



ASSOCIAZIONE CULTURALE PADUS-ARAXES

ՊՈՒՐԱՔՍ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԸՆԿԵՐԱԿՑՈՒԹԻՒՆ

PADUS-ARAXES CULTURAL ASSOCIATION

ISSN: 2280-4269

RASSEGNA DEGLI ARMENISTI ITALIANI

Volume XVIII
(Anno 2017)

RASSEGNA DEGLI ARMENISTI ITALIANI

DIRETTORE RESPONSABILE

Paolo Veronese

DIRETTORE

Boghos Levon Zekiyan

COMITATO SCIENTIFICO

Antonia Arslan

Marco Bais

Moreno Morani

Anna Sirinian

Giusto Traina

Gabriella Uluhogian †

Boghos Levon Zekiyan

COMITATO DI REDAZIONE

Marco Bais

Paolo Lucca

Anna Sirinian

Benedetta Contin (caporedattore)

Per ordinare le copie pregresse rivolgersi al Comitato di Redazione

SEDE LEGALE

c/o Centro di Studi e Documentazione della Cultura Armena – Corte Zappa 1602
Dorsoduro – 30123 Venezia

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

I PARTE

**Relazioni del XIX Seminario Armenistico Italiano
(Casa Armena di Milano, 29 ottobre 2016)**

INDICE

I PARTE: Articoli

PAOLA MILDONIAN, Medioevo latino e orientale: il ruolo della lingua e della letteratura armena	5
FEDERICO ALPI, Sull'origine e la fine di Grigor Magistros Pahlawuni	19
MARTA SILVIA FILIPPINI, La storia di un <i>Mashtots</i> del XIV secolo salvato. Anatomia del codice Ms. Arm. 2 della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Bologna	31
HRIPSIME MAMIKONIAN, Simeon Lehatsi: a 17 th century traveller in the background of his times	53
RICCARDO PANE , Questioni di agiografia armena. Note in margine ad Agatangelo	59

II PARTE: Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2016-autunno 2017)

Pubblicazioni armenistiche di studiosi italiani o attivi in Italia	69
Interventi e attività scientifica dei singoli studiosi e soci dell'Associazione	73

III PARTE: Centri armenistici e associazioni collegate all'Armenia 79

SISTEMA DI TRASCRIZIONE DELL'ASSOCIAZIONE PADUS-ARAXES	85
--	----

**MEDIOEVO LATINO E ORIENTALE.
IL RUOLO DELLA LINGUA E DELLA LETTERATURA ARMENA**
(Lectio magistralis)

Paola Mildonian

Piccola premessa autobiografica

Devo in qualche modo giustificare questa mia eccentrica presenza di cui ritengo corresponsabile il prof. Levon Boghos Zekiyan. Non sono un'armenista, anche se in gioventù era questa la strada che avevo scelto, anzi la strada alla quale m'aveva indirizzato il mio maestro, il prof. Carlo Tagliavini. Uno studioso poliedrico e originale che oltre a conoscere una ventina di lingue, e ad essere stato a 23 anni segretario del Circolo Linguistico di Praga, culla dello strutturalismo praghese, sapeva accendere nei suoi studenti curiosità per argomenti in gran parte sconosciuti o almeno poco frequentati in quei primi anni Sessanta. Ma non era l'unico. In quegli anni in cui non si era ancora attuato il miracolo economico ed era ancora lontana la contestazione del '68, anni in cui l'università era poverissima al punto che doveva scegliere se destinare i fondi alle borse di studio o all'acquisto dei libri, il grecista Carlo Diano accanto a una formazione severamente filologica, pretendeva da noi un'apertura all'antropologia moderna cosicché *Tristi Tropici* divenne il nostro romanzo di formazione, mentre i maestri un po' più giovani, il latinista Alfonso Traina e il filologo e storico della lingua Gianfranco Folena ci esercitavano al primo *close reading* del testo attraverso il magistero della critica stilistica di Spitzer, e Vittore Branca ci offriva una visione inedita del medioevo italiano attraverso i suoi corsi dedicati a S. Francesco e ai cantari.

Sarei dovuta diventare un'armenista, dedita alla linguistica e alla filologia armena, questo era quanto avevo perseguito fino alla laurea, ma non è stato così. Al mio tempo ci si adattava abbastanza facilmente ai repentini cambi di fortuna e quando ho dovuto scegliere, per ragioni materiali, l'insegnamento al posto della ricerca universitaria, ho visto il bicchiere mezzo pieno e ho considerato che era una grande fortuna aver vinto a 27 anni un concorso di lettere classiche, aver ottenuto una cattedra al liceo, e dover insegnare le letterature greca e latina, che adoravo. Sarei rientrata all'università parecchi anni più tardi. Dopo aver tenuto per quattro anni esercitazioni di Teoria della letteratura a Padova, ho insegnato per trent'anni Letterature comparate all'Università Ca' Foscari di Venezia.

Oggi sono qui per imparare dagli armenisti e per dare il mio modesto contributo di comparatista. In parole semplici: sarei contenta di suscitare tra i colleghi qui presenti, colleghi molto più giovani e con un lungo periodo di fruttuoso lavoro dinanzi a loro, la consapevolezza che la letteratura del lunghissimo medioevo armeno è un terreno estremamente fertile per descrivere le dinamiche intertestuali e interculturali di cui si occupa la letteratura comparata. Può aiutarci a chiarire il contributo concreto che la cultura armena ha dato alla civiltà occidentale e insieme orientale grazie alla sua mediazione attraverso i secoli, ma non solo. Può allargare e meglio definire alcuni principi e alcune linee fondamentali della ricerca comparata odierna e insieme chiarire la nozione di medioevo, o età di mezzo, su cui è tornata ad estendersi l'ombra minacciosa di un verdetto negativo, ad opera degli studi americani, anglosassoni e nordeuropei centrati sul postcolonialismo e la globalizzazione.

Considerazioni intorno al medioevo

Sulle copertine dei nostri manuali di storia le date della caduta dell'Impero romano d'Occidente, della scoperta dell'America e della rivoluzione francese scandivano tappe di sicuro convenzionali e discutibili, e tuttavia fondamentali e dirimenti per la cultura europea. Certo, eravamo consapevoli della debolezza di quelle periodizzazioni e di quelle definizioni, che poggiavano, nella loro sostanza e nella loro forma, su pesantissimi giudizi di valore. Infatti mentre l'antico e il moderno si definivano per i loro contenuti, ancorché discutibili, e costituivano comunque un'opposizione ineludibile, l'età di mezzo appariva come ciò che «non era»: non era più l'antico e non era ancora il moderno, un lungo periodo di più di mille anni, buio persino nella sua definizione, non a caso voluta dagli umanisti del Trecento che avrebbero volentieri cancellato quei dieci e più secoli che li separavano dagli antichi.

Caratterizzata da grandi movimenti migratori, le cosiddette invasioni barbariche o migrazioni di popoli (*Völkerwanderungen*) – dipende naturalmente dai punti di vista – e dalla conseguente frammentazione, mescolanza e dispersione della cultura del mondo latino, socialmente ed economicamente costretta nelle maglie del sistema feudale, l'età di mezzo persino nella sua fase più oscura, quella dell'alto medioevo, era stata tuttavia guidata da alcune *strategie di resistenza* che avevano garantito la parziale sopravvivenza della lingua e insieme della cultura latina. Esse erano state messe in campo dai padri della Chiesa e dagli ultimi difensori del pensiero antico (come Boezio e Cassiodoro) che, quand'anche schierati su campi opposti, permettono ancor oggi di riconoscere nella formula «medioevo latino» una definizione positiva, che si offre ad un raffronto anche col medioevo orientale e in particolare col medioevo di lingua armena, al quale può essere avvicinato non solo per analogia, ma per tipologie ben collaudate e in taluni casi grazie a contatti storicamente documentati e di grande impatto, soprattutto grazie a quelle *strategie* comuni che vengono messe in campo allorquando sono in pericolo l'autonomia, l'emancipazione politico-sociale, la sopravvivenza culturale o addirittura fisica di gruppi consistenti. Personalmente sono convinta che queste strategie – che sono state ben identificate in questi ultimi trent'anni dai teorici del post-colonialismo, da Edward Said a Homi Bhabha alla Spivak – troverebbero oggi nei vari medioevi occidentali e orientali un fertile terreno di confronto e di analisi storico-culturale, se gli studi postcoloniali non fossero impediti da un'ottica assolutamente modernista e aggiungerei anche biicamente sostanzialista per cui l'unico fatto storicamente rilevante – il colonialismo – non potendo avere radici anteriori alle scoperte e alle navigazioni transoceaniche, destina ancora una volta il Medioevo ad un'alterità totale dal punto di vista diacronico; ma insieme, ed è una grave contraddizione, lo accusa di non esser stato capace di rappresentare l'alterità, la diversità.

Tanto più meritevole è lo sforzo compiuto da alcuni studiosi – voglio ricordare Jeffrey Jerome Cohen e gli altri autori che hanno partecipato al volume *The Postcolonial Middle Ages*, e soprattutto gli studi storici e teorici promossi in questi ultimi anni da Marion Uhlig¹, – che hanno dimostrato sia la possibilità di applicare le teorizzazioni del postcoloniale al medioevo, sia il concreto apporto del medioevo a chiarire le origini storico-politiche del colonialismo, o meglio dei vari colonialismi che si sono succeduti nel mondo, togliendo all'Europa ancora una volta un primato (assai triste nel caso specifico) che si giustificava solo perché era il contraltare di quei valori – la libertà e la dignità dell'individuo, il diritto all'autodeterminazione dei popoli – che vorremmo credere europei e solo europei.

¹ J.J. COHEN, *The Postcolonial Middle Ages*, Palgrave Macmillan, New York, 2000; M. UHLIG, *Quand Postcolonial et Global riment avec Médiéval: à propos de quelques approches théoriques anglo-saxonnes*, in «Perspectives médiévales», 35 (2014): *Tendances actuelles de la critique en médiévistique*, <http://peme.revues.org/4400>

Credo che proprio nell'affrontare il medioevo in area caucasica e mediterranea potremmo (dovremmo) soffermarci su alcuni aspetti comuni che ci vengono suggeriti da questi modelli di ricerca: medioevi solo apparentemente lontani sono accomunati da migrazione, esilio, marginalità sociale e culturale e da altri fenomeni che possono rientrare nell'esperienza di quella che Homi Bhabha chiama «estranità al domestico²», *unhomeliness* (un termine in cui si rispecchia anche etimologicamente l'*Unheimlich* freudiano). In particolare il medioevo armeno ci parla per più di dieci secoli di quel fenomeno che vede accanto alla tendenza a radicarsi e a perdere la propria identità di partenza o *originaria*, anche la possibilità di ri-scrivere attivamente la propria storia a partire dall'esperienza della ri-dislocazione. Il concetto di identità che ne deriva non risulta un «riflesso di tratti etnici e culturali già *dati* [...], al contrario [...] è una negoziazione complessa e continua che punta a conferire autorità a ibridi culturali nati in momenti di trasformazione storica»³. E la cultura armena è risultato di molteplici negoziazioni. Certo la storiografia ufficiale ha avuto a lungo una visione ben diversa. La storiografia armena, come del resto la storiografia di gran parte dei paesi mediorientali, si è perfettamente iscritta nel discorso idealistico della modernità nazionalista-eurocentrica, costruita sui supposti *caratteri specifici* della cultura di ciascuna nazione e soprattutto sul loro *sviluppo*.

L'esperienza della riscrittura e dell'ibridazione incrina l'autorappresentazione idealizzata di un continuo progresso morale e civile, oltre che materiale; soprattutto ci aiuta a prender coscienza del fatto che il nostro presente storico di europei, ancor prima che di armeni, risulta infestato da passati non nominati e non sempre rappresentati. In questo contesto un ruolo fondamentale è giocato, secondo Bhabha, dal concetto di «ibridità» (e dalle nozioni equivalenti di «imitazione», «cortesia astuta», «re-inscrizione»), concetti ben rappresentati nella politica e nella cultura dei lunghi lunghissimi secoli dei medioevi occidentali e mediorientali. Nel caso specifico va sottolineato che proprio gli armeni favorirono a vario titolo – politico, culturale, economico – quelle dinamiche di negoziazione culturale che ben prima del colonialismo portarono alla creazione imprevedibile e incontrollabile di soggettività alternative ed antagoniste, in grado di sovvertire le relazioni di dominio se non in campo politico di sicuro in campo economico e culturale. Del resto questi tracciati sono già percorsi da più d'un trentennio dalla storiografia armena (basti pensare alle opere di Gérard Dédéyan e di Claude Mutafian) e dalla filologia (da Annie e Jean-Pierre Mahé a Robert W. Thomson, da Peter Cowe a James R. Russell, da Michel Stone a Theo M. van Lint); gli armenisti sono da tempo impegnati in una definizione sempre più complessa del medioevo armeno anche nella sua scansione cronologica⁴; in particolare la cronologia del medioevo letterario tende a dilatarsi dal V secolo fino alle soglie del XIX e forse oltre, se consideriamo alcuni generi letterari: è il caso del racconto romanzesco ed esemplare che circola a stampa e manoscritto fino alla soglia del XIX secolo, ed è il caso, tra oralità e scrittura, tra letteratura e musica, della poesia degli *ashugh* più volte esaminata di recente da T.M. van Lint nella sua vicenda storica e insieme nella sua straordinaria attualità⁵.

² H. BHABHA, *I luoghi della cultura*, Meltemi, Roma, 2001, p. 22s.

³ Ivi, p. 13.

⁴ Di particolare interesse gli studi raccolti in J.J. VAN GINKEL - T. M. VAN LINT - H.L. MURRE-VAN DEN BERG, *Redefining Christian Identity: Cultural Interaction in the Middle East since the Rise of Islam*, Peeters en Departement Oosterse Studies, Leuven [etc.], 2005.

⁵ T.M. VAN LINT, *Medieval Poetic Texts in Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, edited by V. CALZOLARI with the collaboration of M.E. STONE, Leiden/Boston, Brill 2015, pp. 377-413; IDEM, *The Gift of Poetry: Khidr and John the Baptist as Patron Saints of Muslim and Armenian 'AŞİQS – AŞULS*, in VAN GINKEL - VAN LINT - MURRE- VAN DEN BERG, *Redefining Christian Identity*, cit., pp. 335-378.

Lo straordinario sviluppo dell'armenistica europea e americana, in particolare la sua vocazione comparatistica, la sua apertura alla cultura preislamica ed islamica (arabo-persiana e quindi turca) è comunque debitrice dell'enorme lavoro compiuto dalla filologia armena d'età sovietica che a partire dagli anni '50 per un trentennio si è dedicata alla riscoperta e alla restituzione ecdotica di moltissimi testi in *ashcharhabar*, testi su cui si era abbattuta la scure di una ingiustificata selezione.

Certo la lettura che fu data in quegli anni di gran parte della letteratura in *ashcharhabar* ha dovuto subire una profonda revisione: opposizioni come quelle tra laico e religioso, tra sacro e profano, tra popolare e colto sono state radicalmente rivisitate, mentre resiste ancora una lettura contenutistica e nazionalistica dei testi, soprattutto dei testi poetici.

Tipologie

La definizione di medioevo in ambito caucasico è stata a suo tempo influenzata dagli studi tipologici, studi che ebbero particolare fortuna nella cultura sovietica, e sono interessanti anche per i comparatisti. Essi si fondavano sull'assunto (discutibile ma abbastanza produttivo in letteratura comparata) che a determinate strutture socio-economiche possano corrispondere sovrastrutture ideologiche analoghe e tipologie culturali comparabili. Ad esempio la poesia trobadorica si può manifestare come espressione dell'assetto feudale pur sotto cieli diversi e in culture lontane, e sappiamo che Charles Dowsett⁶, pur muovendo da premesse che nulla avevano da spartire col pensiero marxista, non ha avuto difficoltà a reperire nei versi dei maggiori trovatori provenzali corrispondenze con la poesia degli *ashugh*, in particolare con i *chagh* di Sayath-Nova. Certo l'analisi tipologica, pur essendo molto affascinante, non è esente da arbitrarietà, e non sembrerebbe particolarmente adatta ad analizzare il testo letterario né nella sua sostanza linguistica né in una prospettiva storica. È però utilissima allorché riconosce nei sistemi culturali dei movimenti dirimenti atti a definire e a sostenere differenze di sistema, generalmente sociali e ideologiche, ma non solo. A partire da un'analisi di stampo sociologico come quella di Erich Köhler⁷ avremmo la possibilità di affrontare sistematicamente alcuni parallelismi (somiglianze, ma anche differenze) tra la poesia dei trovatori provenzali e dei *Minnesänger* e i *chagh* di Sayath-Nova: ad esempio la sostituzione della figura della donna a quella del signore. La donna è più volte invocata da Sayath-Nova come «sovrano e signore», così come è *midons, mihi dominus* definizione di genere maschile, per i trovatori provenzali; estremamente rischioso è invece cercare raffronti a livello figurale⁸.

I raffronti tipologici vanno condotti su aspetti meno definiti, più generali. Abbiamo insistito sugli aspetti precipuamente linguistici del medioevo latino, sembra opportuno segnalare che essi sono presenti (e addirittura enfatizzati) nel medioevo armeno. Lotman e Uspenskij, rappresentanti di primo piano dello sviluppo più fruttuoso degli studi tipologici nella semiotica sovietica degli anni '70, hanno tracciato un discrimine fondamentale tra le culture del testo o del libro e quelle del sistema (cioè della lingua): civiltà del libro (sacro) sono la cultura ebraica e quella islamica, civiltà della lingua sembra essere quella latina, ma anche quella armena, focalizzata sulla *traduzione* delle

⁶ C. DOWSETT, *Sayat'-Nova. An 18th-century troubadour. A biographical and literary study*, In aedibus Peeters. Lovanii, 1997.

⁷ E. KÖHLER, *Sociologia della fin'amor: saggi trobadorici*, traduzione e introduzione di M. Mancini, Liviana, Padova, 1976.

⁸ Ad es. l'identificazione del poeta con l'usignolo come uccello dell'alba è di matrice coranica, in occidente l'uccello dell'alba è l'allodola. Per questi e per altri aspetti che segnano coincidenze e differenze sostanziali tra la poesia trobadorica occidentale e i testi di Sayath-Nova rinvio alla mia introduzione a SAYAT-NOVA, *Canzoniere armeno*, edizione bilingue a cura di P. MILDONIAN, Ariele, Milano, 2015.

Sacre Scritture, e dunque su un libro sacro, che non solo non si sottrae alla trasformazione, ma anzi sviluppa subito trasformazioni profonde delle strutture linguistiche grazie ad un'assunzione di sistema⁹. A partire dall'esperienza dei Santi Traduttori, e soprattutto con la successiva lunghissima pratica dello *Yunaban Dprots*, l'esercizio della traduzione trasforma una lingua di termini primari in una lingua precipuamente compositiva sviluppando in pari tempo una ricchissima sinonimica di calchi e di prestiti. Lotman enfatizza il fatto che gli Armeni hanno reso santi i loro traduttori; si potrebbe ribattere che anche i popoli slavi venerano i santi Cirillo e Metodio, quanto ai parlanti latino hanno un solo santo traduttore, ma è un gigante della lingua oltre che della fede: san Girolamo che dà alla Chiesa la *Vulgata*, è con sant'Agostino uno dei fondatori del *sermo humilis*, ovvero della definizione e vocazione soprattutto linguistica del medioevo latino. Ambedue apportano una rivoluzione irrinunciabile che dà al latino una dimensione universale e permette di stabilire, anche grazie alla traduzione orale accanto a quella scritta, un filo che unisce le traduzioni latine dei padri della Chiesa alle traduzioni (e alla riflessione sulla traduzione) degli umanisti, il pensiero traduttologico di san Girolamo al *De interpretatione recta* di Leonardo Bruni, un testo che acquisterà rapidamente una dimensione europea. Il latino di Girolamo e Agostino, di Cassiodoro e di Boezio, sarà fino alle soglie del XX secolo in Europa la lingua universale della traduzione e della trasmissione della scienza (ai primi del Novecento i testi di matematica di Peano sono ancora divulgati in latino) e continua ad essere la lingua non solo scritta ma anche parlata della Chiesa cattolica romana.

