christiana Periodica* 75 fasc. 1, pp. 216-220).

BOLOGNESI Giancarlo, *Storia della linguistica e linguistica storica*, Alessandria 2009, Edizioni dell'Orso, a cura di Rosa Bianca Finazzi, Paola Pontani, Andrea Scala, Paola Tornaghi.

CONTIN Benedetta, *Libri armeni dei secoli XVII-XIX della Biblioteca Universitaria di Padova, Catalogo a cura di Benedetta CONTIN*, Biblioteca Universitaria di Padova, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, 2008. (Il fondo contiene circa 500 libri stampati, per la maggior parte nella Tipografia dell'isola di S. Lazzaro, pubblicati tra il 1600 e il 1900, a parte pochi volumi di data posteriore. Il progetto è stato finanziato dalla Cassa di Risparmio di Padova e Rovigo).

- «*La mia anima esiliata*». *La vita e la produzione artistica della scrittrice armena Zabel Yesayan*, in «Annali di Ca' Foscari» XLVII, 3 (Serie Orientale 39), Venezia-Padova 2008.

- «*La mia anima esiliata*» di Zabel Yessayan *La riflessione sull'esilio di una grande scrittrice armena*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» XI (2010), pp. 23-32, on line: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/index.htm>.

DORFMANN-LAZAREV Igor, *L'Ermete armeno: un catechismo. Ermete il Tre-volte-grande ad Asclepio «Definizioni»* (traduzione e commento), in *La rivelazione segreta di Ermete Trismegisto*, vol. I, ed. P. SCARPI, Milano: A. Mondadori (Fondazione 'Lorenzo Valla'; *Scrittori Greci e Latini*) 2009, pp. 3-23, 393-406.

- *Silence, Intellect and Discourse in the Quest for the True Teaching: Reflections on Hermes Trismegistos's «Definitions»*, in «Encounter between Eastern Orthodoxy and Radical Orthodoxy: Transfiguring the World through the Word», edd. A. PABST e CH. SCHNEIDER, Ashgate 2009, pp. 176-184.

- *The Churches of the Near East and Their Missions From the Persian to the Turkish Conquest, 604-1071*, in «Cambridge History of Christianity, vol. 3 (Early Medieval Christianities)», edd. J.M.H. SMITH e T.F.X. NOBLE, Cambridge: University Press, 2008, pp. 65-85.

- *Nazionalismo e religione nella dinamica del Genocidio degli armeni (1915-1916)*, in «Il crimine dei crimini. Stermini di massa nel Novecento», edd. F. BERTI, F. CORTESE, Milano : Franco Angeli Edizioni, 2008, pp. 64-84.

- *La transmission de l'apocryphe de l'Enfance de Jésus en Arménie*, in «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament», ed. J. FREY, Tübinga: Mohr Siebeck, pp. 557-582. (Disponibile in primavera 2010)

- Recensione: Robert W. THOMSON, *Nerses of Lambron. Commentary on the Revelation of Saint John* (discussione), in «Le Muséon», tom. 122/1-2, 2009, pp. 231-236.

FERRARI Aldo, *Breve storia del Caucaso*, Carocci Editore, Roma 2007.

- *La rivoluzione del 1905 in Transcaucasia: il fattore etnico*, in Giulia Lami (a cura di), *1905: l'altra rivoluzione russa. Atti del Convegno "La rivoluzione russa del 1905 e i suoi echi in Italia e nel mondo"*, Fondazione Lazzareschi, Porcari (Lucca), 24-26 novembre 2005, Cuem, Milano 2007, pp. 61-70.

- *Le comunità armene di Leopoli e Kiev, Dinamiche di integrazione e assimilazione*, in *Kiev e Leopoli. Il "testo culturale"*, a cura di M.G. Barolini e G. Brogi Bercoff, Firenze University Press, Firenze 2007, pp. 77-86.

- *Raffin ew Łarabati hay aznvakanutiwnə (Raffi e la nobiltà armena del Łarabat)*, in *Republic of Nagorno-Karabakh. Past, Present, future. International Scientific Conference*, Yerevan University Press, Yerevan 2007, pp. 229-240.

- *L'Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, Edizioni Mimesis, Milano 2008\$2.

- Cura del volume collettivo *Popoli e Chiese dell'Oriente Cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2008.

- Raffi, *I melik' del Łarabat(1600-1827). Materiali per la storia moderna degli Armeni*, traduzione e introduzione, Mimesis, Milano 2008.

- *L'alfabeto armeno, "segno" di una cultura millenaria*, in "Progetto grafico", n. 12/13, settembre 2008, pp. 100-107.

- *Armenia e Georgia, un rapporto complesso*, ISPI Policy Brief n. 136, maggio 2009, www.ispionline.it/it/documents/PB_136_2009

- *Gli armeni: dinamiche interculturali e identità polivalenti*, in F. Monceri, G. Gili, *Comprendersi o no. Significati e pratiche della comunicazione interculturale*, Aracne Editrice, Roma 2009, pp. 123-135.

- *Il ruolo modernizzatore delle colonie armene nell'Europa orientale*, in "Quaderni della Casa Romana di Venezia. Atti del Convegno Internazionale "Romania, Sud-est Europeo, Europa Centro-Orientale: modernizzazione e riforme tra XIX e XX secolo", Istituto Romeno di Cultura, Venezia, il 12 e 13 novembre 2008", V, 2008 [ma 2009], pp. 9-23.

- *La nobiltà georgiana e armena nell'Impero russo*, in A. Ferrari, F. Fiorani, F. Passi, B. Ruperti (a cura di), *Semantiche dell'Impero. Atti del Convegno della Facoltà di Lingue e Letterature Straniere, 21 Febbraio 2007, 14-15 Maggio 2008*, Scriptaweb, Napoli 2009, pp. 377-396.

- *I protocolli armeno-turchi e il nodo dell'Alto Karabakh*, ISPI Policy brief 164, novembre 2009, http://www.ispionline.it/it/documents/PB_164_2009.pdf

- *Il ruolo geopolitico del Caucaso, in XXI secolo. Il mondo e la storia*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma 2010, pp. 319-326.
- *La nobiltà armena e l'Impero da Roma alla Terza Roma*, un sunto della comunicazione letta nel corso del XXIX Seminario internazionale di studi storici. "Da Roma alla Terza Roma" è visibile in "Diritto@Storia", 8 (2009), http://www.dirittoestoria.it/8/Memorie/Roma_Terza_Roma/Ferrari-Nobilta-armena-Impero.htm
- *Un regard sur les relations entre les Églises arménienne et géorgienne*, in "Istina", LIV (2009), pp. 137-153.
- *Collaboration sans interaction. L'Église arménienne au sein de l'Empire russe*, in D.Savelli (éd.), *La Religion de l'autre. Réactions et interactions entre religions dans le monde russe*, " Slavica Occitanica", 29 (2009), pp. 117-137.
- GUERZONI Benedetta**, "*The Armenian Question in the Western Images of the Adana Massacres (1909)*" in *ADANA 1909. History, Memory, and Identity from a Hundred Years Perspective*, Gomidas Institute, London (in corso di pubblicazione).
- HAROUTYUNIAN Sona**, Antonia Arslan, *Artuytneri agarake* [La masseria delle allodole], 258p., (traduzione in armeno e note), ed. Sahak Partev, Yerevan 2007.
- Hayeri Venetikits Hinnenì. Yishatakñ ardarots orhnutheamb eghitsi [Da *La Venezia degli armeni a Hinnenì*. Sia benedetta la memoria dei giusti,] in "Azg", n.211, 16 novembre, Yerevan 2007.
- Una cerimonia solenne in memoria dei martiri del Genocidio degli Armeni presso il Municipio di Padova, in "Aztag", Quotidien Politique et letterarie, 30 aprile, Bourj Hammoud 2007.
- *Le scuole armene di traduzione e la ricezione di Dante Alighieri* in L.Busetto (a cura di) "La traduzione come strumento di interazione culturale e linguistica. Atti del Seminario svoltosi a Genova nei giorni 6-7 novembre 2008", pp. 117-130, Qu.A.S.A.R. s.r.l, Milano 2008.
- *La scuola mechtarista di traduzione e le traduzioni armene della Divina Commedia*, in «Annali di Ca' Foscari», XLVII, 3 (Serie orientale 39), pp. 55-67, Studio editoriale Gordini, Padova 2008.
- *Comunicazione sulla traduzione armena della Masseria delle allodole*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» XI (2010), pp. 6-7, on-line: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/index.htm>.
- LALA COMNENO Maria Adelaide**, *I conventi fortificati dell'Armenia*, in C. Robotti a cura di, *Disegni e progetti di città e paesaggi fortificati, Atti del Quinto Colloquio Internazionale di Studi, Capua 3-4 dicembre 2005*, Lecce 2007, pp. 132.
- *Armen Zarian, studioso di architettura armena*, in Museo Istituto Nazionale di Architettura Armena, *Armen Zarian, Architetto, studioso, intellettuale in occasione del 95° anniversario della nascita*, Jerevan 2009, pp. 153-159 testo in italiano e in armeno.
- LONGO Carlo**, *I domenicani nell'impero persiano. Frati armeni e missionari italiani* in "Studi sull'Oriente Cristiano", XI(2007), n. 1, pp. 35-77.
- LUCCA Paolo**, *Šabbetay Šewi and the Messianic Temptations of Ottoman Jews in the Seventeenth Century According to Christian Armenian Sources*, in C. Adang - S. Schmidtke, *Contacts and Controversies between Muslims, Jews and Christians in the Ottoman Empire and Pre-Modern Iran* (Istanbul Texts and Studies 21) Ergon Verlag, Würzburg 2010.
- *Azgn Hrēic' moleal. L'eresia sabbatiana raccontata da Eremia K'ēōmiwrčean*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» XI (2010), pp. 40-45, on-line: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/index.htm>.
- MATODA Claudia**, *Il catholicosato armeno di Hromkla: testimonianze architettoniche*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» XI (2010), pp. 35-39, on-line: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/index.htm>.
- MUNARINI Giuseppe**, *Le ore di Terza, sesta e nona nel rito armeno*, in «Bazmavep» 2007, Vol CLXV, pp. 398-437.
- *Le Melodie, gli Introiti ed i tropari della Divina Liturgia armena (I parte)*, in «Bazmavep» 2008 vol. CLXVI, pp. 260-308.
- *Alcune delucidazioni sul Libro della Storia di Sebēos*, in «Bazmavep» 2009, pp. 8-145.