Il *Midjnadar* armeno, che non è facile da definire, proprio per la sua estrema mobilità, varietà e la sua ricchezza culturale, è percorso a sua volta da grandi movimenti linguistici. Quando parliamo della letteratura e della cultura medievale armena i tempi si dilatano considerevolmente e possono abbracciare tredici / quattordici secoli. E per quanto concerne la lingua è ovvio che il *midjin hayerēn* della Cilicia descritto da Karst¹⁰ all'inizio del secolo scorso è stato il frutto di ripetute interazioni e ibridazioni e s'è accompagnato a una mappa geografica assai complessa di varianti dialettali. La lingua è sempre molto importante per gli Armeni, fa parte comunque della loro eredità, del loro *hayrenikh* nel significato medievale di questa parola che non aveva ancora nulla a che fare col concetto moderno di identità nazionale e di patria (*Vaterland*), ma indicava l'eredità feudale di terra e bestiame garantita dalla famiglia al primogenito. Quanto abbia giocato nell'allargamento semantico di *hayrenikh* da terra di famiglia a terra dei padri l'omofonia con *hayerēn* la lingua del *Hayastan* e degli *Hay*, non lo sappiamo.

Il *Midjnadar* si fonda su molteplici opposizioni linguistiche: l'opposizione *grabar* vs. *ashcharhabar* non è assolutamente la semplice opposizione tra una lingua scritta e una orale: perché *ashcharhabar* è chiaramente la lingua degli *ashcharhagan* (gr. *kosmikós -ón*) e dunque sarebbe più propriamente in opposizione con *dprakan* (gr. *klerikós -ón*) che a sua volta non qualifica solo la lingua scritta, ma la lingua dei *dpir* dei chierici, dei dotti e dei religiosi. E *dpruthiwn* fino a tutto il XIX secolo è la letteratura classica. A fine Ottocento un'autorevole *Storia della letteratura antica*, quella di G. Zarbanean, s'intitola *Hin Dpruthean Patmuthiwn*¹¹. La letteratura sembrerebbe ancora un campo di esclusiva competenza del clero colto. Ma così non è, perché l'*askharhabar*, la lingua viva, la lingua demotica, è a sua volta lingua scritta, sviluppa una sua letteratura ed è aperta a

⁹ JU.M. LOTMAN - B.A. USPENSKIJ, *Sul meccanismo semiotico della cultura*, in IIDEM, *Tipologia della cultura*, Bompiani, Milano, 1975, pp. 39-68.

¹⁰ J. KARST, *Historische Grammatik des Kilikisch-Armenischen*, Karl J. Trübner, Strassburg, 1901.

¹¹ G. ZARBANEAN, *Hin Dpruthean Patmuthiwn (IV - XIII dar)*, Tipografia Mechitarista di San Lazzaro, Venezia, 1897.

diverse tradizioni; è una *koiné* che amalgama apporti d'Oriente e d'Occidente. E anche i *dpir*, i membri del clero, ne fanno uso allorquando affrontano i generi letterari profani.

Sacrae Scripturae sermo humilis

Potremmo dire che, come in Europa, anche in Armenia tra il XII e il XIV secolo si sviluppano vari generi in «volgare» e l'autorità della tradizione biblica esce dalla rigida compagine dei testi religiosi per permeare col suo lessico e le sue immagini i generi profani. A tracciarne i confini concorrono diverse esperienze legate in Oriente come in Occidente all'adattamento delle regole oratorie alla pratica predicatoria, ma anche alla diffusione e ibridazione della figuralità biblica che in Armenia non può sottrarsi al confronto con la figuralità di altre esperienze religiose precedenti (zoroastriane) e parallele (islamiche).

Per gli studiosi della mia generazione e di quella immediatamente successiva credo sia evidente che mi sto pericolosamente avvicinando a un terreno che pertiene in tutto e per tutto alla filologia romanza, ad un percorso interpretativo aperto da uno dei massimi rappresentanti di questo dominio di studi, Erich Auerbach, che in due saggi raccolti in seguito nei suoi *Nuovi studi su Dante*, cercò da una parte di seguire le varie destinazioni del *sermo humilis* cristiano, che autorevolmente rinnegava la divisione degli stili postulata dagli scrittori classici, dall'altro cercò d'applicare il principio dell'intelligenza figurale, usata da Tertulliano e da Agostino per i testi sacri, ai testi profani e in particolare alla *Divina Commedia* servendosene come di una chiave interpretativa¹².

L'interpretazione figurale stabilisce fra due fatti o persone un nesso in cui uno di essi non significa solo se stesso, ma significa anche l'altro, mentre l'altro comprende o adempie il primo. I due poli della figura sono separati nel tempo, ma si trovano entrambi nel tempo, come fatti o figure reali; essi sono contenuti entrambi, [...] nella corrente che è la vita storica, [...]. L'interpretazione figurale [...] fa parte delle forme allegoriche nell'accezione più larga. Ma essa è nettamente distinta dalla maggior parte delle altre forme allegoriche a noi note in virtù della pari storicità tanto della cosa significativa quanto di quella significata¹³.

Si tratta di una chiave interpretativa radicata nella doppia tradizione (Antico e Nuovo Testamento) del Cristianesimo, in cui la religione e la storia di un popolo, il popolo ebraico, annunciano profeticamente un tempo a venire, che si definisce (e si attua) come tempo del vero compimento della storia dell'uomo e dell'ordine universale. In questo rispecchiamento doveroso, in Oriente come in Occidente, una lingua permeata della figuralità delle Sacre Scritture si mette alla prova della storia con o senza intenti allegorici. Nella letteratura italiana non c'è nessun dubbio che il *Cantico di Frate Sole* sia uno dei primi esempi di letteratura volgare e che usi un linguaggio che permette in ogni sua parola molteplici riferimenti alle Sacre Scritture, e tuttavia non si presenta con un intento allegorico: se non forse, eccezionalmente, per la figura di frate Sole che è divenuto, giustamente, l'eroe eponimo di questa stupenda invocazione:

Altissimo, onnipotente, bon Signore, / tue so le laude, la gloria e l'onore e onne benedizione. / A Te solo, Altissimo, se confano / E nullo omo è digno Te mentovare. // Laudato sie, mi Signore, cun tutte le tue creature // spezialmente messer lo frate Sole, / Lo

¹² E. AUERBACH, *Sacrae Scripturae sermo humilis*, e *Figura* in *Nuovi studi su Dante*. Seconda parte di *Studi su Dante*, Milano, Feltrinelli, 1993 (10° edizione), pp. 167-173 e pp. 176-224

¹³ Ivi p. 209.

qual è iorno, e allumini noi per lui. // Ed ello è bello e radiante cun grande splendore: / de Te, Altissimo, porta significazione. // Laudato si, mi Signore, per sora Luna e le Stelle: / in cielo l'hai formate clarite e preziose e belle¹⁴.

Messer lo frate Sole

Nella grande sinfonia del creato che Francesco d'Assisi dedicò al suo Signore, Messer lo frate Sole è tra tutti il primo invitato alla festa di lode e di benedizione che le creature stanno per innalzare al loro Creatore: tutte le creature escluso l'uomo, che è l'unico ad aver perduto l'innocenza della sua prima manifestazione. In queste prime lasse come nel resto del *Cantico* san Francesco riproduce fedelmente il linguaggio della Bibbia: anzi ogni lassa richiama uno o più versi dei *Salmi* in cui spesso gli elementi del creato sono invitati ad alzare le loro lodi al Creatore; oppure sono i versi d'elogio di Daniele o di Tobia, o ancora dei Vangeli e delle Epistole paoline; evidentissima è anche la presenza dell'*Hexaemeron* di sant'Ambrogio il cui IV libro rispecchia da vicino le medesime invocazioni. Ma opera originale di san Francesco è aver costruito quest'arco creaturale ove alla fine anche l'uomo potrà avere il suo posto grazie a quelle qualità che gli permettono di riscattarsi – la capacità d'amore, di sofferenza e di perdono, e la facoltà di pensare e di prevedere la propria morte, e però di immaginare anche una luce che va al di là della luce naturale e di immaginarsi, al di là della morte, in quella luce.

Primo tra tutte le creature sue sorelle, unico a meritare il titolo di Messere, *monseigneur*, frate Sole non è introdotto da quel *per* che come il francese *par* e lo spagnolo *por* non indica una causa ma un agente¹⁵; in certo senso solo lui, il sole, si pone *motu proprio* a capo del corteo delle altre creature, e insieme fuori dal cerchio lodante e benedicente, dal coro-danza che esse formano con gesto spontaneo, mosse solo dall'amore per il loro Creatore: compito di *Messer lo frate Sole* è quello di illuminarci con la luce fisica del giorno, ma anche e soprattutto di annunciare, di *significare*, di portare *significatione* dell'avvento della vera luce. Con la sua forza e la sua bellezza egli è signore del mondo fenomenale che senza di lui non sarebbe solo freddo e buio, ma morto; la sua manifestazione può perciò essere rapportata alla manifestazione del divino, e in particolare alla incarnazione del Cristo che ha risuscitato l'umanità dalla morte: nel mondo della natura creata, il sorgere del sole può farsi *allegoria* dell'avvento del Figlio di Dio nel mondo umano, nel mondo della storia. Ma nel *Cantico* di Frate Sole non si dà seguito a questa interpretazione allegorica.

L'esperienza fenomenale può aprire ad una doppia conoscenza: una conoscenza mistica se rinunciamo a analizzare il segno, lo accogliamo come un plesso simbolico unico non scomponibile e irraggiungibile per la ragione umana, e di conseguenza inesprimibile per il linguaggio umano; ma vi è anche una conoscenza che s'affida al discorso umano, se vogliamo muovere verso una esperienza teologica che s'accompagna ad un preciso dettato conoscitivo e morale. Nel primo caso è richiesta un'adesione e un abbandono che possiamo cogliere già nel processo d'identificazione del neoplatonismo: «Mai un occhio vedrà il sole senza essere divenuto simile al sole, né un'anima vedrà il Bello senza essere Bella. Dapprima perciò divenga simile a Dio e bello chi vuole contemplare Dio e il Bello» (PLOTINO, *Enneadi* I, 6, 9).

E nel suo *Inno a Elio* Proclo così invocava il sole:

¹⁴ V. BRANCA, *Il Cantico di Frate Sole*. Studio delle fonti e testo critico. Prefazione di G. Barberi Squarotti e C. Ossola, Leo S. Olschki, Firenze, 1994 (ristampa).

¹⁵ I versetti corrispondenti sono quasi sempre esortazioni in forma attiva sul modello *laudate Eum caeli et terra*, oppure *laudate dominum spiritus procellarum...* (cfr. ivi pp. 96 ss.) che il *Cantico*, che è preghiera-invocazione direttamente rivolta all'Altissimo, volge d'obbligo al passivo («Laudato si, mi Signore, *per* (= da)»).

Ascolta, o re del fuoco intellettuale, Titano dalle briglie d'oro, / ascolta dispensatore di luce, signore che possiedi la chiave / della fonte della vita, e che sui mondi materiali / dall'alto versi un copioso fiume di armonia. /Ascolta: giacché tu, che hai sede nel mezzo al di sopra dell'etere, / e tieni il cuore dell'universo, circolo luminosissimo, / tutto riempisti della tua provvidenza, eccitatrice della mente. [...] Ma tu ottimo tra gli dei, coronato di fuoco, nume beato, / immagine del dio creatore di tutte le cose, tu che le anime elevi, / ascolta e purificami da ogni peccato per sempre:/ e la preghiera di molte lagrime accogli, e liberami / dal peccato che dà dolore, e tienimi lontano dalle espiazioni/ placando l'occhio vigile di Dike che tutto vede.¹⁶

Diversamente dall'interpretazione neoplatonica che investe il sole di una natura divina seppure riflessa e derivata rispetto all'Uno, nella mistica armena il sole è quell'astro maggiore (rispetto alla luna e alle stelle) che come in Francesco porta significazione dell'Altissimo, ne è l'allegoria. E come allegoria può aprirsi alla descrizione e al racconto figurale, può divenire *fabula* (arm. *arak*) del divino nella storia.

Ciò è perfettamente acclarato nel Canto VI di Kostandin di Erznka, e fin dal titolo che non dà adito a dubbi: *Detti del sole della giustizia che è il Cristo, Figlio unigenito nato dal Padre, che s'esprimono secondo allegoria.*¹⁷

L'allegoria è quel procedimento che risolve il nodo unitario del simbolico, ne scioglie il mistero e lo esplicita nel racconto figurale, un racconto che si situa nel tempo umano della storia. Lo splendido componimento di Kostandin di Erznka si svolge in quadri e tempi successivi. Nelle prime quattro strofe sono i tempi ciclici che segnano il ritorno della luce ad ogni risveglio, che salutano i tepori primaverili dopo il gelo dell'inverno, e si rallegrano del risveglio della terra, del verdeggiare delle praterie lungo i costoni delle montagne e dei mille colori di cui si rivestono i fiori, tra cui primeggia la rosa rossa; al corteo del sole intervengono stupiti i fiumi, le sorgenti e i corsi d'acqua che dopo il disgelo s'incurvano e tornano a vivere «nella grande luce del sole» (*yaregakan i medz lusoyñ*). Nelle quattro prime quartine per sei volte questa clausola segna le epifanie della natura, la straordinaria bellezza dei suoi elementi, il miracolo che lo splendore e il calore del grande astro compiono ogni volta, sulla terra e nel cuore degli uomini, al servizio fraterno dell'umanità.

Ma a questo punto la «presentazione» dell'arco creaturale e naturale s'arresta perché il discorso allegorico reclama la sua *esposizione*, deve abbandonare il tempo ciclico delle manifestazioni della natura per entrare in una dimensione che appartiene alla vicenda dell'uomo, dimensione esaltata per il cristiano dall'avvento di un Dio che si è fatto uomo e che per amore dell'uomo è entrato a fare parte della sua stessa *storia*: perciò il poeta s'interrompe per interrogare i suoi interlocutori, che forse si sono persi nel fascino delle immagini e hanno rinunciato a porre (a porsi e a porgli) delle domande. Sono le parole del maestro che apostrofa i suoi discepoli:

Perché non vi stupite, non interrogate le mie parole / a proposito di questo sole e della sua luce piena e splendente? / Questa luce è sorta per noi nuova, splendente come e più

¹⁶ PROCLO, *Inni*, a cura di D. GIORDANO, Fussi Editore, Sansoni, Firenze, 1957, pp. 20-29, 57-61.

¹⁷ T.M. VAN LINT, *Kostandin of Erznka, an Armenian Religious Poet of the XIIIth-XIVth century. Armenian Text with Translation and Commentary*, Leiden 1996 (Tesi dottorale), pp. 166-171, testo n. 6. Qui e in seguito riporto la mia traduzione già pubblicata in *Canto d'Armenia. Yerg Hayastani*, a cura di L.B. ZEKIYAN, «In Forma di Parole» anno XVIII (1998), numero 1, pp. 79-85, e condotta sul testo dell'edizione critica di Levon Mkrtichyan, Erevan 1981, che coincide col testo edito da van Lint.

del sole. / E quante c'erano fonti di luce si dissero serve di quella grande luce. // Sin dalle origini della luce sorse come raggio di piena luce. / Luce nata da luce, nella grande luce del sole. / Questa luce proviene da quella luce, che è signore d'ogni luce, / è chiamato re e tutta la luce procede dalla sua luce.

Nella seconda parte del poema Kostandin esplicita il significato storico oltre che teologico del Cristo, Sole di giustizia, e con ciò risponde a un'esigenza palesemente diversa da quella del *Cantico* francescano che s'affida totalmente alla lode creaturale, lode che, per riprendere le parole di Vittore Branca, sale direttamente «dal mondo, creatura di Dio, a Dio, Creatore del mondo», ma che perciò si attua «nel mondo e per il mondo e attraverso il mondo», come avrebbe teorizzato in seguito san Bonaventura. Branca chiudeva il suo intervento del 12 novembre 1982 all'Accademia dei Lincei, riportando una bellissima pagina del *Sacrum Commercium Sancti Francisci cum Domina Paupertate*, forse il più antico dei testi della agiografia francescana. Dopo il banchetto nuziale purissimo e poverissimo, dopo il sonno sulla nuda terra con una pietra per guanciale, la sposa, Madonna Povertà, chiese che le fosse mostrato il chiostro. La condussero su di un colle e le mostrarono tutt'intorno la terra fin dove giungeva lo sguardo, dicendo: «questo, signora, è il nostro chiostro». E lo studioso concludeva: «Era il grande chiostro racchiuso fra l'amore e la bellezza di tutte le creature inanimate e animate, che lodavano il Padre comune: il chiostro e il cerchio creaturale, osannante liricamente e liturgicamente, presente nel *Cantico*».

Una soluzione così pura e lineare non è concessa a Kostandin nel chiostro della città di Erzñka¹⁸, crogiolo di pensieri religiosi e filosofici islamici e cristiani, di confraternite di artisti, poeti, maestri biblici e coranici, come non è concesso a nessuno dei poeti del lungo medioevo armeno. E non solo per le tante ragioni storico-politiche, ma per il linguaggio simbolicamente sovradeterminato di cui devono fare uso. Tutta la natura, tutta la terra e il cielo sono segni sovradeterminati, anzitutto perché provengono dalla Bibbia, ma non solo. Ogni fiore, ogni pianta, ogni albero, ogni animale, ogni uccello rimanda ad una sua immagine «paradisiaca» che si è nel frattempo espressa e dunque formata attraverso diverse esperienze poetiche e religiose, che vanno dai più antichi sostrati zoroastriani, la falda più profonda, quasi mitologica, alle esperienze arabopersiane, ma s'arricchisce anche attraverso i secoli grazie all'esperienza lirica sacra e profana dei poeti armeni.

Il caso limite e insieme il grado zero dal punto di vista figurale è la poesia di protesta di Frik, unico poeta non solo laico, ma che non teme di rasentare la blasfemia pur di portare a termine la sua audace denuncia contro le ingiustizie del mondo, quelle che toccano anzitutto il suo popolo, ma in generale tutti gli uomini. Nella sua *Querela e denuncia rivolta a Dio Onnipotente*¹⁹ le citazioni bibliche (soprattutto evangeliche) sono dirette ma sempre antifrastiche. Possiamo trovare le medesime espressioni del *Cantico* di Francesco a partire da quell'attacco straordinario che lega insieme tre qualificativi che nella Bibbia appaiono tantissime volte ma generalmente separati: *Altissimo, onnipotente, buono*. Frik ne fa uso in incipit e in clausola, dunque secondo una *dispositio* di massimo rilievo, generando delle antifrasi violentissime, a cominciare dai primi versi del suo *Gangad* (la sua denuncia/ la sua querela): *Dio giusto e veritiero / e misericordioso in tutto / vengo a*

¹⁸ Cfr. S.B. DADOYAN, *A Case Study for Redefining Armenian-Christian Cultural Identity in the Framework of Near Eastern Urbanism – 13th Century: The Nāširī Futuwwa Literature and the Brotherhood Poetry of Yovhannēs and Kostandin Erzñkac'i. Texts and Contexts*, in VAN GINKEL - VAN LINT - MURRE-VAN DEN BERG, *Redefining Christian Identity*, cit., pp. 237-264.

¹⁹ Ancora una volta qui e di seguito mi permetto di citare la mia traduzione condotta sull'edizione di A.T. Ghanalanyan, Erevan 1981, e apparsa in *Canto d'Armenia. Yerg Hayastani*, cit., pp. 87-103.

porgerli querela / se vuoi ascoltare il tuo servo, fino alla clausola intermedia in cui in una terribile sequenza sintetizza la vicenda del suo popolo:

Non siamo canne, o erbe selvatiche, / perché ci abbandoni esca alle fiamme / come fossimo campi di roveti, / o cespugli invasivi dei boschetti. // Ti sei adirato contro gli Armeni / come contro gli Ebrei d'Israele / e tutta l'ira che da Te procede / su noi ricade e s'affastella. // Ora se non siamo utili a nulla, / se mai abbiamo operato in bene / o se al tuo cuore riusciamo odiosi / o siamo torturati per tuo ordine, // Annientaci almeno, d'un colpo solo, / ché il tuo buon cuore ne abbia quiete, / se questo è fatto per tuo volere, / o Dio Onnipotente e buono.

La distanza abissale dall'invocazione all'«Altissimo Onnipotente e bon Signore», l'assenza di ogni Provvidenza, e peggio di ogni superiore Misericordia nelle vicende della storia umana, il diffuso predominio dell'Ingiustizia e dell'Iniquità, si esprimono attraverso un rovesciamento dei linguaggi biblici e dei valori figurati in essi contenuti. La storia d'Israele non è mai stata profezia della buona novella, non è premessa a un tempo della storia in cui s'invera una superiore Giustizia; il creato è stato annullato, cancellato dalla storia dell'umanità, e la conclusione è tanto terribile quanto disperata:

Ti domando perdono Dio del cielo / Signore Iddio terribile, grande, / il tuo giudizio è veritiero, / tu dai a ognuno secondo un disegno. // Della tua volontà il mondo è pieno, / Signore, ed è tale quale l'ho detto. // Ti sia sempre data benedizione, / Onnipotente Gesù Signore.

Per contro nella poesia di Kostandin di Erznka la natura (non la storia) è, come in Francesco, sempre testimone dell'amore di Dio; al punto che potrebbe anche essere contemplata semplicemente nella sua bellezza senza dover sottintendere un insegnamento spirituale. La parola del poeta diviene in questo caso l'eco di una gioia che va oltre i concetti e appartiene in tutto ai cinque sensi. Certo la nostra interpretazione resta *i marmin*, «*in corpore*», limitata cioè alla fisiologia dei sensi, non giunge alla soddisfazione intellettuale e morale della interpretazione *i hogi*, secondo l'anima e lo spirito; perciò il poeta fa ricorso nella seconda parte del suo poema all'*arak*, a quella interpretazione allegorica, che coinvolge oltre i cinque sensi anche la mente e l'anima e ci permette di comprendere *i termini della rivelazione di Dio agli esseri umani*²⁰. Del resto anche nella *Dottrina di S. Gregorio*, sorta di primo catechismo dei credenti neoconvertiti, il risveglio primaverile della natura era interpretato come la resurrezione del Cristo (che segna l'inizio del tempo della storia per il cristiano), mentre la morte della natura nell'autunno-inverno era allegoria dell'ultimo giudizio che di quella storia umana sarà la fine²¹.

Ora in Kostandin di Erznka vi è un elemento nuovo che avvicina a nostro avviso questo poema al *Cantico* francescano. Ed è la partecipazione della natura a questo evento eccezionale della storia dell'uomo, l'avvento del Sole della giustizia, cioè del Cristo. Va sottolineato – e lo fanno sia

²⁰ T.M. VAN LINT, *Kostandin of Erznka*, cit., p. 53. Del resto è fondamentale il legame tra Dio, la natura e l'uomo. Quest'ultimo anche nella filosofia di Yovhannēs di Erznka occupa una posizione intermedia, partecipando sia del mondo dei sensi sia di quello dell'intelletto (*zgalı ew imanali ashcharh*), cf. *ivi*, pp. 57 e s.

²¹ *Ivi*, p. 54 con riferimento a R.W. THOMSON, *The Teaching of Saint Gregory: An Early Armenian Catechism*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 1970.

Russell che van Lint – che l’espressione «sole della giustizia» appare più volte negli *sharakan*, negli innari della Chiesa armena.

Persino la volta del cielo si stupì di quel sole / poiché non aveva visto simile luce, né sole di quella luce. / Se ne rallegrò la terra, e gioì di quel grande annuncio, / che era sorta una luce che mai s’offusca e il sole di quella luce.

Lo stupore della natura creata, la sua gioia, dimostrano che comunque ogni nostra azione e interpretazione, anche quando voglia attenersi al solo ordine naturale, si colloca in una legge, in una giustizia, che non vede contraddizione tra natura e storia. L’importante è non essere «ciechi d’occhi e di mente»:

Ci sono alcuni senz’anima, ciechi d’occhi e di mente, / che non credono al sole e alla sua luce. / Passano la vita nelle tenebre, s’angustiano in visioni di sonno. / Non partecipano della luce nella grande luce del sole.²²

James Russell, seguito in ciò da Theo van Lint²³, suppone che questi versi fossero scritti contro gli *arewordikh* «i figli del sole», ovvero quegli armeni che non avevano accettato di convertirsi al cristianesimo e si erano mantenuti, più o meno occultamente, fedeli agli antichi culti zoroastriani²⁴. È chiara la posizione del poeta: quelli che non accettano la luce increata e adorano invece il sole creato vivono nella tenebra spirituale e non avranno la vita eterna perché non sono illuminati dal Cristo, sole della giustizia: per loro dunque il sole splende invano. Da costoro il poeta vuole separarsi con un gesto definitivo per poter essere illuminato dalla luce increata del Cristo.

L’amore mistico

Il motivo della luce e della illuminazione è centrale in tutta la poesia religiosa, con particolare enfasi nella poesia mistica, dove non vi è solo interpretazione allegorica ma partecipazione in vivo, *i hogi u i marmin*, al mistero in cielo e al miracolo sulla terra, e dove l’esperienza dell’estasi, il rapimento dei cinque sensi nella visione della luce celeste, può essere espressa con grande ricchezza d’immagini, come nel canto *A Cristo, al vero amato* di Afakhel di Siwnikh²⁵:

Ecco a te anelo, o mio agognato, / volto splendente meraviglioso. / Il mio cuore s’accende d’amore / perduto nella tua stupenda visione. // Emanava da te un profumo soave / come d’incenso da un turibolo, / ed affascina il nostro olfatto / come cinnamomo e aloe. // Volto bello, che fiorisci di luce / e nella purezza ti fai luce, / il mio cuore percosso d’amore, / nel tuo

²² Ոմանք են անհոգի, աչերով կուր ու անյիմայ, / Որ չեն ի հաւատալ արեգական ու իր լուսոյն / Խաւար կենօր կենան ու գմբաղին յերազ քրնոյ, / Չունին մասրն լուսոյ յարեգականն ի մեծ լուսոյն:

²³ T.M. VAN LINT, *Kostandin of Erzuka*, cit., p. 168.

²⁴ J.R. RUSSELL, *Zoroastrianism in Armenia*, Harvard Iranian Studies, vol. V, Cambridge, Mass. Harvard University, 1987. L’autore dedica gli ultimi due capitoli, «The Fire-Cult» (pp. 481-514) e «Children of the Sun» (515-548), alla presenza dei culti zoroastriani, spesso assunti in riti popolari legati a feste cristiane: ad es. la Presentazione al Tempio (Luca 2, 22-39) che nel calendario cattolico cade il 2 febbraio ed è la festa delle candele accese (Candelora), nel calendario armeno cade tra la notte del 13 e il 14 febbraio ed è ancora un rito di *andastan* «di purificazione dei campi» che prevede l’accensione di fuochi (pp. 499-503).

²⁵ Ancora una volta rinvio alla mia traduzione in *Canto d’Armenia. Yerg Hayastani*, cit., pp.105-117, condotta sul testo armeno dell’edizione di M. Poturean (Venezia 1914).

amore si fissa estasiato. // Fiorendo sulle vette dei monti / che esalano profumi d'incenso, / irradi luce di gloria, / visione di nevi, candore. / Balsamo sparso è il tuo nome, / o amato pari alla luce, / come cera che al fuoco si fonde, / di fronte a te io ansimo.

Poeta estremamente colto, finissimo *rhéteur*, Arahel di Siwnikh traduce le citazioni bibliche in metafore destinate a vita propria, per espansione o per concentrazione: la penultima quartina citata muove da un passaggio ripreso anche nel *Cantico* di san Francesco che recita: *Tutti benedite il signore, pioggia e rugiada, freddo e calore, rugiade e brine, ghiacci e nevi, folgori e nubi* (Daniele, III, 64 ss.); evidente il procedimento di metamorfosi, la metafora filata che vede il volto del Cristo *fiorire* sulle cime dei monti profumati e *inondarli della luce* della sua gloria irradiandola sul candore delle vette innevate. Impossibile in questa esperienza distinguere il fenomeno naturale dalla sua interpretazione teologica, per la folgorante immediatezza con cui l'uno e l'altro si presentano in un nucleo unitario²⁶.

D'altra parte per questa sua estrema concettosità Arahel di Siwnikh non ha sempre trovato l'approvazione dei suoi lettori che lo hanno sottoposto al confronto ingrato (ma soprattutto ingiustificato) con Grigor Narekatsi. Arahel di Siwnikh appartiene ad un'epoca in cui il linguaggio della poesia mistica deve inevitabilmente rapportarsi al resto della poesia in *ashcharhabar*, poesia generalmente profana, ivi compresa la poesia d'amore dei *gusan* e degli *ashugh*, che la chiesa aveva a lungo osteggiato. Il patriarca Nersēs Shnorhali li aveva condannati nel suo *Thughth ëndhanrakan* (Venezia, 1830, p.62) e in uno dei suoi indovinelli in *ashcharhabar* (conservato nel ms. 6945 p.133 del Matenadaran) arrivava addirittura a qualificarli come malfattori, assassini e prostitute. Ma centocinquant'anni dopo questi interventi a quella poesia si erano già accostati anche molti prelati e lo straordinario bagaglio figurale che la contraddistingueva apparteneva ormai alla lingua letteraria moderna che s'affermava coi suoi generi ben distinti dai generi della letteratura in *grabar*.

... e l'amore profano

La poesia in *ashcharhabar* si era sviluppata su una *koiné* complessa, in seno alla quale il giardino paradisiaco in cui Arahel di Siwnikh situa il suo incontro mistico col Cristo era anche il paradiso *Partez / Bardez* della tradizione araba e persiana, ma già trasformato da differenti apporti islamici, zoroastriani, giudeo-cristiani, gnostici. L'apporto delle letterature islamiche era del resto riconosciuto dagli stessi autori armeni, da Kostandin di Erznka, ma ancor prima da Grigor Magistros.

Basterebbe un solo esempio, quello delle poesie di Yovhannēs di Thlkurun²⁷, per illustrare le contraddizioni in cui versarono gli uomini di Chiesa che vollero cimentarsi nella poesia d'amore (e non solo nella poesia, ovviamente):

Vi ho vista assisa con amore / come il sole nelle sue aurore / e tutto il giardino che porto dentro, / rosa e giglio, fiorisce in splendore. // Avete occhi che sono mari / e sopracciglia come nubi oscure, / mento che filtra luce, labbra perfette, / denti che sono fili di perle. // Se il

²⁶ Դու ի վերայ ծաղիկեալ լերանց / Անուշահոտ խնկաբերաց: / Ճառագայթես լուսով փառաց, / Ձիւնաստեփի սայիտակացած:

²⁷ *Yovhannēs T'lkuranc'i and the Mediaeval Armenian Lyric Tradition*, by J.R. RUSSELL, Scholars Press, Atlanta, Georgia, 1987.

*prete dovesse vedervi, / scorderebbe studio e scritture / tutto il suo essere ne tremerebbe, / l'estate in inverno si muterebbe. // Ed io quanto posso resistere / a voi che abbattete montagne, / con l'amore rovinare alte rocche / e fate rotolare massi e pietre? // Yovhannes di Thulkurun il folle, / fa il vostro elogio, o scrigno d'oro. / Ho paura che la fiamma mi bruci l'anima, / e senza tregua i vermi insonni mi divorino.*²⁸

I versi d'amore di Yovhannēs Thulkurantzi contengono già tutte le figure della lirica coeva e di quella posteriore fino a Sayath-Nova, che nel XVIII secolo segnerà il punto più alto della esperienza della poesia degli *ashugh*. Nel contesto di una modernità che sta smantellando dall'interno le ultime rovine del medioevo, Sayath-Nova sa affidare alla lirica amorosa un messaggio socio-politico che cancella ogni residuo feudale; nell'intessere l'elogio dell'amata riesce ad assumere nella sua lingua variegata gli attributi più astratti e complessi del *grabar* (*annman* «incomparabile», *anpatmeli* «inenarrabile») accanto al lessico mistico del sufismo; la sua lingua fatta per un terzo di stranierismi mira solo a potenziare l'espressione della sua esperienza amorosa.

La lode del sole (*arev* e *shams* i due termini, quello armeno e quello persiano, sembrano interscambiabili) è in Sayath-Nova l'elogio dello splendore del volto della donna: *eres* e *surath*, perché vi è un volto che ci trasmette la bellezza umana che ci innamora, e un volto (che è poi quello stesso volto) che rimanda a una perfezione che ci sfugge, che appartiene a un ordine e a una forma irraggiungibile e sublime, così come il sufismo distingue tra una forma fenomenale esteriore (*şûraṭ-e mithâli*) e una forma interiore e segreta (*şûraṭ-i-bâṭin*)²⁹.

L'incomparabile e l'indescrivibile a cui mira Sayath-Nova può esprimersi solo *e-contrario*, per negazione, come nel *chagh* 13:

Ma a chiamarti satin sono stoffe lise, / se ti chiamo cipresso, poi si recide, / gazzella si può dire di molte belle, / di te che dire? Smeraldo la mia bella. // Se viola ti chiamo diranno «è del monte». / Se gemma, diranno «è solo una pietra», / se luna diranno «è lì tutto l'anno». / Solare splendore la mia bella (Արեգակի նըման փա՛րա իս, գո՛գալ)³⁰.

E nel *chagh* 16:

*La tua ombra avvolge il mondo, la tua luce contrasta il sole. / Profumo di cardamomo, garofano e cannella, di rosa, di origano, di viola, / tu sei per me il fiore rosso dei prati, il giglio delle valli*³¹.

A che pro ricordare che non stiamo parlando di fiori veri, ma di fiori più volte citati dalla Bibbia, se non per ribadire che vi sono esperienze che, pur appartenendo alla storia di ciascuno, non sono descrivibili, non sono predicabili, nemmeno ricorrendo alla lingua di ciò che è assolutamente indescrivibile e resta necessariamente impredicato, il sacro?

²⁸ Ես ձեզ տեսայ սիրով նստած, / Արեւնման արեգակունք / Չինչ պաղշայ մի՛ որ կայ ի ներս / Վարդ ու շուշան, պայծառ ծաղկունք: // Աչեր ունիք զէս ըզձովեր, / Ուներ ունիք քան գթուխ ամպեր. / Շողայր կլսփն ու լար շրթունք / Ու մարգարտէշար ատամունք: // Թէ վարդապետն զձեզ տեսնու, / Սոռնայ զուսումն ու շատ գրունք. / Ամէն անձամբն ի դող ելնու, / Անցրնէ զամառն ձմերունք: // Ձեզ ի՞նչ դատար ես դիմանամ, / Երբ դուք ի հալ հանէք զերունք, / Սիրով քակէք բարձր բերդեր, / Ի գիլ հանէք վէմք ու քարունք: // Խել Յովհաննէս Թուրկուրանցի, / Չձեզ կու գովէ, ոսկի տփունք. / Վախեն՛ թէ հուրն այրէ զհոգիս, / Անշէշ ուտեն անքուն որդունք: (RUSSELL, *Yovhannēs T'lkuranc 'i*, cit., testo n. 9). La traduzione è nostra.

²⁹ E. DE VITRAY MEYEROVITCH, *Mystique et poésie en Islam, Djalâl-ud-Dîn Rûmî et l'Ordre des Derviches tourneurs*, Desclée de Brouwer, Paris, 1972, pp. 265 e 285.

³⁰ Sayat-Nova, *Canzoniere armeno*, cit., pp. 44-45.

³¹ Ivi, pp. 50-51.

SULL'ORIGINE E LA FINE DI GRIGOR MAGISTROS PAHLAWUNI**Federico Alpi**

Abstract: *Although more attention is now devoted to Grigor Magistros than in the past, many aspects of his character remain obscure. In this contribution I will attempt to investigate two particular issues, related to the two ends of Grigor Magistros's life: his birth – or rather his ancestry – and his last days. The research draws largely from Magistros's letters, which I studied for my Ph.D. thesis.*

Parole chiave: *Grigor Magistros, Pahlawuni, Bagratidi, biografia, genealogia.*

Il nome di Grigor Magistros Pahlawuni (ca. 990-1058) è noto agli armenisti, se non altro per la sua importante attività politica e culturale nell'Armenia dell'XI secolo. Di recente, un certo numero di studi¹ ha contribuito a diffonderne ancor più la fama, ma numerosi aspetti della sua vita e della sua attività necessitano tuttora di studi approfonditi: nel presente contributo si tenterà di analizzare alcuni di questi elementi ancora «offuscati sotto un moggio oscuro» (ovvero ընդ գրուանաւ խաւարային նսեմացեալ, come direbbe lo stesso Pahlawuni)², ovvero la questione dei suoi antenati e alcuni elementi relativi alla sua scomparsa, attingendo all'epistolario lasciatoci da Grigor³.

Le origini dei Pahlawuni

«Poiché sempre desideravi che ti fosse concesso un tale dono da Dio: che tu potessi accogliere nel tuo abbraccio, secondo la tua abitudine, qualcuno di coloro che amavi, andando incontro ad essi, e [anche] il fratello Vasak; e [desideravi] di essere collocato nel suo grembo, nel grande Grigor, in tuo nonno Abughamr, e in Artak Kamsarean»⁴.

Queste parole di Grigor Magistros, scritte nella lettera XVIII indirizzata all'arcivescovo del Siwnikh, Yovhannēs, ma rivolte allo zio di Grigor, Vahram (di cui l'epistola è un elogio funebre), sono probabilmente l'unico elemento certo che abbiamo per ricostruire l'ascendenza dei Pahlawuni, e come si può notare non risalgono più indietro di tre generazioni.

1 Segnaliamo soltanto i più recenti: T.M. VAN LINT, *Grigor Magistros*, in D. THOMAS – A. MALLETT – B. ROGGEMA, *Christian-Muslim Relations. A Bibliographical History. Volume 2 (900-1050)*, Brill, Leiden 2010; T.M. VAN LINT, *Grigor Magistros Pahlawuni: Die armenische Kultur aus der Sicht eines gelehrten Laien des 11. Jahrhunderts*, in *Ostkirchliche Studien* 61 (2012), pp. 66-83; T.M. VAN LINT, *Among Others: Greek in Context in the Letters of Grigor Magistros Pahlawuni (Eleventh Century)*, in F. GAZZANO – L. PAGANI – G. TRAINA, *Greek Texts and Armenian Traditions, An Interdisciplinary Approach*, De Gruyter, Berlin, Boston 2016; G. MURADYAN, *Grigor Magistrosi matenagruthyunë*, in *Banber Matenadarani* 20 (2014), pp. 5-44.

2 GRIGOR PAHLAWUNI MAGISTROS, *Grigori Magistrosi Thughthkh ew Tchaphaberakankh*, in G. MURADYAN (a cura di), *Matenagirkh Hayots JA dar*, Erewani petakan hamalsaran, Erevan 2012, IV, 30. D'ora in poi solamente GM, seguito, ove necessario, dal numero romano della lettera e dalla cifra araba per indicare la frase citata.