- ORENGO Alessandro**, *Sulla più antica poesia armena. Elementi precristiani e cristiani nell'Elegia in morte di Ĵowanšir, composta da Dawłak (VII secolo)*, XXXVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 3-5 maggio 2007, Roma, 2008, pp. 783-794.
- *Calendari armeni*, «SLIFO. Studi Linguistici e Filologici Online», 6, 2008, pp. 203-218.
 - *Forme di matrimonio fra gli Armeni del IV-V secolo: il conflitto fra usi pagani e norme cristiane*, XXXVII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana, Roma, 8-10 maggio 2008, Roma, 2009, pp. 639-649.
 - *Anania Širakac'i ed Eznik Kołbac'i*, «EVO. Egitto e Vicino Oriente», 32, 2009, pp. 235-243.
- PANE Riccardo**, *Osservazioni sull'uso teologico delle conoscenze scientifiche nella letteratura armena del V secolo*, in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*, XXXV Incontro di studiosi dell'antichità cristiana, «Studia Ephemeridis Augustinianum» 101, Roma 2007, pp. 439-446.
- *Il Cristianesimo armeno*, in [Ferrari A.], *Popoli e Chiese dell'Oriente cristiano*, Edizioni Lavoro, Roma 2008, pp. 219-248.
 - *Le lexique de l'incarnation chez Ełišē*, in «Bazmavep» 166 (2008) 395-406.
 - *Eliseo l'Armeno, Commento a Giosuè e Giudici*, testo critico, introduzione, traduzione, commento e indici a c. di Riccardo Pane, Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Roma-Bologna 2009.
 - *Eliseo l'Armeno, Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*, introduzione, traduzione, note e indici a c. di Riccardo Pane, Edizioni San Clemente – Edizioni Studio Domenicano, Roma-Bologna 2010.
- PENONI Francesca**, *Due riviste armenie contemporanee: "Agos" e "Aniv"*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» XI (2010), pp. 33-34, on-line: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/index.htm>
- SCALA Andrea**, *Momenti di storia culturale nella filigrana della lingua: il caso dell'armeno* in «Quaderni del Vittorini» 1 (2007), pp. 13-24.
- *Sull'infinito paronomastico armeno*, in F. Aspesi, V. Brugnattelli, A. L. Callow, C. Rosenzweig (a cura di), *Il mio cuore è a Oriente. Studi di linguistica storica, filologia e cultura ebraica dedicati a Maria Luisa Modena Mayer*, Milano, Cisalpino, 2008, pp. 245-260. - A proposito di armeno ed ergatività, in «Atti del Sodalizio Glottologico Milanese», n.s. 1-2 (2006-2007), pp. 166-181.
 - *L'antica traduzione armena della Téchnē grammatikē attribuita a Dionisio Trace e l'elaborazione del metalinguaggio armeno*, in *La traduzione come strumento di interazione culturale e linguistica*, Atti del Seminario svoltosi a Genova nei giorni 6-7 novembre 2008, a cura di L. Busetto, comitato scientifico diretto da M. Morani, Milano, Qu.A.S.A.R. s.r.l., 2008, pp. 249-258.
 - *Sul carattere agglutinante della morfologia nominale in armeno moderno: alcune riflessioni alla luce dei parametri della Morfologia Naturale*, in *Atti del Sodalizio Glottologico Milanese.*, n.s. 3, (2008), pp. 16-23.
- SIRINIAN Anna**, *Il villaggio armeno "Nor Arax" nei documenti dell'Archivio storico dell'A.N.I.M.I.*, in «Archivio storico della Calabria e della Lucania» 72 (2005), Roma 2007, pp. 181-199.
- *Un innario armeno (Šaraknoc') dell'anno 1580 al Pontificio Collegio Armeno di Roma*, in «Rivista di storia della miniatura», 13 (2009), pp. 190-206 (+ tav. XV).
- TINTI Irene**, *Il cielo nella Bibbia armena: osservazioni sul lessico*, in «Rassegna degli Armenisti Italiani» XI (2010), pp. 8-22, on-line: <http://www.padus-araxes.com/rassegna/index.htm>.
- ULUHOGIAN Gabriella**, *Gli armeni*, il Mulino, Universale Paperbacks, Bologna 2009, pp. 228.
- *Catalogo dei manoscritti armeni delle Biblioteche d'Italia*, "Indici e Cataloghi, Nuova Serie XX", Roma 2010, pp. 459.
 - *Presenze armenie a Lucca e in Toscana in età tardo-medievale e moderna*, Actum Luce. Rivista di studi lucchesi, 35/1, Lucca, Marzo 2006 [2007], pp. 29-49.
 - *The Pentaglot Apostolos in the Biblioteca Ambrosiana: Ms. B 20 inf. a-b*, in *Between Paris and Fresno: Armenian Studies in Honor of Dickran Kouymjian*, ed. by B. Der Mugrdchian, Costa Mesa CA 2008, pp. 247-259.

- Giancarlo Bolognesi, *il Maestro e lo studioso: una testimonianza*, in *Dall'Oriente all'Occidente. Itinerari linguistici di Giancarlo Bolognesi*, a cura di R.B. Finazzi e P. Tornaghi. [Giornata di Studio - maggio 2007], Milano 2008, pp. 91-101.
- ZEKIYAN Boghos Levon**, Hrant DINK, *L'inquietudine della colomba. Essere Armeni in Turchia*, Prefazione all'edizione italiana di Etyen MAHÇUPYAN, Postfazione e cura di Boghos Levon ZEKIYAN, Guerini e Ass., Milano 2008, pp. 153.
- *Dall'Ararat a San Lazzaro. Una culla di spiritualità e cultura armena nella Laguna di Venezia*, a cura di Alberto PERATONER, con contributi di P. Vertanes OULOUHODJIAN e P. Boghos Levon ZEKIYAN, Congregazione Armena Mechitarista, Venezia, 2006, pp. 208.
- *I Sacramenti dell'iniziazione nell'Oriente cristiano, con particolare riguardo all'antica tradizione catechetica antiochena-armena*, in «Marcianum», III (2007), n. 1, pp. 127-153.
- *Paradigms of Peace and War in Medieval Christianity. The Armenian Case: a Frontier People Facing Christian and Non-Christian Powers*, in «Orientalia Christiana Periodica», 72 (2006), II, pp. 433-450.
- *Potere e minoranze: il sistema dei millet*, in «Oasis», Year 3, N. 5, March 2007, pp. 45-47.
- *Itinéraires sacrés: les saints et pèlerins arméniens sur les routes d'Europe et de la Méditerranée, Loin de l'Ararat. Les petites Arménies d'Europe et de Méditerranée, les Arméniens de Marseille*, sous la direction de Myriam Morel-Deledalle, Claire Mouradian, Florence Pizzorni-Itié, Éd.s Hazan, Musée de Marseille, Musée des Civilisations de l'Europe et de la Méditerranée, Paris, 2006, pp. 57-60.
- *Hay groc' giwtë ew k'risonëakan nermšakowtaynac'man haykakan bnordë* [L'invenzione delle lettere armene e il modello armeno d'inculturazione cristiana], in *Hay Girerow Giwti 1600 Areak. Arjagang Istanbowlen* [1600° Anniversario dell'Invenzione delle Lettere Armene. Un'eco da Istanbul], 1600. Yıldönüm Organizasyon Komitesi, Istanbul, 2007, pp. 33-36.
- *Les colonies arméniennes, des origines à la fin du XVIII^e siècle. Migrations, voyages, pèlerinages (jusqu'au XI^e siècle)*, in *Histoire du peuple arménien*, sous la direction de Gérard DEDEYAN, ch. X, «Débris de l'indépendance nationale et diaspora (des origines au XVIII^e siècle)», Privat, Toulouse, 2007, pp. 425-446 (nella 1^a edizione del 1982 questo e il successivo contributo erano stati pubblicati sotto il nome di prestito di Ghewont Khosdegian).
- *Renaissance Arménienne et Mouvement de libération (XVII^e –XVIII^e siècles)*, *ibid.*, ch. XI, pp. 447-474 (ampliato rispetto alla prima edizione; v. nota al no. 153).
- *Developments in Armenian Spirituality*, in «Between Paris and Fresno. Armenian Studies in Honor of Dickran Kouymjian», Barlow DER MUGRDECHIAN Editor, Mazda Publishers, Inc., Costa Mesa, CA, 2008, pp. 177-198.
- *Hrant Dink's Innovative Approach to Armenian-Turkish Relations: Its Context, Challenge and Prospects*, «Society for Armenian Studies Newsletter», vol. XXXII, No. 1 (71), Summer 2008, pp. 11-15. Versione italiana: *L'approccio innovativo di Hrant Dink alle relazioni armeno-turche. Contesto, sfide e prospettive*, in Hrant DINK, *L'inquietudine della colomba. Essere Armeni in Turchia*, Prefazione all'edizione italiana di Etyen MAHÇUPYAN, Postfazione e cura di Boghos Levon ZEKIYAN, Guerini e Ass., Milano 2008, pp. 153.
- I "cappelli" ai vari articoli di Hrant Dink (in numero di sedici), raccolti nel volume Hrant DINK, *L'inquietudine della colomba* (v. sopra).
- *Tehcir ve soykırım: Bağdaşmaz görünümünden tamamlayıcı işleve. Büyük Ermeni Felâketi, «Medz Yeğern» üzerine antropolojik ve felsefi-hukuki görüş açısından düşünceler*, «Türk-Ermeni ilişkilerinde yeni yaklaşımlar. The new approaches to Turkish-Armenian Relations», Uluslararası Sempozyum / International Symposium, Yayına Hazırlayanlar: Prof. Dr. Şafak URAL, Prof. Dr. Feridun EMECAN, Yrd. Doç. Dr. Mustafa AYDIN, 15-17 Mart 2006, İstanbul Üniversitesi Basım ve Yayınevi, İstanbul, 2008, pp. 807-839.
- "Prefazione" a *Libri armeni dei secoli XVII-XIX nella Biblioteca Universitaria di Padova*, Catalogo a cura di Benedetta CONTIN, Biblioteca Universitaria di Padova, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Padova, 2008, pp. 9-15.