3 L'edizione qui adottata è la summenzionata, GM.

4 GM, XVIII, 37.

Ancora oggi, i lavori più approfonditi sull'origine dei Pahlawuni, oltre all'opera pionieristica di Alishan⁵, sono quelli di Kostaneants⁶ e Akinean⁷. Tutti e tre sono in armeno, e degli ultimi due il primo funge da introduzione alla prima edizione del testo delle *Lettere* di Grigor Magistros, mentre il secondo è un'appendice alla monografia di Akinean su Nersēs Lambronatsi (discendente dei Pahlawuni, vissuto nel XII secolo). Lo studio di Kostaneants, seppure più breve, sembra avere avuto maggiore circolazione rispetto al dettagliato racconto di Akinean. È inevitabile che nel riassumere la storia dei Pahlawuni si affrontino molte tematiche già trattate nei summenzionati lavori, ma tale ripetizione è necessaria. In primo luogo, il fine di Kostaneants è – come si è detto – introduttivo, e quindi il suo contributo non aspira a essere esaustivo; Akinean, d'altro canto, compose il suo lavoro tenendo a mente la figura di Nersēs Lambronatsi, mentre il nostro studio pone l'accento su Grigor Magistros. In secondo luogo, Akinean fornisce un resoconto ricco di particolari a volte difficili da verificare o comunque non immediatamente rilevanti per comprendere la posizione dei Pahlawuni nel X-XI secolo. Al contrario, in questa sede si cercherà di concentrare l'attenzione sui dati che possiamo ricavare dalle fonti, dando conto per quanto possibile di ogni dettaglio.

Il nome «Kamsarean» attribuito da Grigor ad Artak evoca quello della celebre famiglia Kamsarakan, conosciuta in Armenia fin dal IV secolo d.C. e discendente dalla stirpe partica dei Karēn-Pahlaw, legata all'antica dinastia arsacide⁸. I Kamsarakan, spesso alleati dei Mamikonean, rimasero una famiglia importante fino all'VIII secolo, quando la disastrosa rivolta del 775 contro il califfato abbaside segnò il loro tracollo, insieme a quello di numerose altre famiglie. L'ultimo Kamsarakan di cui si conosce il nome, Nersēs, morì nel 785 a causa del soffocante caldo estivo⁹, e i suoi eredi vendettero i possedimenti di famiglia nelle regioni di Shirak e Arsharunikh ai Bagratidi, mettendosi sotto la loro protezione¹⁰. Da quel momento, non si ritrova nelle fonti alcuna notizia dei Kamsarakan, fino all'Artak menzionato da Grigor Magistros.

Sulla base di quanto verrà esposto a breve, è legittimo pensare che questo Artak sia nato intorno all'890: ciò significa che fra Artak Kamsarean/Kamsarakan e l'ultimo Kamsarakan citato nelle fonti, Nersēs, intercorre circa un secolo. Si tratta di un vuoto non incolmabile, ma comunque considerevole. Toumanoff¹¹ ha tentato di tracciare la discendenza di Artak dai Kamsarakan, ma le sue ricostruzioni sulla cronologia dei Kamsarakan, così come quelle alternative avanzate da Settipani¹², non sono scevre di criticità che suggeriscono una riesamina accurata delle fonti utilizzate dai due studiosi¹³. È quindi più prudente concentrarsi proprio su Artak per cercare di

5 GH. ALISHAN, *Shnorhali ew parayay iwr*, S. Ghazar, Venetik 1873.

6 K. KOSTANEANTS, *Grigori Magistrosi thghtherë*, Tparan Gēorg Sanoyeantsi, Alekhsandrapōl 1910.

7 N. AKINEAN, *Nersēs Lambronatsi, arkhepiskopos Tarsoni*, Mechitharisten Buchdr., Vienna 1956, pp. 329–457.

8 N. GARSOĪAN, *The Epic Histories: Attributed to Phawstos Buzand*, Armenian Heritage Press, Cambridge, Mass 1989; S. KOGEAN, *Kamsarakannerë, Tearnkh Shirakay ew Arsharuneats: patmakan usumnasiruthiwn*, Mxitharean Tparan, Vienna 1926.

9 GHEWOND, *Patmuthiwn Ghewondeay Meci Vardapeti Hayots*, MALXASEAN (a cura di), Hratarakuthiwn Thiflisi Ēnk. Hayerēn Grkheri Hrat., S. Petersburg 1887, p. 161; trad. ing. Z. ARZOUMANIAN, *History of Lewond, the Eminent Vardapet of the Armenians*, St. Sahag and St. Mesrob Armenian Church, Wynnewood, Penn. 1982, p. 144.

10 STEPHANOS TARAWNETSĪ ASOGHIK, *Patmuthiwn tiezerakan*, in G. MANUKEAN (a cura di), *Matenagirikh Hayots J dar*, Matenagirikh Hayots, XV Haykakan matenashar Galust Kiwlpēnkean himnadruthean; Metsi tann Kilikioy kathoghikosuthiwn; Mesrop Mashtotsi anowan matenadaran, Anthilias – Libanani 2010, II, 2, d'ora in poi ST.

11 C. TOUMANOFF, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l'histoire de la Caucasic chrétienne: Arménie, Géorgie, Albanie*, Edizioni Aquila, Roma 1976, pp. 270-271.

12 C. SETTIPANI, *Continuité des élites à Byzance durant les siècles obscurs: les princes caucasiens et l'empire du VIe au IXe siècle*, De Boccard éd., Paris 2006.

13 F. ALPI, *Messaggi attraverso il confine: l'Armenia e il confine orientale di Bisanzio nelle «Lettere» di Grigor Pahlawuni Magistros (ca. 990-1058)*, tesi di dottorato, Università di Pisa 2015.

ricostruire l'origine dei Pahlawuni. È innanzitutto fondamentale tentare di capire quando egli visse: a questo riguardo, come è stato accennato, è probabile che sia nato intorno all'890 invece che intorno al 920 come proposto da Toumanoff¹⁴.

Grigor Magistros riferisce che suo nonno Grigor-Hamzē morì a circa quarant'anni: «E divenuto di quarant'anni, [è] passato a Dio nella retta fede, lasciando tua madre di trent'anni»¹⁵. La data della morte di quest'ultimo è fissata da Tchamtchean¹⁶ al 982. Sebbene preziosa, l'opera di Tchamtchean non è sempre verificabile, visto che l'eminente padre mechtarista non cita le fonti a cui attinge in maniera sistematica. Tuttavia, in questo caso, la data proposta dall'erudito armeno è verosimilmente accettabile. Egli aveva probabilmente accesso a fonti, sia manoscritte che epigrafiche oggi perdute, ed è improbabile che abbia fornito una data precisa senza disporre di nessun elemento concreto, alla luce anche dell'acribia filologica con cui padre Tchamtchean preparò la sua opera¹⁷. Inoltre, sappiamo che Vahram Pahlawuni, figlio di Grigor-Hamzē e zio di Grigor Magistros, morì nel 1045, durante la spedizione contro l'emiro di Duin, Abū al Aswar¹⁸, a circa ottant'anni. Questo dato è attestato anche dalla lettera XXII di Grigor Magistros: «[Vahram,] passati gli ottant'anni, [...] ha incontrato la corona dei martiri»¹⁹. Egli era dunque nato intorno al 965, e non è quindi improbabile che suo padre Grigor-Hamzē sia nato nel 942, per poi morire quarantenne nel 982.

Se accettiamo il 942 come data di nascita di Grigor-Hamzē, possiamo collocare la nascita di suo padre Apughamr nel 917 ca., e di conseguenza quella di Artak alla fine del IX secolo, fra l'890 e il 900, come già Atcharyan²⁰ riteneva. Per contro, Akinean²¹ colloca Artak durante il regno di Ashot I Bagratuni (886-890), e più avanti²² propone le seguenti date per gli antenati di Grigor Magistros: Artak Kamsarean 850-900; Apughamr Pahlawuni 900-950; Grigor Pahlawuni (nonno di Grigor Magistros) m. 985; si tratta tuttavia di generazioni piuttosto estese e che, per quanto non impossibili, sono comunque prive di riscontro nelle fonti. In effetti, coi dati a nostra disposizione è molto difficile risalire ai veri antenati di Artak (per quanto non si possa affatto escludere un collegamento autentico fra i Pahlawuni e i Kamsarakan²³) ed è meglio quindi far iniziare con lui la storia vera e propria dei Pahlawuni, antenati di Grigor Magistros.

14 C. TOUMANOFF, *Manuel de généalogie...* cit., p. 271.

15 GM, XVIII, 54. Il «tu» a cui Grigor si rivolge è suo zio paterno, Vahram.

16 M. TCHAMTCHÉAN, *Patmuthiwn Hayots: i skzbanē ashxarhi mintchew tsam Tearn 1784*, vol. 2, Tparan Petrosi Vaghvazeants, Venētik 1785, p. 851.

17 H. SAHAK DCHEMDCHEMEAN, *H. Mikhayēl Tchamtchean ew ir Hayots Patmuthiwnē*, Bibliothèque d'Arménologie Bazmavep 20, S. Ghazar – Venetik 1983, pp. 22-33.

18 ARISTAKÈS LASTIVERTTSI, *Patmuthiwn Aristakisi Lastivertswoy vardapeti vasn antsitsn antselots i yaylaseṛn azgats orkh shurdj zmewkh en*, in AA. VV., TĒR-VARDANEAN (a cura di), *Matenagirkh Hayots JA dar*, Matenagirkh Hayots, XVI Erewani petakan hamalsaran, Erewan 2012, X, 92, d'ora in poi AL; J. SHEPARD, *Scylitzes on Armenia in the 1040 and the Role of Catacalon Cecaumenos*, in *Revue des Études Armeniennes*, (n.s.) 11 (1975), pp. 269–311: p. 298 per la datazione.

19 GM, XXII, 35.

20 H. ATCHARĀNYAN, *Hayots Andznanunneri Baṛaran*, Petakan Hamalsarani Hrataraktchuthyun, Erevan 1942, s.v. «Artak».

21 N. AKINEAN, *Nersēs Lambronatsi...* cit., p. 337.

22 *Ibidem*, p. 347.

23 F. ALPI, *Messaggi attraverso il confine...* cit.

La famiglia dei Pahlawuni nel X secolo

La figura del figlio di Artak, Apughamr, è ignota quasi quanto quella del padre. Egli ha però il vantaggio di essere ricordato non solo da Grigor Magistros, ma anche da altre fonti storiche ed epigrafiche: un manoscritto della cronaca di Samuēl Anetsi ricorda che Vahram Pahlawuni, zio di Grigor, era a sua volta «nipote di Apughamr» («*thorn Apughamri*»)²⁴, e così si identifica anche Aplgharip Pahlawuni, fratello di Vahram e altro zio di Grigor Magistros, in un'iscrizione di Ani del 1040, aggiungendo l'informazione che Apughamr (al pari di Grigor Hamzē) era principe degli Armeni (*ishchan Hayots*): «Io, Aplgharip, *marzpan* degli Armeni, figlio di Grigor [Hamzē] e nipote di Apughamr, principe degli Armeni...»²⁵. Grigor Magistros, inoltre, parlando di suo nonno Grigor Hamzē e di sua nonna Shushan, li definisce come vedremo «testimoni viventi del Verbo di Dio e figli di martiri». È quindi possibile, sempre che “figli di martiri” non sia una semplice locuzione retorica per indicare devozione, che Apughamr – in quanto principe – abbia partecipato a una delle campagne militari che interessarono l'Armenia nella metà del X secolo. Se Grigor Hamzē, figlio di Apughamr, nacque intorno al 942, Apughamr stesso potrebbe aver trovato la morte negli anni successivi, in circostanze però ignote: una possibile occasione per una morte da martire è fornita dal re Ashot III il Misericordioso, che nel 952 (anno della sua ascesa al trono) tentò senza successo di conquistare Dwin²⁶, ma non è possibile in questo caso andare oltre la pura speculazione.

Su Grigor Hamzē (ca. 942-982, vedi *supra*), figlio di Apughamr, disponiamo invece di qualche informazione in più: è citato da Asoghik come padre di Vahram Pahlawuni²⁷, e anche nelle iscrizioni egli è ricordato più volte dai figli, a volte col nome di Grigor (tanto da Vahram quanto da Aplgharib Pahlawuni²⁸) e in almeno un altro caso col nome di Hamzē (da Vahram Pahlawuni²⁹). Cosa ancor più importante, Grigor Hamzē eresse ad Ani una chiesa intitolata a S. Gregorio, nota col nome di S. Grigor Apughamrents (cioè degli Apughamreankh)³⁰. Ciò ha indotto Kostaneants a ritenere che, durante la vita di Grigor Hamzē, i futuri Pahlawuni portassero il nome di Apughamreankh, derivato ovviamente dal padre dello stesso Grigor Hamzē³¹. Quale che sia il caso, è chiaro che questo personaggio fu decisivo per la storia della famiglia: è stato il primo dei Kamsarean/Kamsarakan, di cui abbiamo notizia, ad aver eretto una chiesa, ed è significativo che l'abbia fatto proprio nella capitale del regno. Egli è inoltre ricordato da suo figlio Vahram come «principe della Grande Armenia» (*ishchani Hayots Metzats*)³², mentre il rango di Apughamr non andava oltre il generico «principe»; Grigor Hamzē, è probabilmente da identificare, inoltre, col Grigor che deteneva la carica di *sparapet* nel 981, secondo quanto riportato da un'iscrizione³³. Egli ebbe quindi un certo successo nella carriera militare, diventando capo dell'esercito e facendo così la fortuna della sua famiglia (due suoi figli, Vahram e Vasak, diventeranno a loro volta *sparapet*). Pur

24 SAMUĒL ANETSI, *Samuēli khahanayi Hawakhmunkh i grots patmagrats*, A. TĒR-MIKHELEAN (a cura di), S. Ēdjmiacni tparan, Vagharshapat 1892, p. 103 n. 6.

25 «Ես Ապղարիպ հայոց մարզպան որդի Գրիգորն էլ թոռնս Ապղղամրի հայոց իշխանաց...» in GH. ALISHAN, *Shirak: teghagruthiwn patkeratsoyts*, S. Ghazar, Venetik 1881, p. 53.

26 N.G. GARSOĪAN, *The Independent Kingdoms of Medieval Armenia*, in R.G. HOVANNISIAN, *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, vol. 1, St. Martin's Press, New York, NY 2004, p. 164.

27 ST, III, 41, 5.

28 GH. ALISHAN, *Shirak...* cit., pp. 53, 82, 84, 148; K. KOSTANEANTS, *Vimakan taregir: tsutsak joghovacoy ardzanagrutheants hayots*, Tip. Imp. akademii nauk, St.-Petersburg 1913, p. 15.

29 K. KOSTANEANTS, *Vimakan taregir...* cit., p. 14.

30 GH. ALISHAN, *Shirak...* cit., pp. 50–54.

31 K. KOSTANEANTS, *Grigori Magistrosi thghtherē...* cit., pp. XIV–XV.

32 GH. ALISHAN, *Shirak...* cit., p. 148.

33 IDEM, *Ayrarat: Bnashxarh Hayastaneayts*, S. Ghazar – Venetik 1890, pp. 145–146.

non disponendo di dati certi, si può ipotizzare che il mestiere delle armi lo abbia condotto a una morte precoce, il linea con quanto si sa di Grigor Hamzē, morto a soli quarant'anni nel 982³⁴.

L'importanza di Grigor Hamzē per la famiglia Pahlawuni è riconosciuta anche da Grigor Magistros, che come è stato detto in precedenza dedica al nonno un passaggio della lettera composta in onore del defunto zio Vahram Pahlawuni. Secondo le parole di Magistros, suo nonno – e con lui sua nonna Shushan, moglie di Grigor Hamzē – erano:

«Testimoni vivi del Verbo di Dio, e figli di martiri, che pure [furono] perfetti nella loro condotta di vita, con ogni buona opera, con gesta purissime e un solido matrimonio, con la continua recitazione dei salmi, l'amore per i poveri e l'ospitalità, le cui azioni diedero l'esempio a tutti gli Armeni, tua madre alle donne e tuo padre agli uomini. Poiché pari al loro livello [nessuno edificò] tanti monasteri e metropoli, [nessuno dimostrò tanto] amore per gli studi, libertà sacerdotale ed edificazione di chiese. Infatti costoro rinfocolarono i canoni e gli ordinamenti del grande Sahak, tuo antenato, ricostruendo molti monasteri, restaurando quelli rovinati, e questo un numero incalcolabile di volte. E a loro nulla era [più caro] di riscattare i prigionieri e liberare coloro che erano in catene, dar da mangiare agli affamati, e da bere agli assetati, istruire i fanciulli, sfamare gli orfani, esser rifugio per le vedove, strappare i perseguitati dalle mani dei potenti, dar da mangiare con le loro stesse mani ai poveri e ai religiosi, far sposare gli orfani fra di loro con rito casto e cristiano. Chi moriva, senza che essi corressero lì come accompagnatori del corteo funebre di chi se ne era andato, e come consolatori di coloro che erano rimasti? A quale debitore che andava al loro cospetto essi non rimettevano <il debito>? O [chi] usciva mai afflitto e sconcolato dal loro tetto? O quale malato non vedevano, o quale mendicante non radunavano [per assisterlo]? E in aggiunta a questo, con ogni astinenza e preghiera, apparivano superiori agli anacoreti, sia con mirabile valore, che stupefacente mitezza, che incredibile bellezza»³⁵.

Questa descrizione, anche se certamente retorica – almeno in parte –, rafforza l'idea che Grigor Hamzē sia stato il primo artefice della fortuna dei Pahlawuni. La crescente potenza della famiglia è infatti dimostrata dall'erezione (o dal restauro) dei monasteri, mentre l'attenzione dedicata ai più umili si può spiegare – oltre che con la carità cristiana – col desiderio di diffondere e affermare una propria rete di clientela. La remissione dei debiti, la partecipazione ai cortei funebri, l'assistenza ai malati e ai mendicanti, sono certamente opere pie e caritatevoli, ma sono altresì un modo per radicarsi sul territorio e stringere un legame con gli abitanti delle proprie terre³⁶. Evidentemente, Grigor Hamzē seppe svolgere bene questa operazione, poiché di suo padre sappiamo a malapena il nome, mentre i suoi figli saranno fra i protagonisti della scena politica e militare armena fino alla caduta del regno di Ani nell'XI secolo.

34 Era certamente possibile, all'epoca, che un uomo morisse a quarant'anni di morte "naturale", e bisogna anche notare che se Grigor Hamzē fosse morto in battaglia, ciò sarebbe stato probabilmente ricordato dai suoi discendenti. Tuttavia è singolare che la data della sua morte sia immediatamente successiva alla sua attestazione come *sparapet*. Certo, è anche possibile che Tchamtchean (l'unico a fornire la data del 982) abbia arbitrariamente scelto di collocare la morte di Grigor Hamzē nell'anno successivo a quello in cui egli è attestato in vita per l'ultima volta – ricordiamo che nel 994 egli era già morto, vedi *supra* –, ma si tratta di un'ipotesi non verificabile. È altrettanto possibile che lo storico armeno, come è stato accennato in precedenza, avesse accesso a fonti per noi perdute.

35 GM, XVIII, 49-53.

36 Del resto, è probabile che i territori di Nig e Aragatsotn, su cui dominavano i Pahlawuni, siano divenuti loro appannaggio solo a partire dal IX-X secolo, cf. F. ALPI, *Messaggi attraverso il confine...* cit.

Gli ultimi anni di Grigor Magistros

Non si può certo dire che le nostre conoscenze sulla vita di Grigor Magistros siano soddisfacenti. I dati salienti sono noti: egli nacque intorno al 990³⁷, perse il padre Vahram (caduto in battaglia) nel 1021, e ricoprì un ruolo prominente a corte durante il regno di Gagik II (1042-1045); passato al servizio dell'impero romano d'Oriente, egli ricoprì le cariche di *doux* della Mesopotamia e poi del Vaspurakan e Tarōn; inoltre, egli fondò una scuola di filosofia, e si dedicò allo studio e a contrastare gli eretici³⁸. Cercare dettagli ulteriori richiede un laborioso scrutinio delle lettere di Grigor e di altre fonti³⁹, ma per non superare i limiti del presente contributo è meglio limitarsi, come sopra accennato, alla questione degli ultimi anni e della morte di Grigor Magistros, convenzionalmente collocata, come si vedrà, nel 1058.

Nel 1053, Grigor Pahlawuni Magistros doveva aver superato i sessant'anni. Il principe dava segni di stanchezza, e il contesto politico e militare non gli era certo d'aiuto. La sera del 6 gennaio 1054, secondo quanto riporta Aristakēs Lastivertsi⁴⁰, i Selgiuchidi comparvero improvvisamente a Kars, mentre si celebrava la festa dell'Epifania: la città bassa, colta di sorpresa, fu saccheggiata, mentre coloro che trovarono rifugio nella fortezza si salvarono. Questa nuova spedizione giungeva inaspettata, visto che in seguito alla battaglia di Kapetrou, nel corso delle trattative che portarono alla liberazione di Liparit, Costantino IX e Toghrul-beg avevano raggiunto una tregua che, fino a quel momento, sembra fosse stata rispettata. La pace (φιλία) fra i due sovrani è in effetti testimoniata da Attaliatē⁴¹: per contro Scylitzē⁴² riferisce che i contatti diplomatici furono inconcludenti, ma la sua cronologia di questi eventi è piuttosto distorta, e il mancato raggiungimento di un accordo potrebbe essere funzionale all'introduzione del racconto sui Peceneghi, invece che riflettere una realtà storica. Fra il 1049 e il 1054, in effetti, non ci sono notizie di incursioni da parte dei Selgiuchidi, e una tregua fra il sultano e l'imperatore sarebbe una spiegazione più che verosimile.

In ogni caso, non ci sono dubbi sulla rottura dei rapporti fra Selgiuchidi e Bizantini, in quanto sempre nel 1054 Toghrul-beg in persona guidò la sua nota campagna contro l'Impero romano d'Oriente. La spedizione di Toghrul-beg è datata da Aristakēs Lastivertsi all'estate dell'anno degli Armeni 503⁴³, e lo stesso autore dice che quello era l'anno successivo alla spedizione contro Kars, che avvenne dunque nell'anno 502 degli Armeni, terminato il 7 marzo del 1054. Visto che la città fu attaccata il 6 gennaio, l'evento va datato al 1054.

Il sultano seguì la stessa strada di Hasan e di Ibrahim Inal, comparendo prima a Manzikert [in arm. Manazkert] (dopo essere penetrato probabilmente dalla direzione di Her e Berkri) e poi deviando verso nord, per giungere nella piana di Basean. Lì si rese però conto di non poter assaltare

37 Si tratta dell'anno proposto più di frequente da quanti si sono occupati di Grigor, e in effetti è la cronologia stessa della sua famiglia a rendere probabile questa data, cf. *ibidem*.

38 In sostanza, quanto sappiamo sulla vita di Grigor è ancora quanto riassunto in A.K. SANJIAN, *Gregory Magistros. An Armenian Hellenist*, in S. VRYONIS – J.S. LANGDON – J.S. ALLEN, *To Hellenikon studies in honor of Speros Vryonis, Jr.*, 2 voll., Artistide D. Caratzas, New Rochelle, N.Y. 1993, pp. 131-158.

39 Che in parte ho tentato di iniziare nella mia tesi di dottorato, F. ALPI, *Messaggi attraverso il confine...* cit.

40 AL, XV, 1.

41 MICHAËL ATTALEIATĒS, *Miguel Ataliates, historia*, I.P. MARTÍN (a cura di), Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 2002, p. 42.

42 I. SCYLITZES, *Ioannis Scylitzae Synopsis historiarum*, H. THURN (a cura di), De Gruyter, Berolini [Berlin]; Novi Eboraci [New York] 1973, p. 454; trad. fr. J.-C. CHEYNET – B. FLUSIN (a cura di), *Empereurs de Constantinople* Lethielleux, Paris 2003, p. 377.

43 8 marzo 1054-7 marzo 1055; AL, XVI, 1.

le fortezze di Awnik e poi di Karin-Teodosiopoli, che erano pronte a respingere l'assalto nemico. Tornò quindi a Manzikert, che tentò inutilmente di conquistare, venendo respinto e ritirandosi senza aver nulla ottenuto.

I Selgiuchidi attraversarono dunque le terre su cui Grigor Magistros aveva esercitato la sua autorità, ma di queste operazioni, apparentemente, non c'è traccia nelle lettere del Pahlawuni. La riuscita difesa di Manazkert fu opera dello stratego locale Basilio Apōkapēs, ma le fonti armene non fanno il minimo accenno a un ruolo di Grigor in questi eventi. Eppure, bisogna segnalare un curioso scambio epistolare con il vescovo di Mokkh (chiamato nel titolo di una lettera anche «vescovo di Mokkh e Manazkert») che potrebbe riferirsi proprio a questi eventi, o per lo meno a una situazione che prevedeva la difesa da un'incursione nemica. Nella lettera LIII Grigor si rivolge in effetti al vescovo di Mokkh, esortandolo a compiere un'opera di fortificazione, probabilmente nel convento in cui il prelato risiedeva. Il vescovo, dal canto suo, sembrava restio:

«Ma [veniamo alla] vostra divina santità, che non vuole prendersi cura del vostro castello circondato da fossato con torri e bastioni: dunque hai intenzione di opporre un rifiuto e un'obiezione. Perché ai miei occhi sembri dire, alla maniera di chi ha sospetti: “Il posto dei religiosi è per natura sito fra le rocce”⁴⁴, e tu come puoi considerare roccia una rocca?»⁴⁵.

Grigor però, pur con tutto il suo attaccamento alla fede dei padri, non si lascia certo impressionare dalle obiezioni del religioso, e anzi ribatte pragmaticamente:

«Ebbene, questo dubbio non potrà sollevare alcuna giusta obiezione contro di me, poiché Giovanni era amante delle rocce e non certo misantropo, e il deserto [è isolamento] dalle fantasie, dagli inganni della vita, dalle comodità, [ovvero] ciò che ci ordina di fare la ragione per quanto riguarda il corpo; ma non ordina di rendere deserto il forte, o di trasformare il castello in una spianata di strade, con cui lo renderemo facile preda per le scorrerie dei nemici, e bottino per i rapinatori»⁴⁶.

La regione di Mokkh si trovava a sud del lago di Van, mentre Manazkert è a nord: ma il vescovo, come si è accennato, esercitava la sua autorità anche a Manazkert, e non si può escludere che Grigor si stesse premurando che proprio quella città – o una fondazione monastica nei suoi dintorni – fosse ben difesa. In effetti, le fonti concordano nell'affermare che Toghrul-Beg non riuscì a ottenere nulla dalla sua spedizione, proprio perché le fortezze imperiali, da lui incontrate sulla strada, erano ben munite e pronte all'assedio⁴⁷. Si tratta, come è evidente, di un legame molto tenue con la spedizione del 1054, ma ci sono degli elementi da cui si può intuire che Grigor sta facendo riferimento a un attacco da parte di nemici di una certa entità. La lettera si conclude infatti così:

«Perciò questo discorso richiede, con auguri desiderosi e struggente brama, che dandovi da fare, quando ancora Efesto è giovane, Prometeo fanciullo e la vergine Atena è lungi da invecchiare, tu ti affretti (col loro aiuto) affinché il Parto balli intorno, e il vecchio non cada fra le fauci degli

44 La parola usata è *anapat*, «deserto», su cui Grigor costruisce un gioco di parole con *pat*, «muro». Utilizzando rispettivamente «roccia» e «rocca» si è tentato di conservare almeno in parte l'effetto voluto dal principe.

45 GM, LIII, 11-12. Grigor opera un gioco di parole fra *anapat* (deserto, qui tradotto come “roccia”) e *pat* (muro, qui tradotto come “rocca”).

46 GM, LIII, 13.

47 Manazkert, a dire il vero, fu l'unica fortezza ad essere colta di sorpresa, ma il sultano selgiuchide decise poi di dirigersi a nord, dando tempo ai cittadini di organizzare le difese: così, quando Toghrul-Beg decise di ritornare sui suoi passi assediando proprio Manazkert, trovò una città pronta a difendersi, che respinse con successo l'assalto selgiuchide.

Agareni, e Crono non giunga con l'esercito settentrionale, portando con lui Poseidone, facendo scorrerie sui villaggi, per lanciarsi all'attacco della forte potenza alleata.

Poiché sappiamo bene che Prometeo ora si è impegnato tardivamente a mettersi in marcia verso Babilonia, e da lì all'estremità del sud, mentre Poseidone, col suo candido esercito, si è apprestato ad attaccare, e Crono è montato sulla capra, sul capro che nitrisce belando, dai piedi duri come pietra. E ciascuno degli animali irrazionali, spaventato da questo, si fabbrica grotte, tane e ripari, e cerca scampo a causa del timore che nutrono gli uni verso gli altri, come la lepre cambia il sentiero, mutando la via, e si rifugia fra le pietre, e le volpi nelle tane, [abitando] negli spiragli e nelle finestre, e i cervi [abitando] i monti, e le pernici [rifugiandosi fra] le pietre o i pini ombrosi, e via dicendo. E perché, dunque, noi non dovremmo meditare quanto è più utile cercare la pace.

Sta' in salute»⁴⁸.

Il passo è oscuro, ma si può intuire che Efesto, Prometeo e Atena siano alleati del vescovo (e di Grigor, se il «Parto» e il «vecchio» della lettera identificano, come probabile, proprio il Pahlawuni), mentre Crono e Poseidone sono fra i nemici, e minacciano un'invasione. Il riferimento alle «fauci degli Agareni» permette di riconoscere in questi nemici gli Arabi (forse qui intesi più genericamente come «musulmani»).

Questi stessi personaggi si trovano anche nella lettera LIV, che, stando al titolo, riguarderebbe il «freddo spaventoso». Crono in effetti – che come si è appena visto, è collocato nel settentrione – sembra personificare il freddo⁴⁹, ma le azioni descritte da Grigor nella lettera sembrano avere a che fare tanto con la meteorologia quanto con l'arte bellica. A quanto apprendiamo, un certo *Apoghinar* (Apollo?) ha appreso della ritirata di Atena, e ne approfitta per attaccare e razzare le regioni meridionali, lasciate sguarnite. Se ne deduce che la dea (qualunque cosa rappresenti) ha ripiegato approssimativamente verso nord. Dal canto suo, *Apoghinar* invia a Crono, che è ancora nei suoi quartieri settentrionali, un messaggio per informarlo del felice esito della spedizione, e per invitarlo a venire con la sua armata:

«*Apoghinar* [dice] a Cronos: “O vecchio, coraggio, affrettati con le tue nubi che ti sono servitrici, poiché io mi sono accampato!”. Atena è giunta a Basra, uno degli informatori ce lo ha annunciato ieri, l'ha verificato dopo undici giorni; ma Crono, arrivato, la circonda insieme, [e stanno] giungendo l'uno contro l'altra»⁵⁰.

Qualunque sia il luogo da identificare con «Basra», Atena vi è rimasta circondata, si suppone da *Apoghinar* (proveniente da sud) e da Crono (che veniva da nord). Ritroviamo a questo punto Efesto e *Priwmidēs* (Prometeo), che «non possono combattere fuori, ma aiuteranno nelle città e nelle fortezze, dandoci soccorso anche al momento per mezzo di rapide staffette»⁵¹. In pratica, le due divinità non sono in grado di combattere in campo aperto, ma aiuteranno a difendere le varie roccaforti. Grigor continua, affermando che i due gli hanno «lasciato alcune truppe di Arabi e di Etiopi»⁵², anche se è difficile capire cosa intenda il principe con i nomi dei due popoli, e anche «Dioniso» gli ha lasciato un «esercito segreto», a quanto pare perché «invidioso di *Apoghinar*». L'ordine al vescovo di Manazkert è quindi:

48 GM, LIII, 14-18.

49 G. MURADYAN, *Grigor Magistrosi matenagruthyunë...* cit., p. 34.

50 GM, LIV, 5.

51 GM, LIV, 6.

52 GM, LIV, 7..

«Affrettatevi, fortificati dalla battaglia tutt'intorno, a correre valorosamente alla torre e ai bastioni, e monterete i destrieri come spiriti guerrieri, ch  alla venuta degli Arabi attaccheremo a nord, facendo bottino delle tende, dei destrieri e delle capre, affin  che giammai egli [possa] portare alla sua terra il bottino preso da noi. Anzi, quanto   penetrato Cronos nella propriet  di Atena, tanto si ritirer , poich  il patrimonio della vergine Atena, senz'altro [  patrimonio] del saggio nato dalla vergine»⁵³.

Crono, Efesto, Prometeo, Poseidone, menzionati nella lettera precedente, e persino Atena, possono essere talvolta identificati in Grigor Magistros con elementi naturali, rispettivamente il freddo, il calore (o anche il sole), il fuoco, l'acqua e l'aria⁵⁴; per questo non si pu  affatto escludere un'interpretazione "meteorologica" di questa lettera, che   peraltro la scelta adottata da Muradyan⁵⁵. Eppure, le azioni descritte sono sorprendentemente simili alla strategia adottata durante le incursioni dei Selgiuchidi, che ricalcava poi la vecchia pratica bizantina: attendere il nemico al riparo delle fortificazioni, e colpirlo sulla via del ritorno, una volta che ha fatto bottino, per sottrargli la preda⁵⁶. Il «patrimonio di Atena» sarebbe dunque l'impero, e la stessa Atena (cos  come Efesto e Prometeo) rappresenterebbe in questo caso dei generali o delle divisioni militari dell'esercito bizantino o dei suoi alleati, mentre dietro le divinit  ostili, Crono, Poseidone e *Apoghinar*, si nasconderebbero i Selgiuchidi. L'accerchiamento di «Atena» a nord, del resto, non   molto dissimile da quanto avvenne alle forze imperiali nel 1048 e nel 1054: in entrambi i casi, i Turchi puntarono rapidamente verso nord, nell'area di Karin-Teodosiopoli bloccando le armate bizantine nel 1048, e apprestandosi all'assedio di Teodosiopoli – poi non intrapreso – nel 1054.

  evidente che questa interpretazione non si pu  al momento sostanziare, e deve quindi rimanere un'ipotesi, ma si tratta comunque di un indizio dell'attivit  militare di Grigor Magistros (reale o teorica, a seconda dell'ipotesi che si vuole accogliere), sebbene non si tratti di un elemento sufficiente a provare che egli fosse ancora in carica nel 1054. In effetti, alcune lettere rivelano che il principe era sempre pi  affaticato dalla sua attivit  politica e militare, e intendeva abbandonarla, per ritirarsi in convento. La lettera LVIII, rivolta a all'arcivescovo di Siwnikh Yovhann s, riguarda la cattiva condotta di un vescovo, di cui Grigor si sta occupando. Questo dettaglio   interessante in s , perch  significa che il *doux* di Vaspurakan e Tar n – egli ricopriva ancora quella carica, come si intuisce dal finale della lettera – assumeva anche incarichi civili o religiosi, in aggiunta a quelli militari che pi  propriamente gli competevano. Le intenzioni del principe emergono con chiarezza dal finale della lettera:

«Abbiamo scritto a Grigor e al vescovo un messaggio di cui leggerai la copia sul dorso della lettera; quella di Grigor [ ] assai pi  dura e senza alcuna divisione. Speriamo che ascoltino, e altrimenti tu terrai la posizione in quella diocesi, e non [andrai] altrove, qui o l , n  [costretto] da minacce n  con altro, fin  che non giunga risposta di questa lettera; e quello che il Signore vorr , avvenga. Noi al momento siamo qui, nel Tar n, nella terra dei Mamikonean: ma speriamo che, se il Signore vorr , andremo presso l'imperatore affin  magari, liberati da questo turbolento governatorato, serviamo Dio. E avvenga la volont  del Signore: tu farai preghiere propiziatricie.

53 GM, LIV, 12..

54 G. MURADYAN, *Grigor Magistrosi matenagruthyun ...* cit., pp. 34–35.

55 *Ibidem*, p. 35.

56 E. HONIGMANN, *Die Ostgrenze des byzantinischen Reiches: von 363 bis 1071 nach griechischen, arabischen, syrischen und armenischen Quellen*, Editions de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales, Bruxelles 1935, p. 179; J. SHEPARD, *Scylitzes on Armenia in the 1040 and the Role of Catacalon Cecaumenos...* cit., pp. 271–272.

Sta' in salute, vicario di Cristo!»⁵⁷.

Il silenzio di Grigor Magistros sulla campagna di Toghrul-beg, unito al silenzio delle fonti sulle sue azioni in quell'occasione, lasciano supporre che egli abbia ottenuto il risultato sperato. Si è accennato in precedenza al fatto che un *gordzakal* (ovvero un funzionario) di Grigor Magistros, un certo Hrahat, aveva edificato – o meglio, restaurato – il celebre convento dedicato a S. Giovanni Battista (S. Karapet) nel Tarōn, mentre il Pahlawuni era in carica⁵⁸. La lettera LXI potrebbe essere stata scritta proprio da quel luogo, se è corretta l'interpretazione di un riferimento scherzoso di Grigor. Egli dice di aver ricevuto un messaggio in cui gli veniva annunciato a voce, da alcuni soldati, l'arrivo di un uomo chiamato erroneamente Gdrihon, invece di Gobron, un fatto su cui commenta, scherzando: «Quindi trovandoci nel timore del dubbio di [incontrare] quell'antico rapinatore e brigante, mi chiedo: “Perché il Signore ha consegnato di nuovo la casa dei Mamikonean nelle mani di quello?”»⁵⁹. Il Tarōn era appunto un territorio ancestrale dei Mamikonean, e Gdrihon – o Gdihon – era un personaggio che aveva combattuto contro i Mamikonean nel V secolo⁶⁰. Paventando l'arrivo di un atavico nemico, il principe prosegue quindi dicendo:

«Ed ecco, pensa che ci aspettiamo ormai l'assalto soprannaturale e demonico di Ashtishat da parte degli dei, magari liberati delle catene dell'inferno, oppure [siamo ormai rassegnati al fatto] che il desiderio dell'oracolo di divinazione dello stregone [abbia riportato in vita Gdrihon,] come di fronte a Saul resuscitano Samuele [...]. Quando siamo a questo punto di terrore, [eccoci] armati di scudi ed equipaggiati con lance [...] facendo la guardia al precursore nato da donna sterile, e sperando nell'aiuto del nostro Parthew»⁶¹.

Il riferimento è chiaramente al monastero di S. Karapet, che si trova proprio nel Tarōn, così come Ashtishat, dove si narra che Gregorio l'Illuminatore – il Parthew del testo – sconfisse i demoni e fece sparire i sacerdoti pagani⁶²; sembra proprio che anche Grigor Magistros si trovasse in quel convento, visto che si dice pronto a difenderlo. L'ansia si tramuta presto in riso però, a testimonianza dell'atmosfera serena che doveva caratterizzare Grigor in quel momento:

«Ma proprio mentre ero ormai giunto pronto a questa prova, vidi [il temuto] Gdrihon diventare questo Gobron, riempito da Dioniso [*scil.* dal vino], rosso fuoco ardente, con un rossore di fiamma sul volto; allora mosso a compassione [e] scandalizzato, [vidi] questo Gobron che imita Gdrihon [...]. E questo è un discorso comico abbastanza volgare, grezzo e raffazzonato»⁶³.

Si può pensare che Grigor avesse quindi ricevuto l'agognato permesso di ritirarsi nel monastero, quando scrisse questa lettera, ma rimane qualche dubbio: l'arrivo di Gobron/Gdrihon era stato annunciato al principe da alcuni «uomini della milizia», quindi egli aveva forse ancora un ruolo ufficiale, e una scorta. È suggestivo pensare che il principe sia infine riuscito a ritirarsi proprio

57 GM, LVII, 13-16.

58 AL, XXI, 33.

59 GM, LXI, 3.

60 H. ATCHARYAN, *Hayots Antznanunneri Bařaran...* cit., s.v. «Gdihon», n° 2.

61 GM, LXI, 4-5.

62 AGATHANGEGHOS, *Patmuthiwn Hayots*, S. KANAYEANTS – G. TĒR-MKRTTCHEAN (a cura di), Martiroseants, Tiflis 1909, p. II, 13.