- *Bedros Turyan'in Şiirinde Kişisel Trajedi ve Kültürel Arka Plan*, Çev.: Cem BİCO, *Kritik*, 2008, Güz / Sayı 2, pp. 271-290.
- *Armenian Self-Perception between Ottomans and Safavids. A Historical Model of Christian-Muslim Interrelation and an Attempt to Re-Evaluate Its Message*, in «*Orientalia Christiana Periodica*», 75 (2009), pp. 81-117.
- *Culture, Policy, and Scholarship in the Subcaucasian Region (Some Critical Remarks and a Methodological Survey)*, «*Iran and the Caucasus*», vol. 12.2, 2008, pp. 329-361.
- *La storia 'nascosta' degli armeni in Italia: verso una riscoperta?*, in «*Scritti in onore di Biancamaria Scarcia Amoretti*», a cura di Daniela Bredi - Leonardo Capezzone - Wasim Dahmash - Lucia Rostagno, vol. III, Sapienza - Università di Roma, Dipartimento di Studi Orientali, Ed.ni Q, Roma 2008, pp. 1209-1220.
- *Matean Ołbergut' eani mēl xōsk'i ew ka'oyc'nerou erkp'etkound ew Nareki miout'ean harc'ə*, in «*Hask Hayagitakan Taregirk'*», n.s., X (2002-2006), pp. 141-148.
- *La Madre di Dio nel pensiero del teologo e mistico armeno San Gregorio di Narek*, in «*Theotokos*», XVI (2008), n. 2, pp. 115-140.
- *Réflexions sur l'identité de l'Arménie chrétienne. La dialectique entre l'universalité de la parole et son incarnation ethno-culturelle, l'enracinement identitaire et les ouvertures œcuméniques*, *Oecumenica Civitas*, edizione 2009, pp. 31-65.

Convegni, conferenze, mostre ed altri eventi a carattere armenistico (novembre 2007-maggio 2010)

- X Seminario Armenistico Italiano, Casa Armena (Milano), 10 novembre 2007.
- Convegno sul tema "Metz Yeghern. Il Grande Male. L'olocausto degli armeni, il genocidio dimenticato", Fermo, Sala s. Martino, 25 gennaio 2008.
- II Giornata di Studi Armeni e Caucasic, Università Ca' Foscari Venezia, Dipartimento di Studi Eurasiatici, Venezia 3 aprile 2008.
- XI Seminario Armenistico Italiano, Casa Armena (Milano), 8 novembre 2008.
- 21 novembre 2008: Convegno "Gli Armeni e l'Italia. Un'occasione di incontro" presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma.
- III Giornata di Studi Armeni e Caucasic, Università Ca' Foscari Venezia, Dipartimento di Studi Eurasiatici, Venezia 26 marzo 2009.
- Presentazione del "Catalogo dei libri armeni dei secoli XVII-XIX nella Biblioteca Universitaria di Padova" a cura di Benedetta Contin, e Mostra bibliografica, Padova, Biblioteca Universitaria, 18-30 aprile 2009.
- XIII Seminario Armenistico Italiano, Casa Armena (Milano), 14 novembre 2009.
- Seminario Internazionale su "I Mongoli in Armenia: storia e immaginario", Alma Mater Studiorum Università di Bologna, dipartimento di Medievistica, 26-27 novembre 2009.
- 17 dicembre 2009: iniziativa "Viaggiare in Armenia. Incontri con una terra e una cultura" organizzato dalla Società Geografia Italiana (SGI) presso la Camera di Commercio di Roma.
- IV Giornata di Studi Armeni e Caucasic, Università Ca' Foscari Venezia, Dipartimento di Studi Eurasiatici, Venezia 24 marzo 2010.
- Mostra fotografica di Graziella Vigo dal titolo: "Armenia: Terra Sacra", Scuderie di Palazzo Moroni, Padova 15 aprile-4 maggio 2010.
- Conferenza di Marc Nichanian su "Trouble in the Archive: Philology, Testimony and the Catastrophe", Loggia del Temanza, Università Ca' Foscari Venezia, Centro Interdipartimentale di Studi Balcanici e Internazionali e Centro Studi e Documentazione della Cultura Armena, Venezia 21 aprile 2010.
- Presentazione del "Catalogo dei Manoscritti Armeni delle Biblioteche d'Italia" a cura di Gabriella Uluhogian, Biblioteca Casanatense (Roma), 24 maggio 2010.

- Giornate della cultura armena in Italia (marzo-aprile 2008):

Iniziative a Verona:

- Convegno “Armenia: un ponte fra civiltà”, Dipartimento di Germanistica e Slavistica, Università degli Studi di Verona, 5 marzo 2008.

Iniziative a Pesaro e Urbino:

- Mostra “Alfabeto fantastico” di Marina Azizian e Tonino Guerra, e omaggio al maestro Paradjanov con la presenza del direttore del Museo Paradjanov di Yerevan, Zaven Sargsyan, Pennabilli, Teatro Vittoria, 16 marzo 2008.

Iniziative a Milano:

- Mostra fotografica “Armin Wegner e gli armeni in Anatolia, 1915. Immagini e testimonianze” e proiezione del documentario “Armenia, ferita aperta” di Werner Weick con interventi di G. Nissim, P. Kuciukian, M. Wegner, S. Shahinian, Sala del consiglio zona 3, 11 aprile 2008.

- Mostra fotografica “Le pietre urlanti d’Armenia” con interventi di V. Di Battista, O. Pambakian, A. Manoukian, Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano, 15 aprile 2008.

- Proiezione del filmato “Grida dal silenzio: la storia dimenticata del genocidio degli armeni” per la regia di Valeria Parisi su progetto di Marcello Flores, Sala di Consiglio zona 3, 18 aprile 2008.

- Incontro alla Casa armena: proiezione del filmato “Way to everlasting love” di A. Mazmanian; “Lo spazio dei poeti”, dedicato alla produzione letteraria di Siamantho, D. Varujan, V. Terian, Y. Charents, A. Sirabian, L. Mavian, S. Boranian; “Pagine armene”, personale della pittrice Marina Mavian, 20 aprile 2008.

- Convegno in memoria del prof. Adriano Alpago Novello, Sala Gamma della Facoltà di Architettura del Politecnico di Milano, 21 aprile 2008.

- Tavola rotonda con interventi di E. Arslan, A. Manoukian, G. Uluhogian, A. Ferrari, B. Sivazliyan, Sala del consiglio zona 3, 21 aprile 2008.

Iniziative a Trieste:

- Mostra fotografica dedicata a Leon Boyadjian, noto con lo pseudonimo artistico di Van Leo: “Van Leo: un fotografo armeno al Cairo”, a cura di M. Corgnati e in collaborazione con la galleria d’arte “Magenta 52” di Vimercate (Milano) e dell’editore Skira, ed esposizione sul tema “Armeni a Trieste fra Ottocento e Novecento”, a cura di A. Krekic e M. Messina, Civico Museo del castello di San Giusto, aprile-maggio 2008.

Interventi ed attività dei singoli studiosi:

BAIS Marco, *Alans in Armenian sources after the 10th c. AD*, relazione presentata al congresso «Scythians, Sarmatians, Alans: Iranian-Speaking Nomads of the Eurasian Steppes», Departament de Ciències de l’Antiguitat i de l’Edat Mitjana, Universitat Autònoma de Barcelona (Bellaterra - Barcellona) in collaboration with the Institute of Ethnology and Antropology of the Russian Academy of Sciences (Moscow), (Barcellona, Universitat Autònoma), 7-10 maggio 2007.

- *In Mongolia sulle tracce di manoscritti armeni*, relazione presentata al XI Seminario Armenistico Italiano (Milano, Casa Armena), 10 novembre 2007.

- Presentazione del libro Elise Ciarenz, *Odi Armene nell’interpretazione di Mario Verdone e un saggio sul Futurismo Armeno*, Ibiscos-Ulivieri, Empoli 2007, Pontificio Collegio Armeno di Roma (in occasione delle giornate della cultura armena in Italia), 17 novembre 2007.