63 GM, LXI, 6-8.

in quel convento, e che si stesse recando lì, a realizzare il suo sogno, quando scrisse la lettera LXIV (K 23) «al padre di S. Karapet», come attesta il titolo. A lui Grigor comunicava di aver avuto un contrattempo fisiologico, descritto in termini piuttosto crudi⁶⁴, mentre ancora era «nel campo dei Mamikonean»⁶⁵, ossia la piana del Tarōn, tanto che «a malapena giungemmo all'ingresso di Chandzar»⁶⁶, un gioco di parole fra il toponimo Chandzar⁶⁷ e la parola *chandzar*, «bruciato». Presto, sarebbe arrivata però l'agognata quiete:

«Ma domani, se vorrà il Signore, arriveremo da voi secondo quel detto che “gli empì sono come mare squassato, e non troveranno riposo”⁶⁸»⁶⁹.

Col riposo di Grigor si può chiudere la nostra ricerca sui suoi ultimi giorni mondani: il 4 aprile del 1059, poco dopo mezzogiorno, il monaco Theodoulos terminava di copiare quello che oggi è il *Parisinus Coislinianus gr. 263*. In quel momento, secondo la nota cronologica lasciata da Theodoulos, Aarōn era *doux* di Mesopotamia, Giovanni Monastēriotēs era *doux* di Iberia e Ani, un certo Pankratios (Bagrat, in armeno) era *doux* di Vaspurakan⁷⁰. Di Grigor Magistros, non c'è nemmeno l'ombra. L'anno precedente, o per la precisione nell'anno degli Armeni 507 (7 marzo 1058-6 marzo 1059), durante una razzia, i turchi avevano saccheggiato e danneggiato il summenzionato monastero di S. Karapet, bruciando anche la vicina chiesa di S. Grigor. Secondo Matteo di Edessa⁷¹, i turchi furono però attaccati, e il bottino recuperato, ad opera di Thoṛnik Mamikonean. Sempre nel 1058, era morto il *Catholicos* Petros⁷², e non c'è motivo di dubitare che anche Grigor Pahlavuni Magistros sia morto in quel periodo, visto che l'iniziativa contro le incursioni selgiuchidi fu raccolta da Thoṛnik. Tchamtchean⁷³ fissa nel 1058 la data della morte del principe, senza però giustificare la sua scelta: anche Akinean⁷⁴, che parla del 1057, non aggiunge riferimenti di sorta. Le fonti armene non sembrano parlare della scomparsa di Grigor, ma la data di Tchamtchean, che poteva avere accesso a testi per noi ignoti, concorda con gli altri elementi fin qui esposti, e la sua testimonianza è dunque relativamente plausibile: che avesse raggiunto la fine dei suoi giorni, o che si fosse ritirato nel monastero di sua elezione, Grigor Magistros Pahlavuni era di fatto scomparso da questo mondo.

64 La propensione a indugiare su particolari fisiologici, che possono sembrare imbarazzanti o inopportuni, si ritrova anche nell'epistolografia bizantina G. STRANO, *Leone Choïrosphaktes, Corrispondenza. Introduzione, testo critico, traduzione e note di commento*, Catania 2008, p. 140. Bisogna inoltre tenere presente che la percezione di ciò che è imbarazzante, inopportuno o disgustoso può variare considerevolmente a seconda del contesto storico e dell'ambiente, cf. C. LARRINGTON, *Diet, Defecation and the Devil: Disgust and the Pagan Past*, in N. McDONALD, *Medieval Obscenities*, Boydell & Brewer Ltd 2006, pp. 141–148.

65 GM, LXIV, 5.

66 GM, LXIV, 7.

67 Un villaggio con questo nome si trovava nei pressi di Sebastia (T.X. HAKOBYAN – S.T. MELIKH-BAXSHYAN – H.X. BARSEGHYAN, *Hayastani ev harakits shrdjanneri teghanunneri baṛaran* Erevani Hamalsarani Hrataraktsuthyun, Erevan 1986, s.v. «Chandzar», 1); vi era però anche una montagna chiamata Chandzar, a nord-ovest del lago di Van, che potrebbe essere quella a cui Grigor accenna in questo caso (*ibidem*, s.v. «Chandzar», 2).

68 Cfr. Is. 57:20-21.

69 GM, LXIV, 6.

70 P. LEMERLE, *Le Testament d'Eustathios Boilas*, in P. LEMERLE, *Cinq Études sur le XIe siècle Byzantin* éditions du centre national de la recherche scientifique, Paris 1977, pp. 38–43.

71 MATTHEOS URHAYETSI, *Patmowthiwn...* cit., pp. 155–156.

72 H. BERBERIAN, *Hayots kathoghikosakan athorin bartzum 11rd darun erkrord kēsın*, in *Handes Amsorya* 81 (1967), pp. 145-160 e 327-346: p. 156.

73 M. TCHAMTCHEAN, *Patmuthiwn Hayots: i skzbanē ashxarhi mintchew tsam Tearn 1784...* cit., vol. 2, p. 968.

74 N. AKINEAN, *Nersēs Lambronatsi...* cit., p. 367.

**LA STORIA DI UN MASHTOTS DEL XIV SECOLO SALVATO.
ANATOMIA DEL CODICE MS. ARM. 2 DELLA BIBLIOTECA PROVINCIALE DEI
CAPPUCCINI DI BOLOGNA**

Marta Silvia Filippini

Abstract: *This paper focuses on the analysis of an Armenian illuminated manuscript discovered in 2014 in the Museo Cappuccini in Reggio Emilia and now property of the Library of the same Order in Bologna. The results of the codicological and scientific analyses of Ms. Arm. 2 confirm its provenance from fourteenth-century Cilicia: the manuscript has a typical Armenian leather binding, blind-tooled with residues of the fore-edge flap and of the fastening (of the leather strips and wooden pegs type). A particular Armenian sewing structure is illustrated here for the first time: a herringbone stitch with supported kettle stitches. Non-invasive analyses were conducted on parchments, pigments and inks to identify their making processes and compositions.*

Keywords: *Armenian Codicology, Armenian Binding, Archeology of the Book, Conservation, Armenian Inks, Armenian Pigments.*

Nel 2014 sono stati fortuitamente rinvenuti a Reggio Emilia, all'interno del Museo dei Cappuccini, due manoscritti armeni riccamente miniati: un Vangelo cartaceo datato alla fine del XV secolo e un *Mashtots* (Rituale o *Eucologion*) membranaceo datato alla metà del XIV secolo¹. I codici sono di proprietà della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini a Bologna che, a partire dal 2005, è divenuta il centro di riferimento per la conservazione dei fondi antichi dell'Ordine in Emilia Romagna. Al momento del rinvenimento entrambi i manoscritti presentavano gravi danni a carico sia della compagine delle carte sia della legatura; il rischio di perdita di frammenti ne precludeva inoltre la consultazione.

Considerato l'enorme valore del ritrovamento, i codici sono stati in seguito affidati all'Istituto Centrale per il Restauro e la Conservazione del Patrimonio Archivistico e Librario (ICRCPAL) per l'analisi codicologica e per il restauro². Lo studio e l'intervento sul *Mashtots* presentati in questo contributo sono terminati nel 2016 e sono stati oggetto della tesi di laurea magistrale della scrivente³. I risultati ottenuti sono il frutto del lavoro congiunto con i diagnostici dell'Istituto che, attraverso l'impiego di tecniche non distruttive, hanno consentito la caratterizzazione dei materiali e

* Ringrazio per il sostegno il direttore, i restauratori dell'ICRCPAL, in particolare Milena Brigazzi, Lucilla Nuccetelli, Maria Luisa Riccardi, e i diagnostici Francesca Pascalicchio, Marina Bicchieri, Daniele Ruggero, Carla Sclocchi, Piero Colaizzi, Paola Valenti, Flavia Pinzari. Ringrazio inoltre Anna Sirinian, Elisabetta Zucchini, bibliotecaria della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Bologna, Valeria Buscaroli e la Soprintendenza Archivistica e Libreria per l'Emilia Romagna, i colleghi armeni del Dipartimento di Restauro del Matenadaran per il continuo confronto e Giampiero Bozzacchi. Un ringraziamento particolare va a Gabriella Uluhogian e Luca Richard de Bella, che con la loro passione hanno reso possibile la riuscita di questo lavoro.

¹ Caterina Franchi, allora studentessa del corso di lingua armena all'Università di Bologna, riconoscendo i codici come armeni e intuendone il valore, ne ha segnalato la presenza. Gabriella Uluhogian ha dunque studiato approfonditamente i due manoscritti, ricostruendone anche le vicende storiche in *Due manoscritti armeni salvati dai Cappuccini*, in «Revue des Études Arméniennes» 36 (2014), pp. 211-236.

² L'ICRCPAL è un organo del Ministero dei beni e delle attività culturali e del turismo e nasce dalla fusione dell'Istituto centrale di patologia del libro (ICPL), il primo Istituto al mondo per la conservazione dei beni librari, con il Centro di fotoproduzione legatoria e restauro degli Archivi di stato (CFLR). Al suo interno i restauratori cooperano con chimici, fisici, biologi, tecnologi e diagnostici con finalità di ricerca nel settore e formazione di restauratori.

³ M.S. FILIPPINI, *Un manoscritto armeno del XIV secolo. Il caso di un Rituale membranaceo salvato. Analisi, restauro e valorizzazione*, tesi di laurea magistrale discussa il 19 aprile 2016 presso l'ICRCPAL, Roma. Si rimandano invece a una trattazione successiva le analisi e le operazioni di restauro del Vangelo, in corso in questi mesi.

dello stato di conservazione del codice. L'ICRCPAL ha inoltre avviato un rapporto di cooperazione internazionale con il Matenadaran di Erevan che ha consentito di approfondire la conoscenza della legatura armena medievale⁴.

1. *Il Mashtots della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Bologna*

Segnatura: Ms. Arm. 2.

Datazione (cronica, topica): metà XIV secolo d.C., Regno armeno di Cilicia.

Supporto: manoscritto membranaceo.

Dimensioni del codice (mm): altezza 220, larghezza 165, spessore 60.

Dimensioni del blocco delle carte (mm): altezza 215, larghezza 165, spessore 52.

Copista: Yovanēs (Giovanni).

Committente: Stephanos (Stefano) arcivescovo di Anazerbo.



Fig. 1. *Il Mashtots Ms. Arm. 2 della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Bologna.*

Il codice membranaceo è un *Mashtots* che include numerosi riti, quali l'ordinazione dei sacerdoti, la benedizione del sale e dell'acqua, i canoni di fondazione e l'inaugurazione di una chiesa⁵. Il termine armeno *mashtots*, dal nome del *catholicos* Mashtots I Eghivardetsi (833-898), che si impegnò nel riordino e nell'ordinamento dello stesso, designa infatti il libro liturgico contenente i diversi riti della Chiesa armena⁶. Il contenuto di un *Mashtots* varia a seconda del

⁴ Il progetto ha previsto la realizzazione presso l'ICRCPAL di un corso sulla legatura armena tenuto da Gayane Eliazyan, responsabile del Laboratorio di restauro del Matenadaran, e Susana Barseghyan, restauratrice presso il medesimo istituto.

⁵ Devo i dati generali del manoscritto, l'identificazione del contenuto, nonché la traduzione dei suoi colofoni, allo studio analitico effettuato da Gabriella Uluhogian e alla paziente collaborazione di Anna Sirinian.

⁶ In alcuni *Mashtots* è riportata la vita del santo (cfr. A. SIRINIAN, *Le nuove accessioni manoscritte armene del Pontificio Collegio Armeno di Roma: un primo report*, in «Le Muséon» 116/1-2 [2003], pp. 71-90). L'origine del termine è fatta risalire da altri al più noto Mesrop Mashtots, lo ieromonaco inventore dell'alfabeto armeno (cfr. M.

committente cui esso è destinato (sacerdote, vescovo o *catholicos*); in questo caso, l'esemplare contiene gli atti liturgici relativi all'ordinazione degli ordini minori e dei sacerdoti, l'ordinario della Messa e alcuni canoni dei diversi riti della Chiesa armena⁷.

La datazione e la provenienza del nostro *Mashtots* Ms. Arm. 2 sono state individuate da Uluhogian sulla base delle informazioni riportate nei colofoni, due dei quali sono di mano del copista (ff. 58r e 186v)⁸. Sebbene privi di data, essi riportano indicazioni sufficienti per definire il contesto storico nel quale è stato prodotto il codice, attestando l'identità del committente: Stephanos (Stefano), arcivescovo o vescovo di Anazarbo, legato alla chiesa della S. Astwadzadzin (Santa Madre di Dio) e *Tiramayr* (Madre del Signore) e al castello di Kastaghōn, in Cilicia. Ulteriori elementi sulla storia del manoscritto si evincono dalla lettura del terzo colofone (f. 187r), di mano più tarda, nel quale si attesta l'avvenuto restauro e la rilegatura del Rituale⁹. Questa informazione è particolarmente rilevante per la datazione della legatura che non è, dunque, coeva al manoscritto e che tuttavia risulta realizzata in area armena.

Riguardo invece all'arrivo dei due manoscritti a Reggio Emilia, sono state rinvenute alcune informazioni nella scheda descrittiva conservata insieme al codice, sulla quale compare il visto del soprintendente Dott. Giorgio Bonsanti, datato al 15 ottobre 1975. In tale documento si legge: «È

ORMANIAN, *A Dictionary of the Armenian Church*, translated from Armenian by Bedros Norehad, St. Vartan Press, New York 1984, p. 71).

⁷ Per un approfondimento sul rito armeno si rimanda a F.C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum: Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rites of the Armenian Church*, Clarendon Press, Oxford 1905.

⁸ Testi trascritti e tradotti in G. ULUHOGIAN, *Due manoscritti armeni...*, cit., pp. 227-228 (colophon f. 58r): *Ջաստուածապատիւ և զառաքելաշնորհ սուրբ և ընդրեալ արքեպիսկոպոսն զԿաստաղունոյ և զտիրամալար Աստուածածնին Անարզարոյ զՏէր Ստեփանոս և զհամաշու[ն]չ եղբարսն իւր հանգուցեալ ի Գրիստոս՝ զտէր Անրովբէ և զՄարտիրոսն յիշխոյցի ի Տէր, եւ զմեղաւոր գրիչս Յովանէս և զծնաւոյն մեր [...]* «Ricordate nel Signore Tēr Step'anos, onorato da Dio e dotato di grazia apostolica, santo e distinto arcivescovo di Kastaghōn e della Astuacacin (Madre di Dio) *Tiramayr* di Anazarbo, e i suoi fratelli unanimi che riposano in Cristo, Tēr Serovbē e Martiros e [ricordate] me Yovhanēs, scriba peccatore e i nostri genitori»; p. 228 (colophon f. 186v): *Փառք՝ անրսկիզբնէին Հաւր որ ի յէն ծնեալ, անժամանակ Որդոյն և էակից և փառակից Սուրբ Հոգւոյն երեքանձնաւորութեան և միաստուածութեանն, այժմ՝ և յանբաւ յաւիտեանս՝ ամէն: Արդ՝ ես անպիտան ծառա սուրբ Աստուածածնին՝ Ստեփանոս, եպիսկոպոս Անարզարոյ, ցանկացող եղա այս սուրբ մատենիս և ետու գրել ըզսա և զարդարել ոսկէզաւծ գրով և վայելուչ ծաղկաւք, որ է Գիրք ձեռնադրութեան և պատարագի և ետու ըզսա գանձ տայճարի Տիրամալար սուրբ Աստուածածնի ի յիշատակ ինձ և երախտաւորացն իմ՝ տէր Մարտիրոսին և տէր Սերոբէի [և ամէնայն] զարմից իմոց և որ ոք զամէնն... [...]* «Gloria al Padre che non ha principio, generato dall'Essere, al Figlio eterno e allo Spirito santo consustanziale e partecipe della stessa gloria, alle tre persone e all'unico Dio, ora e incessantemente nei secoli, amen. Ora, io inetto servo della S. Astuacacin (Santa Madre di Dio), Step'anos vescovo di Anazarbo ho desiderato questo libro sacro e l'ho fatto scrivere e ornare di lettere d'oro e di decorazioni preziose: è il libro delle Ordinazioni e della Messa e l'ho donato come tesoro al tempio della S. Astuacacin (Santa Madre di Dio) *Tiramayr*, a ricordo mio e dei miei benemeriti Tēr Martiros e Tēr Serobē e di tutti i miei parenti e quello che tutto...».

⁹ Testo trascritto e tradotto in *ibid.*, p. 231 (colophon f. 187v): *Յիշեցէք ի սուրբ և արժանաւոր յաղաւթս ձեր զառաջնորդ Սուրբ Փրկչի վանացս զտէր Աստուածատուր կրանաւոր և զմովանէս վարդապետն որ ետուն զսուրբ Մաշտոցս, որ է Գիրք ձեռնադրութեան, վերստին նորոգել և կազմել իւրեանց հոգոյն յիշատակ: Զձեզ աղաչեմք, ով ընդերձաւք, որ մէկ Հայրմեղայիւ <մի> յիշել ի Տէր: Ով որ յիշէ յիշեալ լիցի ի Գրիստոսէ Աստուծոյ մերոյ. ամէն: Եւ է սայ յիշատակ ի դուռն Սուրբ Փրկչին. ամէն: Հայր մեր որ յերկ. [...]* «Ricordate nelle vostre sante e degne preghiere Tēr Astuacatur monaco, superiore del monastero di S. P'arkiç', e Ovanēs *vardapet*, che fecero restaurare di nuovo e riordinare questo santo *Maštoc'* (Rituale) che è il *Libro dell'Ordinazione*, a ricordo delle loro anime. Vi supplico, o lettori, di ricordarci al Signore con un *Padre, ho peccato. E* chi ricorda sia ricordato da Cristo nostro Dio, amen. E questo è (a) ricordo presso la chiesa di S. P'arkiç', amen. *Padre nostro che [sei] nei cieli...*».

tradizione che il codice provenga da Trebisonda e fu recuperato dai missionari cappuccini durante le stragi delle minoranze cristiane nel 1915. La decorazione risente di schematismi orientali e persiani. Dubbiosamente attribuito al sec. XIV».

Il Rituale sarebbe dunque arrivato in Italia nel 1915, nel periodo in cui in Turchia si consumava il genocidio armeno. Come suggeriscono le ricerche di Uluhogian, fu in questa circostanza che, presumibilmente, esso venne acquisito dai Frati Cappuccini e venne poi portato a Reggio Emilia. La documentazione relativa a questi eventi è conservata presso l'Archivio dei Frati Cappuccini di Bologna e la possibilità di consultare tali carte permetterà certamente di ricostruire, almeno in parte, le vicende che hanno condotto il manoscritto dalla Cilicia a Trebisonda e, successivamente, in Italia.

2. Premessa metodologica

L'intervento di restauro di un manoscritto, ma anche di un bene culturale in genere, viene sempre preceduto da una fase di studio e analisi dell'opera finalizzata alla descrizione e alla documentazione dello stato di conservazione. In questo caso, vista l'importanza e la complessità del codice oggetto di restauro, è stata effettuata una descrizione sistematica di ogni pagina e di ogni elemento della legatura. I dati così raccolti sono stati inseriti in un *data-base* al fine di ottenere una valutazione statistica del deterioramento del manoscritto. Sulla base di queste prime osservazioni sono state pianificate le indagini per la caratterizzazione dei materiali costitutivi del Rituale: le analisi sono state effettuate con tecniche non invasive presso i laboratori di biologia, chimica, conservazione preventiva, fisica e tecnologia dei materiali dell'ICRCPAL. Lo studio codicologico e le indagini scientifiche hanno confermato la presenza di una complessa stratificazione dei danni e di numerosi interventi di restauro pregressi.