- *La spiritualità armena*, lezione tenuta all’incontro «Armenia: un ponte fra civiltà», Dipartimento di Germanistica e Slavistica, Università degli Studi di Verona (in occasione delle giornate della cultura armena in Italia), 5 marzo 2008.

- *Divinità iraniche nella letteratura armena antica*, lezione tenuta al Seminario «Simboli e immagini nelle religioni», Dipartimento di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, 6 marzo 2008
- *Introduzione alla storia dell'Albania caucasica*, lezione tenuta alla II giornata di Studi Armeni e Caucasic, Biblioteca di Servizio Didattico, Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università di Venezia Ca' Foscari, 3 aprile 2008.
- *Quelques considérations à propos de Strabon XI,4,6*, relazione presentata alla «XIe Conférence Générale de l'Association Internationale des Etudes Arméniennes», Sorbonne-Collège de France, Paris, 9-12 settembre 2008.
- Presentazione del libro Vahagn Grigoryan, *L'ultimo viaggio di Vostan*, e Raffaele Aufiero, *Gaspare di Dio*, Edizioni Studio 12, Roma 2009, Pontificio Collegio Armeno di Roma (col patrocinio del Ministero della Cultura della Repubblica d'Armenia), 25 febbraio, 2009.
- *La diffusione del Cristianesimo nella Subcaucasia: la missione di Grigoris*, relazione presentata al convegno internazionale «Ad ulteriores Gentes. The Christians in the East (1st-7th c.)», Istituto Italiano per l'Africa e l'Oriente, Roma, 13-14 marzo, 2009.
- *L'Armenia di Cilicia vista da un armeno costantinopolitano alla corte dei Savoia*, relazione presentata al convegno «Una Città tra Oriente e Occidente. Istanbul Shanghai», Centro di Studi Asia and the West - Asia e Occidente, Università di Roma Tor Vergata, 16-18 aprile 2009.
- *L'armeno sarkawag (diacono) e alcuni suoi corrispondenti (trans)caucasic*, relazione da presentare al XXXVIII Incontro di studiosi dell'Antichità cristiana su «Διακονία, diaconiae, diaconato semantica e storia», Istituto Patristico Augustinianum, 7-9 maggio 2009.
- Ciclo di lezioni sulla *Versione armena di Ireneo*, Istituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino, Madrid 15-20 giugno 2009.
- *Documents de la chancellerie du royaume arménien en Cilicie. Traductions et traducteurs*, relazione presentata al convegno «The History of the Armenian Mediterranean 12th to 15th Centuries», Organized by the Calouste Gulbenkian Library of the Armenian Patriarchate of Jerusalem, Gerusalemme, 1-3 luglio 2009.
- *La lingua ritrovata degli Albani del Caucaso*, relazione presentata al Seminario di Linguistica presso la Facoltà di Lettere e Filosofia della Sapienza, Università di Roma, 13 luglio 2009.
- *Armenian Hagiography*, relazione presentata all'«AIEA Workshop on Armenian Literature», St Anne's College, University of Oxford, Oxford, 25-27 settembre 2009.
- *Le radici della cultura e dell'identità armena*, relazione presentata al Convegno «Questione armena e Cultura europea», Università di Bari e Università di Foggia, Palazzo Ateneo, Bari, 11-12 novembre 2009.
- *Itinerari armeni in Italia: un progetto da realizzare*, comunicazione presentata (con Maria Adelaide Lala Comneno) al XI Seminario Armenistico Italiano (Milano, Casa Armena), 14 novembre 2009.
- *Armenian Sources on the Mongols*, relazione presentata al seminario Internazionale «The Mongols and the Euro-Mediterranean: Frontiers, Interactions, New Sources», organizzato dalla New York University, Villa La Pietra, Firenze, 19-20 novembre 2009.
- *Le fonti armene medievali sui Mongoli*, relazione presentata al seminario internazionale «I Mongoli in Armenia: storia e immaginario», Dip. di Paleografia e Medievistica, Università di Bologna, 26-27 novembre 2009.
- *Il Canone biblico armeno*, relazione presentata al convegno «I Canone biblico nelle Chiese Orientali», Pontificio Istituto Orientale, Roma, 23 marzo 2010.
- CONTIN Benedetta**, *L'architettura armena: khachkar, chiese e miniatura*, conferenza all'Università popolare di Padova, gennaio 2008.
- *L'universo letterario armeno nella Costantinopoli di inizio '900: il caso di Zabel Essayean*, alla II Giornata di Studi Armeni e Caucasic, marzo 2008.
- *La version arménienne des œuvres grecques du néoplatonicien David l'Invincible*, all'XIème Conférence générale de l'AIEA, 10-12 settembre 2008.

- *Il concetto di sensazione e atto nella versione armena e greca delle Definizioni della filosofia di Davide l'Invincibile*, alla III Giornata di Studi Armeni e Caucasic, 28 marzo 2009.
 - *Il popolo armeno e la questione genocidiaria: breve presentazione del quadro storico e ideologico*, lezione presso l'Università Popolare di Rovigo, 7 aprile 2009.
 - *Shaping Armenian Philosophical Mind: the case of the Definitions and Divisions of Philosophy by David the Invincible*, al Workshop for Postgraduate Students in Armenian Studies- Armenian Studies Program, University of Michigan-Ann Arbor, 16-19 aprile 2009.
 - *I libri del fondo della Biblioteca Universitaria di Padova: legami storico-culturali col territorio patavino*, alla presentazione del Catalogo dei Libri armeni della Biblioteca Universitaria di Padova presso la Biblioteca Universitaria di Padova, 20 aprile 2009.
 - *Alcune considerazioni lessicali sui Prolegomena philosophiae di Davide l'Invincibile, commentatore armeno della scuola neoplatonica alessandrina (VI secolo)*, al IVème Congrès Européen d'Etudes Médiévales (Coexistence et Coopération au Moyen Age), organizzato dalla FIDEM e dall'Officina di Studi Medievali di Palermo, 23-27 giugno 2009.
 - *Prospettive di analisi sul lessico epistemologico dei Prolegomena philosophiae di Davide l'Invincibile: traduzione dei termini greci énoia-epínoia nella versione armena*, alla IV Giornata di Studi Armeni e Caucasic, Venezia 24 marzo 2010.
- DORFMANN LAZAREV Igor**, 'Stephen of Siwnik' (c. 680-735) and the Re-Defining of Armenian Orthodoxy under the Islamic Rule', all' *International Mediaeval Congress*, Leeds 2009.
- 2009: *Habilitation à diriger des recherches* presso l'École pratique des Hautes Études (Sorbonne), Parigi. La commissione: G. DÉDÉYAN, B. FLUSIN, J.-P. MAHÉ, P.-H. POIRIER, M. SCOPELLO, C. ZUCKERMAN. Il grado è conferito à l'unanimité.
 - 2010-2011: Assegno di ricerca della Fondazione A. von Humboldt, Università Halle-Wittemberg, sul tema: "Ricezione ed elaborazione degli apocrifi dell'Infanzia in Armenia nel contesto dell'agiografia armena".
 - A partire da febbraio 2009: Senior Teaching Fellow in Armenian history and civilisation at the School of Oriental and African Studies (SOAS), University of London, Department of the Languages and Cultures of the Near and Middle East. (Corsi impartiti: Armenian History; Armenian Culture; insegnamento condiviso dei seguenti corsi: History of the Byzantine Christianity; History of Oriental Christianities; Literatures of the Near East; co-direzione di tesi di Dottorato sulla Trasmissione della memoria del Genocidio, presso University of the Arts, London.
- FERRARI Aldo**, *Gli Armeni in Adriatico: dinamiche storiche e culturali*, Convegno Scientifico Internazionale "Storia della medicina mediterranea- Giorgio Baglivi", Centro Studi Mediterranei, Dubrovnik, 29 giugno 2007.
- *Gli Armeni nel Mar Nero*: Scuola Estiva per l'Europa centrale e orientale, Università di Firenze, 21 settembre 2007.
 - *Armenia: storia di un popolo e della sua diaspora*: Convegno "La questione armena e l'Europa", Camera dei Deputati, Palazzo Marini, Roma, 22 novembre 2007.
 - *La letteratura armena moderna tra Europa e Russia*: Convegno "Armenia: un ponte tra civiltà", Università degli Studi di Verona, 5 marzo 2008.
 - *L'inserimento della nobiltà georgiana e armena nell'impero russo*: Convegno "Le semantiche dell'Impero", Venezia, 14-16 maggio 2008.
 - *Persia and the Persians in Raffi's "Xamsayi melik'ut'iwnnerə"*: International Conference Iran and the Caucasus: Unity and Diversity, June 06-08, Yerevan.
 - *Il ruolo modernizzatore delle colonie armene nell'Europa orientale*: Convegno Internazionale "Romania, Sud-est Europeo, Europa Centro-Orientale: modernizzazione e riforme tra XIX e XX secolo", Istituto Romeno di Cultura, Venezia, il 12 e 13 novembre 2008.
 - *Dobro vam. L'Armenia di Vasilij Grossman*: Convegno internazionale "Vita e destino. Vasili Grossman tra ideologie e domande eterne", Villa Gualino, Torino, 19-21 febbraio 2009.
 - *La nobiltà armena e l'Impero da Roma alla Terza Roma*: XXIX Seminario internazionale di studi storici. "Da Roma alla Terza Roma", Campidoglio, 21-23 aprile 2009.

- *Guerra e pace nella cultura armena moderna: "La guerra e il sacro"*. IV Convegno Internazionale, Università Statale A. I. Herzen, San Pietroburgo, 1-4 ottobre 2009 [Una versione differente di questo testo è stata letta anche come *Lectio magistralis* nel corso della IV Giornata di Studi armeni e caucasici, Venezia, 24 marzo 2010].
- *Looking for a Kingdom. Prophecy and Politics in Eighteenth Century Armenia*: Convegno "Current advances in Caucasian Studies", Macerata, January 21-24, 2010.
- GUERZONI Benedetta**, "The Armenian Question in the Western Images of the Adana Massacres (1909)" per il convegno *ADANA 1909. History, Memory, and Identity from a Hundred Years Perspective*, 6-7 novembre 2009, Istanbul. International workshop organized by Hrant Dink Foundation (Istanbul), Gomidas Institute (London), Bilgi University, History dept. (Istanbul), Bosphorus University, History dept. (Istanbul), Sabanci University (Istanbul).
- "The image as evidence and punishment: production and use of visual documents in the Armenian genocide and in the Holocaust" per il convegno *Genocide as Actuality and Artefact: Conversations between Past and Present in the Prevention and Punishment of Genocide*, 2ND GLOBAL CONFERENCE ON GENOCIDE, University of Sussex, Brighton, England, 28th June – 1st July 2010.
- HAROUTYUNIAN Sona**, *La strada di Smirne*, traduzione parziale in armeno e in inglese presentata in anteprima a Hollywood in occasione della premiazione di Antonia Arslan con la medaglia d'oro *Narekatsi*, Hollywood, 21 Marzo 2010.
- *The hidden Armenian Identity of the Italian poet Vittoria Aganoor*, University of Southern California (USC), Los Angeles, 22 marzo 2010.
- "La masseria delle allodole": alcune riflessioni sulla traduzione armena, Melniz hall (UCLA), Los Angeles, 22 marzo 2010.
- *Vittoria Aganoor's Alter Ego*, in International Conference on the Armenian Diaspora, Boston University, 12-14 Febbraio 2010.
- MESA 2009 Annual Meeting, Boston Marriott Copley Place, Boston, 21-24 Novembre 2009.
- *Dante nella realta' armena*, Società Dantesca Italiana, Firenze, 5 Novembre 2009.
- *La Venezia degli armeni*, Rotary Club Noale dei Tempesta, Noale, 29 ottobre 2009.
- *Dante e gli armeni*, Biblioteca dei manoscritti di Yerevan, 20 Ottobre 2009.
- *Hayeri Venetike*, conferenza nell'ambito del *Corso intensivo di lingua e cultura armena*, Venezia, 6 Agosto 2009.
- *The Reception and Translation of Commedia in the Armenian World*, in "Literary Armenian Identity: Text and Transmission", Graduate student workshop, University of Michigan, Ann Arbor 16-19 Aprile 2009.
- *Dante Alighieri and the Mechitarist School of Translation*, in "Armenian Studies at a Threshold", Society for Armenian Studies 35th Anniversary Conference, University of California, Los Angeles (UCLA) 26-29 Marzo 2009.
- *Armenian Venice*, University of Southern California (USC), Los Angeles, 23 Marzo 2009.
- *Mechitarist Congregation of Venice*, University of California, Los Angeles (UCLA) 9 Marzo 2009.
- *Hayeri Venetike*, Glendale Public Library, Glendale, 4 Marzo 2009:.
- *Dante Alighieri La Divina Commedia: Le particolarità della rima in traduzione*, University of California, Los Angeles (UCLA) 23 Gennaio 2009.
- *L'ultimo traduttore di Dante: Ruben Ghulyan*, in Seminario Armenisti italiani, Milano, 8 Novembre 2008.
- *Le caratteristiche delle scuole armene di traduzione e la ricezione di Dante Alighieri* in seminario "La traduzione come strumento di interazione culturale e linguistica", Genova, 6-7 Novembre 2008.
- *Dante in the Armenian World*, in 11 ème conference générale de l'AIEA, Paris-Sorbonne, 10-12 settembre 2008.

- *Alcune riflessioni sulla traslitterazione dell'armeno in italiano*, Casa di Cristallo, Associazione di ricerca letteraria, Padova, 4 Febbraio 2008.
- *Masseria delle Allodole in armeno*, la presentazione della traduzione armena in Seminario Armenisti italiani, Milano, 10 Novembre 2007.
- *The influence of the mother tongue on the acquisition of foreign languages. Implications for didactics*, Free University of Bozen-Bolzano, 30-31 Ottobre 2007.
- *Dante in Armenia*, I° Giornata di Studi Armeni e Caucasic, Dipartimento di Studi Eurasiatici, Associazione 'Padus-Araxes', ASIAC, Ateneo Ca'Foscari di Venezia, 29 Marzo 2007.
- LALA COMNENO Maria Adelaide**, Convegno ASIAC, Asia Centrale e Caucaso, Lo studio del territorio dall'archeologia alla contemporaneità, Levico Terme, 27-28 giugno 2008, "I monumenti dello Shirak nella *Tabula Chorographica Armenica* (1691) tra passato e presente".
- Conférence générale de l'AIEA, Paris, 10-12 septembre 2008, "Studi italiani sull'architettura armena del XVIII e XIX secolo".
- XIII Seminario Armenistico Italiano, Milano, 14 novembre 2009, con Marco Bais "Itinerari armeni in Italia : un progetto da realizzare".
- Seminario internazionale, I Mongoli in Armenia : storia e mito, Università di Bologna, 26-27 novembre 2009, "La decorazione architettonica armena del periodo mongolo".
- Università di Roma Tor Vergata, Facoltà di Lettere, nell'ambito del corso di Lingua e cultura armena, 11 marzo 2008, un seminario di due ore sul tema "Gli Armeni in Italia".
- Istituto Italiano dei Castelli, Roma, Accademia di San Luca, 14 aprile 2010, una presentazione "Cenni sulla cultura armena".
- LONGO Carlo**, San Marino, XIII Corso dell'Università d'Estate, 21-23 luglio 2008: "L'Europa oltre l'Europa": lezione *La frontiera armena: Armeni e Occidentali*.
- LUCCA Paolo**, *Shabbetai Sevi and the Messianic Temptations of Ottoman Jews in the XVIIth Century According to Christian Armenian Sources*. European Science Foundation Explanatory Workshop on «The Position of Religious Minorities in The Ottoman Empire and Early Modern Iran.» Orient-Institut, Istanbul, 13-17 giugno 2007 (http://www.esf.org/index.php?eID=tx_nawsecuredl&u=0&file=fileadmin/be_user/ew_docs/06-117_Programme.pdf&t=1272711268&hash=dd3090a642dac6cc3ba92744d4949579).
- *Affinità stilistiche e di traduzione nella versione armena di Cronache e Maccabei*. 11ème Conférence générale de l'Association Internationale des Études Arméniennes, Paris, 10-12 settembre 2008 (<http://aiea2008paris.free.fr/PDFPlanning.pdf>)
- *The Armenian Version of Chronicles and Maccabees. Their Stylistic Affinities and Translation Techniques*. Society of Biblical Literature International Meeting, Roma, 30 giugno-4 luglio 2009 (http://www.sbl-site.org/meetings/Congresses_ProgramBook.aspx?MeetingId=14).
- «*Moloreal azgn hrëic'*»: *l'eresia sabbatiana raccontata da Eremia K'ēōmiwrčean*, XIII Seminario Armenistico Italiano, 14 novembre 2009.
- *Recovering Armenian culture: Armenian «rebirth» and the Mekhitarist Order*. International Conference: Middle Eastern Literatures of the 18th Century. A Departure towards Modernity?, Lutherstadt Wittenberg, 26-28 Marzo 2010 (<http://www.orientphil.uni-halle.de/scob/pdf/2010-03-26-Programm.pdf>).
- MATODA Claudia**, *Il catholicosato armeno di Hromklay: testimonianze architettoniche*, XIII Seminario Armenistico Italiano, Milano, Casa Armena, 14 novembre 2009.
- ORENGO Alessandro**, "Anania Širakac'i et Eznik Kołbac'i", comunicazione presentata all'undicesima conferenza generale della "Association Internationale des Etudes Arméniennes", Parigi, 10-12 settembre 2008.
- "Les Arméniens en Toscane du 14^{ème} au 18^{ème} siècle", comunicazione presentata al congresso per il 90° anniversario di Levon Xaç'ikyan, Erevan, 9-11 ottobre 2008.
- "Profilo di storia della lingua armena", ciclo di dodici ore di lezione svolto dal 15 al 19 giugno 2009 per i dottorandi in Linguistica ed in Orientalistica dell'Università di Pisa.