Laboratorio di biologia	Laboratorio di tecnologia	Laboratorio di fisica	Laboratorio di chimica	Laboratorio di conservazione preventiva
<p>Prelievo micro-campioni e analisi SEM-EDS delle parti interessate da azione microbica.</p> <p>Verifica vitalità dei microorganismi.</p> <p>Analisi danni entomologici su cuoio e pergamena.</p> <p>Analisi SEM-EDS dei campioni di pergamena deteriorata.</p>	<p>Analisi cuoio (identificazione specie, adesivo, pH).</p> <p>Analisi tessuti, fili, nervi, anime dei capitelli.</p> <p>Analisi delle assi lignee, indagini xilotomiche.</p> <p>Analisi pergamena (analisi statistica dei risultati SEM-EDS, osservazione macroscopica, riconoscimento specie animale, analisi molecolari, analisi attività di <i>shrinkage</i> e analisi microcalorimetrica DSC).</p> <p>Analisi carta e adesivo restauri pregressi.</p>	<p>Analisi finitura del cuoio (FTIR-ATR).</p> <p>Analisi pergamena (<i>Imaging</i>, FTIR-ATR, UV).</p> <p>Analisi pigmenti e oro (<i>Imaging</i>, FTIR-ATR, UV, FORS).</p> <p>Analisi inchiostri (<i>Imaging</i>, UV)</p>	<p>Analisi pigmenti miniature (Spettroscopia Raman).</p> <p>Analisi delle pergamene e degli inchiostri (Spettroscopia Raman).</p>	<p>Consulenza su danno entomologico.</p> <p>Consulenza per valori termogravimetrici idonei alla conservazione.</p>

3. Proposta di una terminologia italiana per la descrizione della legatura armena medievale

La stretta connessione tra lo studio archeologico di un manoscritto e la fase del restauro ha assunto negli anni una sempre maggiore importanza¹⁰. La necessità di comprendere la struttura del manoscritto prima di procedere all'intervento diretto sull'opera rende l'intervento di restauro un momento fondamentale per l'analisi archeologica del manoscritto e non di rado anche per l'ampliamento delle conoscenze codicologiche in senso lato. Questo diviene ancora più evidente quando, come nel nostro caso, l'oggetto di studio è un codice armeno, poiché in questo ambito le attuali conoscenze codicologiche sono ancora molte lacunose. A oggi non esistono in alcuna lingua manuali o articoli che trattino tale argomento in maniera esaustiva e la materia appare frammentata in un numero limitato di opere che ne affrontano singoli elementi, riferiti ad aree di produzione e periodi cronologici isolati¹¹.

Di questo ci si è resi conto quando, prima ancora di arrivare a valutare lo stato di conservazione del Rituale e le scelte conservative da attuare, si è dovuto far fronte a un problema di ordine terminologico: sebbene esistano diversi dizionari di terminologia del libro manoscritto¹², vi è infatti una lacuna nel lessico italiano per quanto riguarda l'identificazione della caratteristica «ribalta» armena. Per tale ragione, con la collaborazione di numerosi studiosi e restauratori¹³, è stata individuata una terminologia specifica in lingua italiana da impiegare per la descrizione della legatura armena medievale (Fig. 2).

¹⁰ C. FEDERICI, *Archeologia del libro, conservazione, restauro e altro. Appunti per un dibattito*, in R. CAMPIONI (a cura di), *Oltre il testo*, Istituto per i beni artistici culturali naturali della Regione Emilia-Romagna, Bologna 1981, pp.13-20.

¹¹ Dickran Kouymjian offre un panorama completo dello *status quaestionis* sulla codicologia armena in un capitolo dedicato a tale argomento, cfr. *Armenian Codicology*, in A. BAUSI *et al.* (eds.), *COMST, Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, Tredition, Hamburg 2015, pp. 116-131. L'autore è certamente un punto di riferimento per lo studio dei codici armeni. Sulla legatura armena, cfr. inoltre S.L.A. MERIAN, *Characteristics and Techniques of Armenian Bookbinding: Report on Research in Progress*, in B.L. ZEKIYAN (a cura di), *Quinto Simposio Internazionale di Arte Armena. Atti del Convegno tenuto a Venezia – Milano – Bologna – Firenze, dal 28 maggio al 5 giugno 1988*, Tipo-litografia armena, San Lazzaro-Venezia 1991, pp. 413-423; EAD., *Cilicia as the Locus of European Influence on Medieval Armenian Book Production*, in «Armenian Review» 45/4, 180 (1992), pp. 61-72; EAD., *From Venice to Isfahan and Back. The Making of an Armenian Manuscript in Early 18th-Century Persia*, in J.L. SHARPE (ed.), *Roger Powell: The Complete Binder* (Bibliologia – volume 14), Brepols, Turnhout 1996, pp. 280-291; EAD., *The Characteristic of Armenian Medieval Bindings*, in G. FELLOW-JENSEN – P. SPRINGBORG (eds.), *Care and Conservation of Manuscripts 10: Proceedings of the Tenth International Seminar Held at the University of Copenhagen, 19th-20th October 2006*, Museum Tusculanum Press, Copenhagen, 2008, pp. 89-107; S.L.A. MERIAN *et al.*, *The Making of an Armenian Manuscript*, in T.F. MATHEWS – R.S. WIECK (eds.), *Treasures in Heaven. Armenian Illuminated Manuscripts*, Pierpont Morgan Library, New York 1995, pp. 124-134; J.A. SZIRMAI, *The Archeology of Medieval Bookbinding*, Ashgate, Aldershot 1999, pp. 87-92.

¹² Si segnala M. MANIACI, *Terminologia del libro manoscritto*, Istituto centrale per la patologia del libro, Roma-Milano 1996, 1998².

¹³ Ringrazio a tal proposito i restauratori dell'ICRCPAL e gli studiosi, in particolare Marilena Maniaci, che hanno contribuito alla definizione della terminologia proposta.

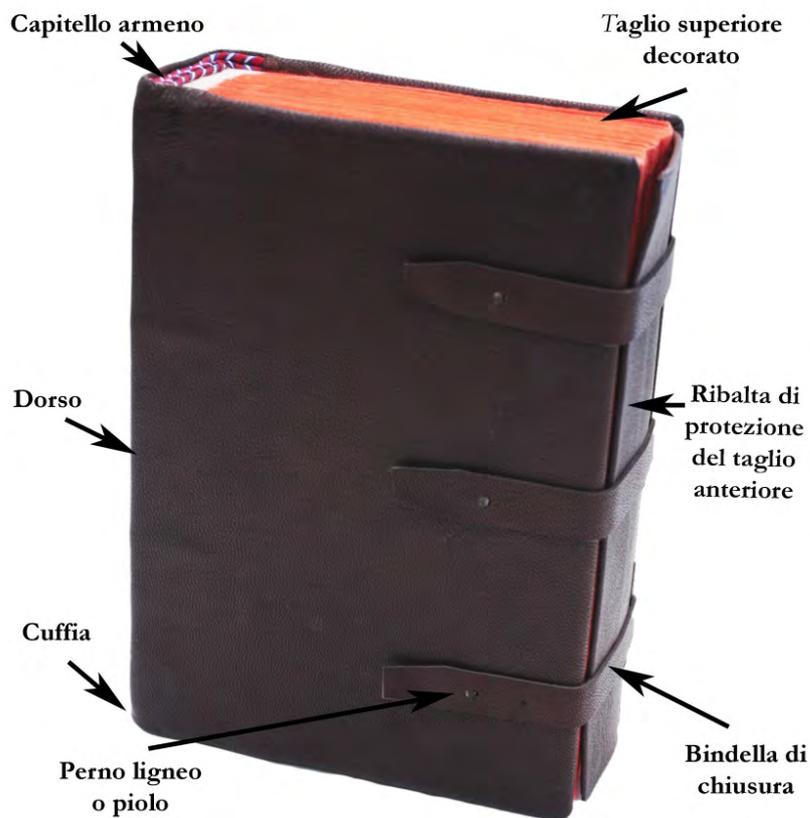
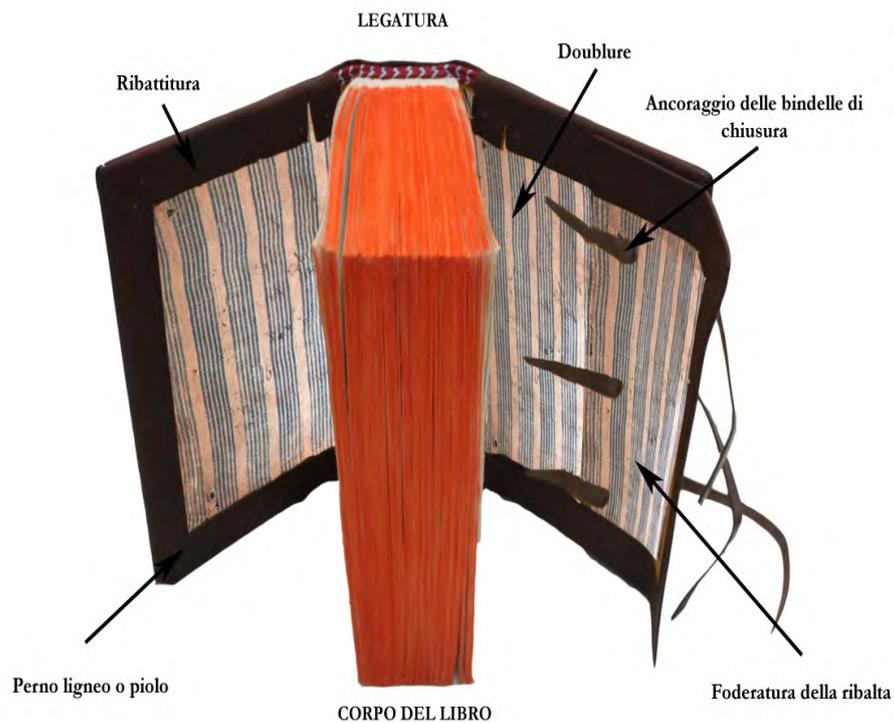


Fig. 2. Terminologia della legatura armena medievale.

4. *L'archeologia del Mashtots*

Sulla base della terminologia proposta è stata dunque eseguita l'analisi archeologica del *Mashtots*, a partire dal corpo del libro, per arrivare poi alla cucitura e agli elementi della legatura, secondo l'ordine di realizzazione. Il codice, di provenienza ciliciana, presenta elementi tipici della legatura armena: coperta in piena pelle decorata a secco, assi lignee disposte con le venature perpendicolari al dorso, *doublures* in tela e capitelli armeni rialzati, cucitura su nervi. Della ribalta di protezione del taglio anteriore e delle tre bindelle di chiusura rimangono soltanto frammenti. Le pergamene, gravemente deteriorate, sono vergate in *bolorgir* e riccamente miniate.

4.1 *Formato*

Il formato del codice è verticale, ossia l'altezza delle pagine è maggiore della larghezza, e le dimensioni delle carte sono di 220x165 mm, leggermente maggiori rispetto a quelle più diffuse in Armenia tra il XIV e il XIX secolo, di circa 200x140 mm¹⁴. Il manoscritto, come si osserva spesso nei codici armeni, non presenta unghiatura e le dimensioni della coperta, qualora non si tenga conto dello spessore dei capitelli, sono uguali a quelle del corpo del libro. La presenza di capitelli rialzati e l'assenza di unghiatura suggerisce che il codice fosse conservato in orizzontale.

4.2 *Il corpo del libro*

Il codice è composto da 188 fogli di pergamena di origine ovina e caprina. Le pergamene sono finemente lavorate (lo spessore medio è di 90 µm) e realizzate con la tecnica di manifattura orientale, ovvero il lato pelo risulta in molti casi vellutato, a differenza del lato carne liscio¹⁵. Osservando il supporto in luce radente è possibile notare i segni di un'attenta finitura della superficie e, solo raramente, i segni del passaggio del coltello impiegato nella lavorazione della pelle (Fig. 3)¹⁶. Si segnala la presenza di un numero ridotto di imperfezioni: un foro legato alla manifattura al f. 6, peli residui di colore bruno, venule. Al f. 51 è presente una *lisière* (o cimosa). Tutte le pagine presentano inoltre riparazioni in carta in corrispondenza della piega dei bifoli (Fig. 4). Le dimensioni attuali (altezza per larghezza) sono di 215x155 mm. Tali misure sono da considerarsi inferiori a quelle originali, in quanto il manoscritto è stato sottoposto a rifilatura di tutte le pagine, come si evince dalla presenza di decorazioni marginali mutile.

¹⁴ D. KOUYMIJIAN, *La structure et l'illustration des manuscrits arméniens*, in V. CALZOLARI (éd.), *Illuminations d'Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale* (Fondation Martin Bodmer, Cologny-Genève, 15 septembre–30 décembre 2007), Fondation Martin Bodmer, Genève 2007, p. 42; ID., *The Archeology of the Armenian Manuscript: Codicology, Paleography and Beyond*, in V. CALZOLARI (ed.), *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 5-22.

¹⁵ La manifattura della pergamena armena è differente da quella occidentale. La produzione avveniva nel contesto degli *scriptoria* monastici, dove le tecniche di preparazione del supporto venivano trasmesse dal maestro agli allievi. Tra i più importanti centri armeni di produzione di pergamena ci sono i monasteri di Glatzor e Tathew, nel nord-est dell'altopiano armeno, e gli *scriptoria* del Regno armeno di Cilicia. La nostra ricerca ha previsto anche lo studio di alcune ricette armenie relative alla manifattura della pergamena e la realizzazione di una pergamena seguendo la procedura descritta nel manoscritto *Matenadaran* 1849, f. 15 (datato al 1440). Ciò ha consentito di effettuare una comparazione, anche diagnostica, tra il supporto realizzato in laboratorio e le pergamene del manoscritto. Tale argomento sarà trattato in maniera più approfondita in una futura pubblicazione. Tra le fasi della lavorazione caratteristiche della pergamena armena, vi sono l'utilizzo di un telaio circolare e l'applicazione di una finitura realizzata con estratto acquoso di semi di lino e albume.

¹⁶ Questi segni sono riconducibili alla fase di scuoiatura dell'animale: i segni creati dal coltello interessano anche lo strato del derma, visibili sino al termine delle operazioni di manifattura.

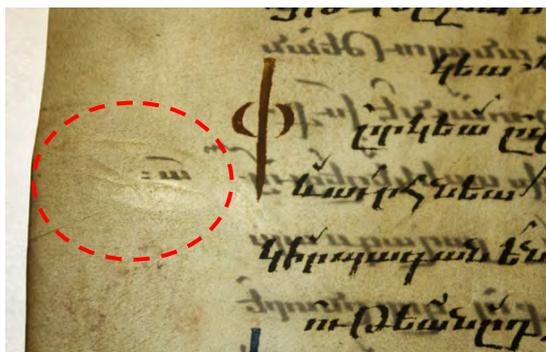


Fig. 3. Particolare del f. 37v: osservando il foglio in trasparenza si notano i segni di lavorazione della pergamena.



Fig. 4. Antica integrazione in carta parzialmente decoesa, sulla quale fu riscritto il testo mancante.

4.3 Foliatura e fascicolazione

Fascicolazione: I² (ff. 1r-2v), 1¹⁰⁻¹ (ff. 3r-3bis-10v), 2-5¹⁰ (ff. 11r-50v), 6¹⁰⁻¹ (ff. 51r-59v), 7¹⁰ (ff. 60r-69v), 8¹² (ff. 70r-81v), 9¹⁰ (ff. 82r-91v), 10-15¹² (ff. 92r-163v), 16¹⁰ (ff. 164r-173v), 17¹⁴⁻¹ (ff. 174r-186v), f. 187.

Il corpo del libro, membranaceo, è costituito da 17 fascicoli di consistenza irregolare, mentre i fogli di guardia sono costituiti, come spesso accade, da pergamene di riuso e provengono da un manoscritto differente.

Tutti i fogli sono stati numerati da Uluhogian a *lapis*, sul *recto* nell'angolo in alto a destra, in cifre arabe. Accanto alla numerazione moderna si documentano altre due differenti numerazioni antiche eseguite con lettere armene, non coincidenti l'una con l'altra. La prima, relativa ai fascicoli, adotta il sistema alfa-numeric: le lettere minuscole, da *u* (1) a *ḏt* (17), sono poste al centro del margine inferiore nel *recto* del primo e nel *verso* dell'ultimo foglio di ciascun fascicolo. La seconda, solo alfabetica, anch'essa in lettere minuscole, è invece irregolare sia nella sequenza sia nella posizione; si trova apposta ora nel primo, ora nel secondo foglio di ogni bifolio, al centro del margine inferiore.

La struttura dei fascicoli è irregolare: sei fascicoli sono quinioni e sette senioni; vi sono fascicoli che vanno da un minimo di nove fogli fino a un massimo di tredici. La legge di Gregory è rispettata solamente nel fascicolo *ḏ* (10), un senione. Dalla verifica della fascicolazione, risulta mancante la pagina iniziale del fascicolo *ḏq* (16). È presumibile, inoltre, che sia andato perduto il bifolio esterno del fascicolo *q* (6).

Una particolarità riscontrata analizzando le pergamene del manoscritto è la presenza nei fascicoli da *u* (1) a *ḡ* (8) (ff. 3-81) di due pieghe che attraversano i fogli l'una in senso verticale, l'altra in senso orizzontale. In tali pagine sono stati inoltre riscontrati piccoli fori doppi non connessi con la *mise en page* del resto delle carte. Questi elementi sono dovuti al fatto che, per un determinato periodo di tempo, i bifoli sono stati conservati ripiegati e tenuti insieme con punti di cucitura, presumibilmente per essere nascosti o trasportati (Fig. 5).

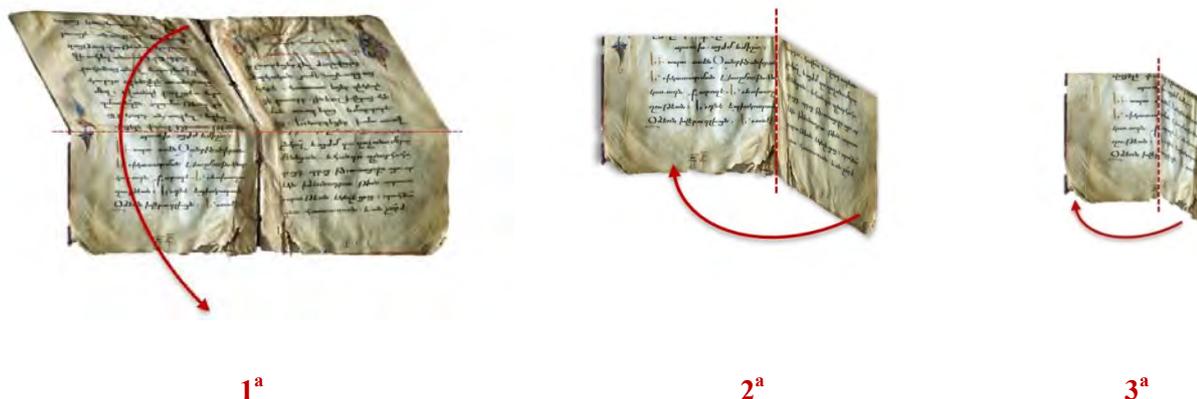


Fig. 5. Schema di ricostruzione delle pieghe presenti nei fogli del secondo gruppo (fascicoli *w-p*).

A ulteriore conferma di ciò, si osserva in alcune pagine la presenza di *offset* di colori rosso, blu, bianco, verde, ricondotti in un primo momento a miniature andate perdute. In realtà, in seguito a più accurate indagini, si è stabilito che tali bifoli furono esposti a un grado di umidità tale da provocare l'adesione delle miniature al foglio solidale, determinando così la presenza di *offset*.

4.4 *La mise en page*

Il manoscritto è opistògrafo, scritto su un'unica colonna di sedici righe e lo specchio scrittorio è di 165x105 mm. La rigatura orizzontale è eseguita con punta a secco, mentre quella di giustificazione è realizzata con punta a secco o talvolta con *lapis* (ff. 131v, 132r, 148r); la scrittura inizia al di sopra del primo rigo. Solo alcune pagine (ff. 11-20, 12-19, 32-39, 43-48, 119-124) presentano tracce della foratura visibili a luce trasmessa sul margine esterno in corrispondenza di ogni linea orizzontale e sui margini superiore e inferiore in corrispondenza delle linee verticali. Nelle restanti pagine, i fori sono andati perduti a seguito della rifilatura, impedendo l'individuazione precisa del sistema adottato. Le pagine, in un periodo imprecisato ma comunque precedente al restauro antico, sono state oggetto di una forte deformazione¹⁷ che ha determinato il disallineamento dello specchio di scrittura all'interno della pagina stessa.