- “La *Tiezeragitowt'iwn* d'Anania Širakac'i et l'*Etc Ałandoc* d'Eznik Kołbac'i”, comunicazione presentata al congresso per il 50° anniversario del Matenadaran, Erevan, 20-22 ottobre 2009.
- “La presenza armena in Toscana dal medioevo al XVIII secolo”, lezione tenuta il 28 ottobre 2009 presso la Facoltà di Filologia Romanza e Germanica dell'Università statale di Erevan.
- “La chiesa alla corte di Arghon nelle fonti siriane ed armena”, comunicazione presentata con Pier Giorgio Borbone al seminario internazionale “I Mongoli in Armenia: storia e immaginario”, Bologna 26-27 novembre 2009.
- “On Armenian Funeral Rituals (4th-13th Centuries)”, comunicazione presentata alla conferenza “Current Advances in Caucasian Studies”, Macerata, 21-24 gennaio 2010.
- PAMBAKIAN Vartuhi**, *Il ricamo di Urfa – storia di una collezione*, X Seminario Armenistico Italiano, Milano, Casa Armena, 10 novembre 2007.
- *Harutiun Dicran Abeljanz (1849 - 1921), professore emerito di Chimica all'Università di Zurigo. Lo scienziato e l'armeno*, XIII Seminario Armenistico Italiano, Milano, Casa Armena, 14 novembre 2009.
- PANE Riccardo**, corso di licenza (laurea magistrale), tenuto alla Facoltà Teologica dell'Emilia Romagna: “La difficile ricezione del concilio di Calcedonia, con particolare riferimento alla Chiesa armena”, a.a. 2009/2010.
- PENONI Francesca**, *Due riviste armena contemporanee: “Agos” e “Aniv”*, XI Seminario Armenistico Italiano, Milano, Casa Armena, 4 novembre 2008.
- SCALA Andrea**, *Morphological borrowings in and from Armenian*, International Workshop sul tema *Cultural, linguistic and ethnological interrelations in and around Armenia* (Michaelbeuern, Austria, 4-7 luglio 2007).
- *Differential object marking in the history of Armenian*, 11^e Conférence générale de l'Association Internationale des Études Arméniennes (Paris 10-12 settembre 2008).
- *L'antica traduzione armena della Téchnē grammatikē attribuita a Dionisio Trace e l'elaborazione del metalinguaggio armeno*, Seminario di studi sul tema *La traduzione come strumento di interazione culturale e linguistica* (Genova, 6-7 novembre 2008).
- *About the Name of the Latin Language in Classical Armenian*, Armenian Studies at a Threshold, 35th Anniversary Conference of the Society for Armenian Studies, (UCLA, Los Angeles 26-28 marzo 2009).
- *Differential Object Marking in Armenian: Synchronic and Diachronic Considerations*, Current Advances in Caucasian Studies (Macerata, 21-24 gennaio 2010).
- SGARBI Romano**, *Ex Oriente lux: su alcuni contributi armeni alla lessicologia colta greca nell'ambito della Scuola Ellenizzante*, XI Seminario Armenistico Italiano, Milano, Casa Armena, 8 novembre 2008.
- SIRINIAN Anna**, *La creazione dell'alfabeto e il culto del libro*, “Armenia: un ponte fra civiltà” convegno organizzato presso il Dipartimento di Germanistica e Slavistica dell'Università degli Studi di Verona, 5 marzo 2008.
- *Valore storico e valore letterario dei colofoni dei manoscritti armeni* per la II Giornata di Studi Armeni e Caucasic, organizzata dall'Associazione Padus-Araxes e dal Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università “Ca' Foscari” di Venezia, 3 aprile 2008.
- lezione sul tema *Manoscritti e memoriali armeni: strutture e formule*, presso il Dipartimento di Linguistica dell'Università di Pisa nell'ambito del corso di dottorato in Orientalistica (Scuola di dottorato “Cratilo”), 14 maggio 2008.
- *Hrand Nazariantz e il villaggio Nor Arax di Bari*, per il Convegno “Gli Armeni e l'Italia. Un'occasione di incontro” organizzato presso la Biblioteca Nazionale Centrale di Roma, 21 novembre 2008.
- presentazione del libro di Sonya Orfalian “La cucina d'Armenia” presso la Sala Maloyan del Pontificio Collegio Armeno di Roma (3 aprile 2009) e, in seguito, presso il Centro Russia Ecumenica di Roma (12 dicembre 2009) e presso la Libreria Feltrinelli di Piazza Galvani a Bologna (14 aprile 2010).

- *La creazione dell'alfabeto armeno*, intervento in occasione della conferenza tenuta dal prof. Alessandro Bausi dell'Istituto Orientale di Napoli sul tema interdisciplinare "Alfabeti a confronto: dall'Etiopia all'Oriente Antico" (Bologna, via Centotrecento 18, aula A), 29 aprile 2009.
 - *Il popolo armeno e la sua cultura*, presso la Biblioteca delle Oblate di Firenze, 8 maggio 2009.
 - presentazione del libro di Gabriella Uluhogian "Gli armeni" (Bologna, Il Mulino) a Roma, presso la "Sala della Mercedes", organizzata dall'Intergruppo parlamentare "Amicizia Italia-Armenia" e dall'Ambasciata della Repubblica Armena in Italia (in qualità di moderatore), 14 maggio 2009.
 - relazione *Academic Collaboration between the Alma Mater Studiorum-Università di Bologna and Yerevan State University*, tenuta alla Conferenza internazionale "University Education for the 21st Century", Yerevan, Sala del Rettorato dell'Università Statale di Yerevan (YSU), nell'ambito delle celebrazioni per il 90° anniversario della fondazione dell'Ateneo armeno, 1°-4 ottobre 2009.
 - coordinamento del progetto di collaborazione interuniversitaria internazionale con l'Armenia (YSU-Università Statale di Yerevan), approvato dal MIUR, dal titolo "I popoli dell'Asia centrale nelle fonti medievali armenie e occidentali", conclusosi con il Seminario internazionale "I Mongoli in Armenia: storia e immaginario" (Bologna, Aula Prodi, p.za San Giovanni in Monte, 26 e 27 novembre 2009), a.a. 2006-2009.
 - *I Mongoli nei colofoni dei manoscritti armeni*, per il Seminario internazionale "I Mongoli in Armenia: storia e immaginario" (Bologna, Aula Prodi, p.za San Giovanni in Monte, 26 e 27 novembre 2009), 26 novembre 2009.
 - coordinamento del progetto di cooperazione internazionale con l'Università Statale di Yerevan (YSU), approvato dal MIUR, per uno scambio di docenti e studenti tra l'Alma Mater Studiorum e la Facoltà di Studi romano-germanici dell'YSU ai fini dell'insegnamento e apprendimento delle lingue armena e italiana, a.a. 2009.
 - partecipazione all'incontro *Viaggiare in Armenia. Incontri con una terra e una cultura*, organizzato dalla Società Geografia Italiana (SGI) presso la Camera di Commercio di Roma (in qualità di moderatore), 17 dicembre 2009.
 - seminario Atelier sur *La poésie arménienne contemporaine* e lezione *Les colophons (mémoriaux) des manuscrits arméniennes entre histoire et littérature*, presso la Facoltà di Lettere dell'Università di Ginevra nell'ambito dello scambio Erasmus con l'Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, 17 e 18 maggio 2010.
 - presentazione del *Catalogo dei Manoscritti armeni delle Biblioteche d'Italia*, curato da Gabriella Uluhogian, nel Salone monumentale della Biblioteca Casanatense di Roma, 24 maggio 2010.
 - *I terremoti nell'Armenia antica e medievale* per la serie di incontri a carattere interdisciplinare organizzati dal Centro interdipartimentale "L. Galvani" dell'Alma Mater Studiorum-Università di Bologna, 28 maggio 2010.
- TINTI Irene**, *Il cielo nella Bibbia armena: osservazioni sul lessico*, XI Seminario Armenistico Italiano, Milano, Casa Armena, 8 novembre 2008.
- ULUHOGIAN Gabriella**,
Partecipazione a convegni, con comunicazione:
- *L'école hellénisante et l'introduction des arts du trivium en Arménie*. Journée internationale d'Etudes sur Les arts libéraux et les sciences dans l'Arménie ancienne et médiévale - Université Genève, 8 décembre 2007
 - XI Conferenza generale dell'AIEA, *Il catalogo dei manoscritti armeni conservati nelle biblioteche d'Italia: risultati*, Parigi 12 settembre 2008.
 - *La dinamica della speranza nella visione escatologica di Gregorio di Narek*, 2 Colloque International St. Grégoire de Narek et la liturgie de l'Eglise (12-14 Octobre 2009), Kaslik, Liban. *Conferenze, lezioni. presentazione libri:*
 - Copresentazione con il prof. B.L. Zekyan di Fethyie Cetin, *Heranush, mia nonna*, Parma, Ridotto Teatro Regio, 5 dicembre 2007.
 - Presentazione della *Giornata della Memoria*, e del film *Ararat*, di A. Egoyan Parma, Dipartimento di lingue, 25 gennaio 2008.

- *Copisti e miniatori nel Medio Evo armeno*, Convegni Maria Cristina, Sala Colli, Parma 4 marzo 2008.
- *L'identità linguistica del popolo armeno*, Giornate della cultura armena in Italia. Tavola rotonda, Milano, Consiglio di zona 3, 23 aprile 2008.
- Presentazione del libro *Heranush, mia nonna* di Fethyie Cetin, Brescia 12 maggio 2008, Auditorium del liceo Leonardo da Vinci.
- *Inni religiosi armeni*, Convegni Maria Cristina, Sala Colli, Parma 17 febbraio 2009.
- *Storia avventurosa di una Mappa armena dimenticata per tre secoli*, Società Dante Alighieri, Auditorium della Banca del Monte, via Bruno Longhi 9, Parma, 22 febbraio 2010.
- *Poesia armena medievale e moderna*, Convegno Maria Cristina, Sala E. Colli, Parma, 23 marzo 2010.

VIANELLO Marianna, *Artavazd Peleshian, la voce silenziosa del cinema armeno*, X Seminario Armenistico Italiano, Milano, Casa Armena, 10 novembre 2007.

- *Il palindromo nel cinema: riflessioni sulla grammatica cinematografica di Artavazd Peleshian* con proiezione di un cortometraggio del regista, XIII Seminario Armenistico Italiano, Milano, Casa Armena, 14 novembre 2009.

ZEKIYAN Boghos Levon,

Corsi e convegni organizzati

- Agosto 2007, 2008, 2009: Corso intensivo estivo di Lingua e cultura armena presso il Dip. di Studi Eurasiatici in collaborazione con il Centro Linguistico Interfacoltà (fino al 2008) e l'Associazione culturale Padus-Araxes.
- Giornate di Studio dell'Associazione Padus-Araxes Armenistica, una giornata nel mese di nov. e maggio di ogni anno.
- Giornate di Studi armenistici e caucasici, una volta all'anno, in collaborazione col Dr. Aldo Ferrari, a partire dal 2007.
- Coordinatore scientifico (insieme a J.-P. Mahé) del Deuxième Colloque International: St. Grégoire de Narek et la liturgie de l'Église, 12-14 ottobre 2009, Kaslik, Libano.

Seminari

- "Identità e dialogo. L'apertura nella Norma", Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 16-19 aprile 2007.
- "I confini della libertà", Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, Napoli, 2-5 febbraio 2009.

Convegni e incontri partecipati

- "Giornata di Studi Armeni e Caucasici", Univ. Ca' Foscari, 29 marzo 2007.
- Convegno "L'Armenia e gli Armeni", Teatro Ruzante, Padova, 31 marzo 2007.
- «L'Église Arménienne entre Grecs et Latins (fin XIe-milieu XVe siècle)», Univ. de Montpellier III, 12-13 juin 2007.
- "Al Waha / Oasis / Nakhlistan": Riunione programmatica della rivista, Studium Generale Marcianum, 20-21 giugno 2007, Venezia.
- "Journées de la paix 2007: Universités de Lourdes pour la paix", 20-22 juillet 2007.
- MESA Annual Conference, Montréal, Nov. 17-20, 2008, Special Session on Hrant Dink and Armenian-Turkish Relations.
- Workshop «The Turkish/Armenian Conflict in Its Present Context», Princeton, 29 nov.-1° dic. 2007.
- "Kilikian Hayastani Mshakuythë", Antelias, 14-18 gen. 2008.
- Il secolo dei genocidi e dell'intolleranza, Comunità Ebraica di Venezia, Centro di Studi ebraici, 32ª giornata di studio, 30 marzo 2008 (Intervento: "Hrant Dink: Testimone, eroe o altro? Il contesto, le sfide e le prospettive del suo approccio innovativo ai rapporti armeno-turchi").
- The Status of the Armenian Communities Living in the United States, AGBU Hye Geen, Forum for Armenian Cultural and Social Studies in collaboration with California State University of Los Angeles, School of Social Work, April 12, 2008.

- Simposio Liturgico “Il Santo Sacrificio (Surb Patarag) Armeno”, in onore della visita ufficiale di S.S. Karekin II Patriarca Supremo e Catholicos di Tutti gli Armeni (Roma, 6-10 maggio 2008), giovedì 8 maggio 2008.
 - Tavola rotonda per la presentazione del libro *E' l'Immacolata, è tua Madre*, Centro Russia Ecumenica, 27 maggio 2007.
 - “Iran and the Caucasus: Unity and Diversity”, Arya International University, Yerevan, 6-8 June 2008, key-note speech, pronunciato alla chiusura per ritardato arrivo, causa temesta a Muenchen.
 - “Al Waha / Oasis / Nakhlistan”: Riunione programmatica della rivista, Studium Generale Marcianum, 23-24 giugno 2008, Amman.
 - Assemblée générale d'AIEA, Paris, 10-12 sett. 2008.
 - Les Lieux de la Mémoire, table ronde, 24-25 octobre 2008, P.zo Cosulich, Univ. Ca' Foscari Venezia.
 - Giornata di studi armeni della Padus-Araxes, Casa Armena, Milano, 8 nov. 2008.
 - "Ad ulteriores Gentes. The Christians in the East (1st-7th centuries)", IsIAO, 13-15 marzo 2009, Roma.
 - Giornata di Studi armeni e caucasici, Ca' Foscari Venezia, 26 marzo 2009.
 - "La dimensione ecumenica dell'ecclesiologia", Centro di Documentazione del Movimento Ecumenico Italiano, Livorno, Centro Culturale Diocesano, 23-24 aprile 2009.
 - "Religions and Philanthropy in the Mediterranean: Artefacts, Symbols and Culture", MISP (Master in International Studies in Philanthropy), Roma, Museo del Corso, 17-19 maggio 2009.
 - Seminario sugli aspetti e sulle problematiche antropologiche riguardanti l'individuo, la persona, la società, per il PRIN 2007.
 - Workshop dell'AIEA sulla letteratura armena, Oxford, St'Anne's College, 25-27 sett. 2009.
 - Convegno internazionale “University Education for the 21st Century”, Yerevan, ott. 2-3, 2009.
 - Deuxième Colloque International: St. Grégoire de Narek et la liturgie d el'Église, 12-14 ottobre 2009, Kaslik, Libano.
 - Secondo incontro armeno-turco di Princeton, 29-30 ott. 2009.
 - “4. Tuebinger Tagung zum Christliche Orient: Askese und Mönchtum im Cjhrstlichen Orient“, 5-6 dic. 2009.
 - Current Advances in Caucasian Studies, Macerata, 21-24 gennaio 2010.
 - Seventh Meeting of the International Joint Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches, Antelias, Lebanon, 26 January – February 2010.
- (N.B. Agli incontri segnati con un asterisco partecipazione senza comunicazione)**
- Conferenze*
- *L'invention de l'alphabet armenien et sa fonction de modèle dans les procès d'acculturation de l'Arménie et de la Subcaucasie*, Strasbourg, Bibliothèque Municipale, 25 avril 2007.
 - *Una cultura ed una spiritualità di frontiera, l'Armenia tra Oriente ed Occidente*, Cagliari, 26 maggio 2007.
 - *Hrant Dink's Innovative Approach to Armenian-Turkish Relations. Its Context, Challenge and Prospects*, Toronto, Armenian Community Centre, Nov. 21, 2007 (in armeno).
 - “Armenianness: The Armenian Identity in the Diaspora and the Role of the Language”, Bayside's Armenian Church of the Holy Martyrs, Nov. 25, 2007.
 - *A Crossing Point for the Armenian Language and Culture*, St. Mary's Church, Washington, Nov. 26, 2007.
 - Presentazione di “Heranush, Mia Nonna”, presente Fethiye Çetin, Parma, 5 dic. 2007.
 - Presentazione di “Heranush, Mia Nonna”, Padova, Sala del Comune, 21 gen. 2008 con Atonia Arslan.
 - *La problematica dell'identità armena alle soglie del ventennio dall'indipendenza*, Damasco, Sala R. Basmadjian della Diocesi Armena Cattolica, 3 feb. 2008 (in armeno).

- *L'indipendenza e l'indomani dell'indipendenza*, Unione "Veradznunt" di Urfa, sala Card. Agagianian, Aleppo, 5 feb. 2008 (in armeno).
- *Le colonie armene del Medio Oriente. Prospettive e sfide*, Unione "Veradznunt" di Urfa, sala Card. Agagianian, Aleppo, 6 feb. 2008 (in armeno).
- *Discorso per i 50 anni dell'Unione "Veradznunt" di Urfa*, Sala Nazarian dell'UGAB, Aleppo, 8 feb. 2008 (in armeno).
- "Le donne armene dal genocidio alla speranza", intervento alla Festa della Donna, Sabato 8 marzo 2008, International Inner Wheel, Teatro San Marco, Trento.
- *Introduzione alla spiritualità armena*, Università Popolare, Padova, 14 marzo 2008.
- L'arte come linguaggio espressivo dell'identità armena, Giornate della Cultura Armena in Italia, Sala del Consiglio di Zona 3, 16 aprile 2008.
- Presentazione di "Heranush, Mia Nonna", con la partecipazione dell'autrice Fethiye Çetin, alla XXI Fiera Internazionale del Libro, Torino Lingotto Fiere, 8-12 maggio 2008, 10 maggio 2008.
- La Chiesa Armena: un'esperienza bimillenaria complessa e sofferta, CIPAX, Roma, 14 maggio 2008.
- Presentazione del libro *E' l'Immacolata. Ed è tua Madre* (Ed. Carismatici Francescani), Incontro-dibattito su "La devozione a Maria unisce Oriente a Occidente", Centro Russia Ecumenica, 27 maggio 2008.
- Presentazione del libro *Heranush mia nonna* di F. Çetin, presente l'autrice, Como, 31 agosto 2008.
- Presentazione del libro *Heranush mia nonna* di F. Çetin, presente l'autrice, Milano, Galleria, Ed.ni Rizzoli, 1 settembre 2008.
- Presentazione del libro *Heranush mia nonna* di F. Çetin, Pordenonelegge, presente l'autrice, 21 sett. 2008.
- "Popoli al crocevia della storia: Gli Armeni fra Caucaso e Turchia", Cantù (CO), Villa Calvi (ex P.zo Municipale), 8 nov. 2008.
- Presentazione del libro *Popoli e Chiese dell'Oriente Cristiano*, a cura di Aldo Ferrari, Casa Armena, Milano, 10 nov. 2008.
- Presentazione del libro di Hrant Dink, *L'inquietudine della colomba. Essere Armeni in Turchia*, Prefazione all'edizione italiana di Etyen Mahçupyan, Postfazione e cura di Boghos Levon Zekiyanyan, Guerini e Ass., Milano 2008, Casa Armena, Milano, 19 gen. 2009.
- Giorno della Memoria, Meolo, Comune, Biblioteca Comunale, Centro di Documentazione G. Pavanello, 23 gennaio 2009.
- "L'identità e la cultura armena attraverso i secoli e il trauma del genocidio", Oderzo, Ist. Tecnico, 26 feb. 2009.
- "Ogni volta che avete fatto queste cose a uno solo di questi miei fratelli più piccoli, l'avete fatto a me", omelia al gruppo della Caritas Veneziana, chiesa S. Chiara, 2 marzo 2009.
- Presentazione del libro *Libri armeni dei secoli XVII-XIX nella Biblioteca Universitaria di Padova*, Catalogo a cura di Benedetta Contin, Biblioteca Universitaria di Padova, Ministero per i Beni e le Attività Culturali, Padova, 2008, Biblioteca Universitaria Padova, 20 apr. 2009.
- *Una cultura di frontiera: gli Armeni tra Oriente e Occidente*, Biblioteca Universitaria Padova, 20 aprile 2009, in occasione della mostra allestita del fondo armeno per la pubblicazione del catalogo (in funzione di moderatore).
- Presentazione del libro di G. Uluhogian *Gli Armeni*, patrocinata dalla Camera dei Deputati e dal Senato della Repubblica, Sala della Mercede, Roma, 14 maggio 2009.
- *La Bibbia nella tradizione armena*, al Seminario di Studio estivo con la presenza di studenti dell'Accademia Teologica di Mosca, Venezia, Marcianum-ISE, 3 luglio 2009.
- *I rapporti Armenia-Diaspora oggi e domani*, Achrafîé, Beirut, Cicolo dei Giovani del Patriarcato armeno cattolico, 13 ott. 2009.
- Conferenziere invitato per le celebrazioni del 140° anniversario della nascita di Komitas Vardapet, Hamazkayin, Toronto, 25 ott. 2009.

- *I recenti sviluppi nelle relazioni interecclesiali*, Mestre, 15 dic. 2009.
- *L'identità armena nella congiuntura attuale*, con particolare riferimento alle comunità del Medio Oriente, Circolo Levon Shant, 2 feb. 2010, Aleppo.
- *Questioni odierne intorno all'identità e alla cultura armena*, 4 feb. 2010, Sala Basmadjian, Damasco.
- *Ecclesial Communion in Armenia and Surrounding Regions Prior to the Fifth Century. Refelxions on a Model of Ecclesial Communion in the Ancient Church*, nell'ambito del Seventh Meeting of the International Joint Commission for Theological Dialogue Between the Catholic Church and the Oriental Orthodox Churches, Antelias, Lebanon, 28 gennaio 2010.

III PARTE

Centri armenistici e associazioni operanti in Italia

1) Accademia dei Padri Mechitasti 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) Università di Bologna: piazza S. Giovanni in Monte 2, cap. 40124

Insegnamento di Lingua e letteratura armena tenuto dall'a.a. 1973-1974 al 2003-2004 dalla prof. Gabriella Uluhogian e successivamente dalla dott. Anna Sirinian, ricercatore dal gennaio 2000. L'insegnamento fa parte dei corsi di laurea triennale in Storia, culture e civiltà orientali, Lettere, Storia e Scienze antropologiche, nonché di diversi corsi di laurea specialistica. L'insegnamento è ripartito su due livelli: al primo (Lingua e letteratura armena I), destinato all'apprendimento dei rudimenti della lingua armena antica, o *grabar*, in connessione con la letteratura e la storia dei primi secoli dell'Armenia cristiana, segue, per gli studenti che lo scelgano, un secondo corso (Lingua e letteratura armena II), in cui è possibile la scelta tra a) approfondimento del *grabar* e lettura di testi antichi più complessi, sia in letteratura originale che in quella di traduzione, con particolare attenzione ai problemi di traduzione dal greco in armeno; b) approfondimento dell'armeno moderno (orientale e occidentale), con lettura seminariale di testi dell'uno o dell'altro ramo linguistico.

La ricerca, collegata alla didattica, è rivolta principalmente: 1) allo studio della cultura armena sia nelle sue espressioni originali che come strumento per il recupero dell'eredità classica e alto-medievale; 2) alle 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, volta a favorire contatti e collaborazioni scientifiche tra le diverse discipline presenti nei due Atenei.

La Biblioteca, che costituisce un settore specifico del Dipartimento di Paleografia e Medievistica, è fornita dei principali strumenti di base e di buone collezioni di periodici ("Bazmavep", "Handēs Amsoreay", "Patma-banasirakan Handēs", "Telekagir", "Lraber", "Revue des Etudes Arméniennes", "Journal of Armenian Studies", "Armenian Review").

3) Università di Venezia: Ca' Cappello-San Polo 2035, cap. 30125, tel 041.52877220, fax 5241847, e-mail zkybhs@unive.it.

Insegnamento di lingua e letteratura armena, tenuto dal prof. Boghos Levon Zekiyan dall'a.a. 1976/1977. Il dott. Aldo Ferrari è ricercatore dal gennaio 2005.

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. E' 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 e fa parte del Dipartimento di Studi Eurasiatici. 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 Caucasicci.

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, è nuovamente attivo, dall'anno accademico 2002-03, un corso di Filologia armena suddiviso in due moduli di 30 ore ciascuno e destinato a studenti del corso di laurea triennale in Lettere. A partire dal 2003-04 un corso con analoga titolatura e durata è stato anche attivato per studenti della laurea specialistica in Orientalistica ed in Linguistica. Inoltre, cicli di lezioni sull'armeno o su aspetti della lingua e cultura armena sono previsti all'interno dei dottorati di ricerca in Linguistica ed in Orientalistica. Tutti questi corsi sono tenuti dal prof. Alessandro Orengo.

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

7) Università di Roma "Tor Vergata", Facoltà di Lettere e Filosofia, Via Columbia 1, 00133 Roma.

Nell'anno accademico 2006-2007, nel quadro di un accordo a carattere culturale fra l'Ambasciata Armena d'Italia e l'Ateneo di Tor Vergata, è stato attivato all'interno della Facoltà (laurea triennale e specialistica) il corso "Cultura armena" (5 CFU) tenuto dalla dott.ssa Anna Sirinian.

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

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

b) Corso di armeno classico tenuto dalla dott. Anna Sirinian dal 1997/98 al 1998/99 e dal dott. Marco Bais dal 2000/2001.

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

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

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

Culturali - la cui responsabilità è affidata rispettivamente a Gaiànè Casnati, Minas Lourian e Setrak Manoukian.

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

10) 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.

11) Unione culturale Armeni d' Italia: presso la Casa Armena di Milano.

Negli anni Settanta e Ottanta ha curato numerose mostre di architettura armena. Attualmente, in collaborazione con l'Università di Firenze, promuove la pubblicazione dei documenti diplomatici italiani sull'Armenia.

12) 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.

13) Associazione Costan Zarian, Mestre, tel. 041.95 0970, presso il maestro Avedis Nazarian.

Associazione culturale fondata nel 1978 a Roma, in seno all'Italia-URSS, per far conoscere l'Armenia sovietica; in seguito trasferita a Venezia. Ha realizzato conferenze, simposi, mostre, rassegne cinematografiche, concerti, giornate armenie, viaggi culturali in varie città italiane. Dopo l'indipendenza armena coopera con l'Università della Terza Età. Organizza corsi di cultura armena che hanno durata di sei mesi con frequenza settimanale.

14) 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*.

15) Associazione Bergamo-Spitak:

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

16) Associazione Italia-Armenia: 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. Attuale presidente è il magistrato Vartan Giacomelli.

17) Associazione Padus-Araxes: Venezia, San Polo 2035, cap. 30125, tel. 041.5207737, www.padus-araxes.com

Costituita a Venezia nel 1987. Ha sede presso il Dipartimento di Studi Eurasiatici dell'Università degli Studi di 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 1987, si tengono con regolarità annuale presso l'Università Ca' Foscari di Venezia sotto l'egida del Dipartimento di Studi Eurasiatici, in collaborazione con il Centro Linguistico Interfacoltà del medesimo Ateneo 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".

18) Associazione Zadik.

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

19) 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.

20) 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.

INDICE

I PARTE

Relazioni del X Seminario Armenisti Italiani (Casa Armena di Milano, 10 novembre 2007)

- Marco Bais, *In Mongolia sulle tracce di manoscritti armeni* 3
Sona Haroutyunian (Università Ca' Foscari-Venezia),
Comunicazione sulla traduzione armena della "Masseria delle allodole" 6

Relazioni del XI Seminario Armenisti Italiani (Casa Armena di Milano, 8 novembre 2008)

- Irene Tinti (Università di Pisa), *Il cielo nella Bibbia armena: osservazioni sul lessico* 8
Benedetta Contin (Università di Ginevra, Università Ca' Foscari-Venezia),
L'universo letterario armeno nella Costantinopoli di inizio '900: l'opera di Zabel Yessayan 22
Francesca Penoni (Università Ca' Foscari-Venezia),
Due riviste armene contemporanee: "Agos" e "Aniv" 33

Relazioni del XII Seminario Armenisti Italiani (Casa Armena di Milano, 14 novembre 2009)

- Claudia Matoda (Politecnico di Torino),
Il catholicosato armeno di Hromklay: testimonianze architettoniche 35
Paolo Lucca (Università Ca' Foscari-Venezia),
"Moloreal azgn hrēic'": l'eresia sabbatiana raccontata da Eremia K'ēōmiwrč'ean 40
Marina Artese (Università di Macerata),
Un esempio di politica linguistico-culturale: l'armeno per stranieri in Armenia 46

II PARTE

- Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano
(seconda metà 2007-prima metà 2010)** 50

III PARTE

- Centri armenistici e associazioni collegate all'Armenia operanti in Italia** 67