¹⁷ Le deformazioni sono presumibilmente dovute a esposizione del manoscritto a forte calore o fuoco, che ha determinato una consistente raggrinzimento del supporto. Nel precedente restauro le pagine furono spianate, le aree maggiormente deteriorate asportate e le lacune riparate con risarcimenti in carta.

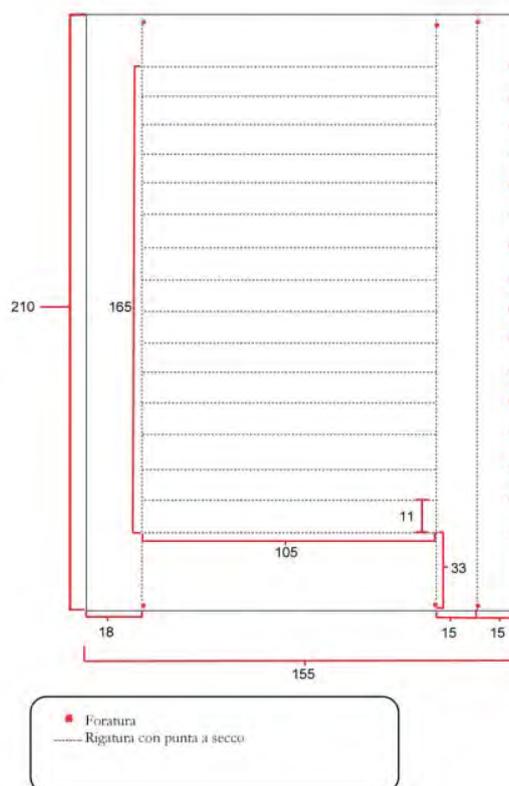


Fig. 6. Schema della *mise en page* del Ms. Arm. 2.

4.5 La scrittura

Il manoscritto è vergato in *bolorgir* a piena pagina con inchiostro ferro-gallico misto a inchiostro a base di carbone. I titoli e le iniziali sono rubricati in rosso e blu, talvolta in oro. La scrittura originale è stata ritoccata nel corso di un restauro antico con la stessa tipologia di inchiostro, come attestano le analisi diagnostiche condotte sull'opera. Sono presenti abrasioni e rasure del testo ai ff. 4r, 84r, 175r (la scrittura è stata abrasa e poi riscritta in viola) e cancellature con inchiostro ai ff. 66v, 92v. Si osserva di frequente il dilavamento di inchiostri e colori (Fig. 7) e la perforazione del supporto per l'azione dell'inchiostro ferro gallico (Fig. 8).

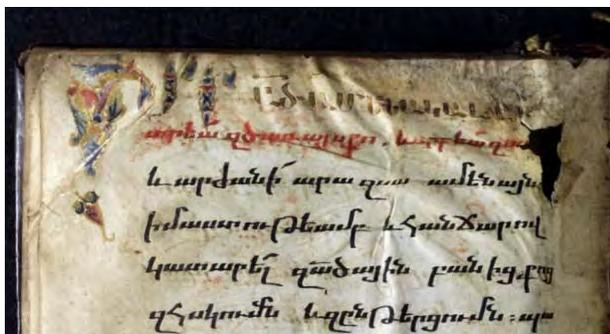


Fig. 7. Particolare del f. 3bisv: iniziali decorate, crisografia, testo scritto con pigmento rosso (cinabro) e inchiostro nero ferro gallo tannico; gravi deformazioni e deterioramento del supporto membranaceo, lacune e dilavamento dei pigmenti, in particolare del cinabro.

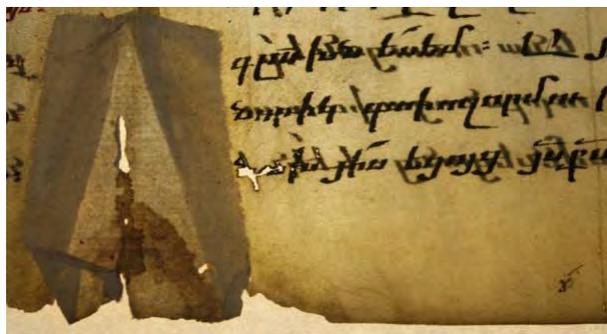


Fig. 8. Particolare del f. 34r: perforazione del supporto membranaceo in corrispondenza dell'inchiostro ferro gallo tannico, lacuna, deterioramento della pergamena (il supporto è imbrunito e presenta maggiore opacità), risarcimento in carta parzialmente decoeso.

4.6 L'apparato decorativo

L'apparato ornamentale del manoscritto comprende quattro figure marginali, tre frontespizi o testate di capitolo, numerosi ornamenti marginali. Le iniziali semplici sono di colore rosso, blu e oro, mentre quelle zoomorfe e decorate sono abbellite con piccoli quadrifogli, intrecci e mezzocanti posti alle curvature o alle estremità delle lettere. Numerose le iniziali zoomorfe raffiguranti uccelli (Fig. 9), un ermellino (Fig. 11)¹⁸ e due iniziali ornitomorfe figurate, costituite da un intreccio di uccelli al cui interno compare il volto di un uomo (Fig. 10).



Fig. 9. Uccello con capo raggiato in corrispondenza della lettura dal profeta Isaia («Lo spirito del Signore è su di me»; f. 32r).



Fig. 10. Iniziale ornitomorfa figurata (f. 3r).



Fig. 11. Iniziale in forma di ermellino (f. 17r).

Sono ricorrenti ritocchi con inchiostro nero sulle miniature e goffi tentativi di riproduzione delle ornamentazioni, in particolare un guerriero e un uccello (ff. 90v, 101r) e prove di penna (f. 187v). Molti fogli (ff. 24, 25, 34, 38, 43, 46, 49, 50, 56, 57, 58, 64, 102, 103, 108, 114) sono stati strappati o tagliati per asportarne le miniature. In altri casi, la rifilatura del corpo del libro, eseguita nel corso di un pregresso intervento di restauro, ha deturpato alcune ornamentazioni marginali (ff. 43, 176v, 182v). Rimangono a testimonianza delle decorazioni perdute i segni di *offset* che si ritrovano nelle pagine solidali.

L'ornamentazione del manoscritto si distingue per l'ampio uso di oro e per le colorazioni vivaci oltre che per la finezza dei tratti e la cura con cui sono eseguite le miniature, che presentano in ogni campitura tre o quattro tonalità di colore. L'analisi chimico-fisica dei pigmenti, eseguita con tecniche diagnostiche non distruttive quali Raman FORS, FT-IR in modalità ATR, fluorescenza UV e la microanalisi SEM-EDS, ha permesso di identificare la *palette* impiegata dal miniatore e ha confermato la scelta di pigmenti di origine prevalentemente minerale: blu oltremare, cinabro, biacca, orpimento e terra di Siena naturale. I pigmenti organici impiegati sono invece l'indaco, miscelato con l'orpimento per ottenere i verdi, e una lacca di origine animale. Vi è infine un ampio utilizzo di oro. L'impiego di tali pigmenti, alcuni dei quali molto costosi, denota la presenza di una ricca committenza.

¹⁸ L'ermellino è conosciuto anche come Armellino, “topo di Armenia”, cfr. G. HEINZ-MOHR, *Lessico di iconografia cristiana*, IPL, Milano 1984, p. 149.

La decorazione del codice è stata realizzata successivamente alla stesura del testo (compresi i titoli), come attestato dalla sovrapposizione di alcune miniature a parti testuali (p. es. f. 3bisv). Non è stata riscontrata la presenza di uno strato preparatorio al di sotto dei colori (a eccezione delle campiture oro); in corrispondenza di tutte le aree decorate, il supporto membranaceo mostrava tuttavia segni di abrasione, realizzati presumibilmente allo scopo di favorire l'adesione dei colori in assenza di uno strato preparatorio¹⁹. Osservando al microscopio ottico le ornamentazioni è stata ricostruita la tecnica impiegata dal miniatore, che prevede la realizzazione del disegno con inchiostro bruno, quindi la colorazione delle campiture con le tonalità più chiare (azzurro, rosso tenue, rosa, verde chiaro), poi l'aggiunta delle sfumature più scure e delle ombreggiature (blu, rosso o bordeaux, viola, verde). La raffigurazione è rifinita con le lumeggiature, eseguite con biacca o orpimento. L'ultima fase consiste nella realizzazione dei contorni con oro a scaglie, fatto aderire su una preparazione costituita da cinabro e biacca, di colore tendente all'ocra.

Nel manoscritto l'oro è applicato su tre basi differenti a seconda che si volesse conferire una tonalità più o meno calda. La base appena descritta, di colore chiaro, è impiegata nelle miniature, mentre nel testo vi è un'alternanza di lettere in oro su fondo rosso (cinabro) e su fondo violetto (lacca di origine organica). Sorprendentemente non si evidenzia la presenza di bolo armeno²⁰ come strato preparatorio dell'oro. La caratterizzazione chimica dei colori, la tecnica esecutiva e lo stile delle miniature consentono di localizzare l'esecuzione delle miniature in area ciliciana, confermando l'ipotesi di provenienza suggerita da Uluhogian.

4.7 Il grecaggio

I fascicoli del Rituale presentano quattro fori di grecaggio a «V». Sebbene le pergamene fossero severamente deteriorate in corrispondenza della piega, un'attenta analisi ha permesso di evidenziare la presenza di un foro di grecaggio centrale, non impiegato nella cucitura attuale. Esso è dunque una traccia della prima cucitura del manoscritto, presumibilmente eseguita su tre doppi nervi in spago. I manoscritti armeni possono presentare un numero variabile di supporti di cucitura²¹, anche se la suddivisione del dorso con tre nervi è quella più largamente attestata. A ulteriore convalida della nostra ipotesi, vi sono la dimensione ridotta del codice e l'assenza di altre tracce di grecaggio.

¹⁹ Riguardo ad alcuni metodi per la preparazione della superficie della pergamena in area orientale, cfr. P. SCHREINER, *Zur Pergamentherstellung in byzantinischen Osten*, in «Codices manuscripti» 9 (1983), pp. 122-127.

²⁰ Con il termine bolo armeno si identifica tradizionalmente un pigmento costituito da una terra naturale, di formula chimica $Al_2O_3 \times SiO_2 + Fe_2O_3$, composta da argille caolinifere (silico alluminati) e sesquiossido di ferro, cui si deve il colore rosso.

²¹ Merian, su un campione di 167 manoscritti analizzati, evidenzia la presenza di tre grecaggi nell'80% dei codici e nei restanti casi di due, quattro, cinque o sette fori di grecaggio corrispondenti a supporti di cucitura. In manoscritti che hanno subito la rilegatura la studiosa documenta fino a undici fori di grecaggio (cfr. S.L.A. MERIAN, *The Structure of Armenian Bookbinding*, cit., pp. 36-37).

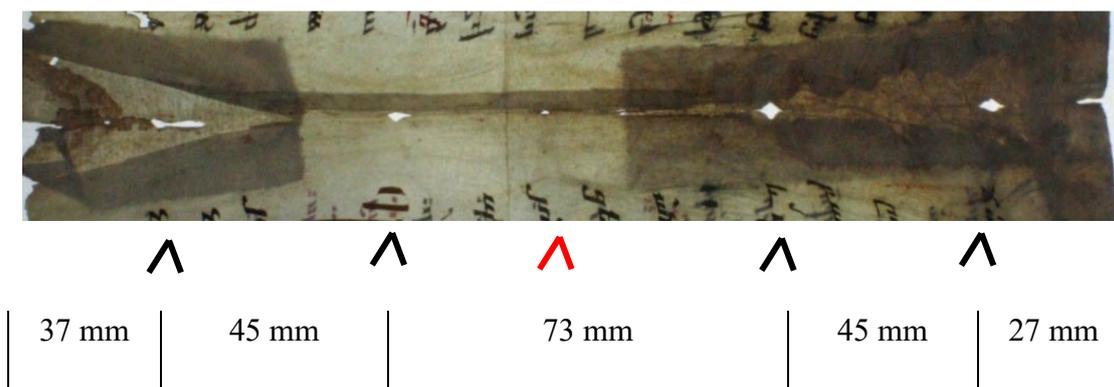


Fig. 12. Schema del grecaggio nel Ms. Arm. 2. In rosso il foro non impiegato nella cucitura attuale.

4.8 La cucitura e l'ancoraggio dei nervi alle assi

Non è sempre possibile osservare i passaggi della cucitura dei fascicoli, poiché essi rimangono in genere nascosti sotto il dorso della coperta. Questa operazione diviene molto più semplice durante il restauro, soprattutto quando, come in questo caso, vi sia un deterioramento rilevante della legatura. L'intervento conservativo ha permesso dunque un'indagine accurata della cucitura del Rituale, consentendo di ricostruire i passaggi del filo in maniera estremamente accurata. È stato così possibile descrivere una cucitura armena che, a nostra conoscenza, non era mai stata attestata in letteratura. Si tratta di una cucitura eseguita su quattro nervi in spago: due nervi doppi all'interno e due supporti singoli alle estremità (Fig. 13). La cucitura presenta passaggi a spina di pesce (del tipo variante chiusa) in corrispondenza dei nervi doppi, mentre attorno ai due nervi singoli si riscontrano i passaggi di catenella (Fig. 14). Il filo impiegato è in cotone di colore neutro (torsione a S). Una simile struttura, in particolare l'inserimento di un nervo singolo in corrispondenza della catenella, non era mai stata precedentemente descritta²².



Fig. 13. Cucitura del Ms. Arm. 2. Si osservi la presenza di due nervi doppi, centrali, e due nervi singoli alle estremità.

²² L'inserimento di un nervo singolo in corrispondenza della catenella (il passaggio di cucitura che lega un fascicolo all'altro) è descritto anche in R. ESPINOSA, *The Limp Vellum Binding: A Modification*, in «The New Bookbinder» 13 (1993), pp. 27-38, ma viene proposto un passaggio di catenella differente.

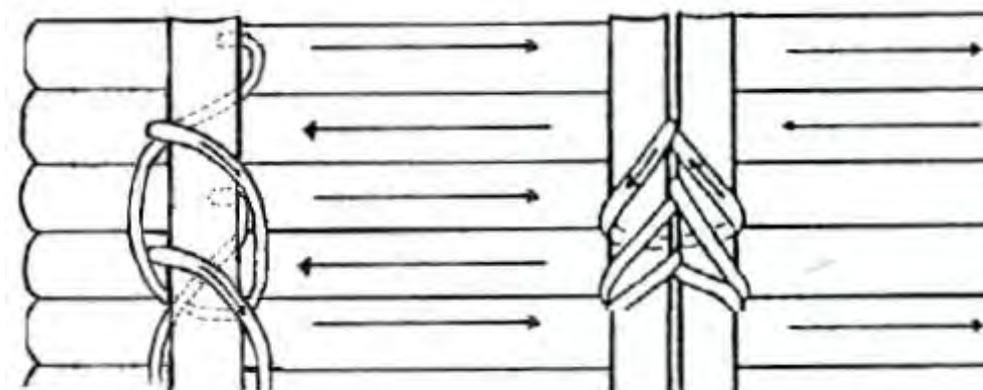


Fig. 14. Schema del passaggio di cucitura nel Ms. Arm. 2.

4.9 Le assi

Nei codici armeni le assi lignee sono generalmente disposte controverso, ossia con le venature parallele al lato corto. La ragione di tale scelta è presumibilmente legata alla tecnica armena di ancoraggio delle assi alla compagine delle carte, che prevede la realizzazione di fori e scanalature per l'ancoraggio dei nervi di cucitura e del capitello. Se il legno fosse stato posizionato con le fibre parallele al dorso (in verticale), la realizzazione dei fori, tutti collocati alla stessa distanza dal margine dell'asse, avrebbe potuto provocare la rottura del supporto in senso verticale. Questo poteva avvenire perché, a differenza dei quadranti utilizzati nei manoscritti occidentali o bizantini, il legno impiegato nei manoscritti armeni è di spessore ridotto, compreso tra i 3 e i 5 mm, ed è smussato in corrispondenza del labbro interno (Fig. 15).

Non fanno eccezione le assi di questo *Mashtots*, che sono ricavate da una sezione tangenziale di legno di pioppo (*Populus L.*) disposta controverso²³. Le dimensioni sono le stesse del corpo del libro (210x150 mm) e lo spessore massimo è di 5 mm. Sul lato esterno, in prossimità del dorso, è realizzata una smussatura e sono eseguite le quattro scanalature per l'alloggiamento dei nervi impiegati nella cucitura attuale. Inoltre, in prossimità del taglio anteriore si evidenzia la presenza di piccoli perni lignei a sezione circolare, impiegati come tenone per il sistema di chiusura. Analizzando il lato interno delle assi si osservano piccoli perni come fermi delle ribattiture, residui in cuoio delle tre bindelle di chiusura e numerosi altri residui superficiali, in particolare cuoio e colla d'amido. Dall'analisi dei materiali adesi al di sotto delle *doublures*, sul lato interno delle assi, è stato possibile stabilire che queste sono realizzate con legno di riuso. L'ancoraggio dei nervi alle assicelle lignee avviene attraverso il passaggio dei nervi di cucitura nei corrispettivi fori presenti sull'asse, a 25 mm dal labbro interno (Fig. 17). I capi dei fili sono poi bloccati con «nodi piani» che possono rimanere visibili nello spazio tra la compagine delle carte e l'asse, quando questo non viene nascosto dalla *doublure* (Fig. 16).



Fig. 15. Sezione dell'asse posteriore del manoscritto Ms. Arm. 2. Si evidenziano la smussatura in corrispondenza del dorso e il foro adoperato per l'ancoraggio dei nervi.

²³ Le analisi xilomiche sono state condotte da Alan Crivellaro, ricercatore e assistente presso il Dipartimento Territorio e Sistemi Agro-Forestali dell'Università di Padova.



Fig. 16. Ancoraggio del nervo singolo e del nervo doppio all'esterno dell'asse.



Fig. 17. Ancoraggio del nervo singolo e del nervo doppio all'interno dell'asse.

4.10 L'indorsatura

Il codice presenta un'indorsatura in lino con «armatura tela» adesa al dorso del volume e sulle assi per 25 mm. L'indorsatura è incollata a pieno (anche in corrispondenza dei nervi) con colla d'amido.

4.11 I capitelli

I capitelli armeni sono incredibilmente elaborati. Sebbene richiamino i capitelli rialzati bizantini e gli *chevron* islamici, struttura e motivi decorativi sono sviluppati in maniera del tutto originale, divenendo elementi distintivi e caratteristici delle legature armene. Essi fungono non solo da elemento decorativo, grazie all'uso di fili di seta colorati, ma soprattutto da elemento strutturale nella meccanica del codice, poiché si prolungano per 20-30 mm sulle assi, rafforzando l'ancoraggio del corpo del libro alla legatura e garantendo una corretta apertura del volume.

I capitelli armeni possono essere inseriti nella categoria dei capitelli «composti»²⁴, in quanto costituiti da una cucitura primaria e una cucitura secondaria particolarmente complessa, realizzata con tre, cinque o sette aghi. Le cuciture primaria e secondaria sono eseguite attorno a quattro anime in spago di sezione differente, disposte l'una sull'altra a formare una sorta di *corona* che sormonta il taglio delle carte («capitelli rialzati»). È attestata l'esistenza di due varianti nel motivo decorativo, denominate a «S» o a «Z».

Dei capitelli di testa e di piede del *Mashtots* si conservano pochi passaggi di cucitura, tuttavia l'attenta analisi ha consentito di individuare la tecnica esecutiva e il numero di anime e di fili impiegati (Fig. 18). I capitelli eccedono dal taglio superiore per circa 5-7 mm («capitelli rialzati»), e si prolungano sulle assi per 22 mm. Sono entrambi realizzati con motivo decorativo a «S» di colore nero, bianco e rosso (Fig. 19).

²⁴ Secondo la classificazione proposta in relazione ai capitelli greco-bizantini in G. BOUDALIS, *Endbands in Greek-style Binding*, in «The Paper Conservator» 31/1 (2007), pp. 29-49.



Fig. 18. Capitello di piede del *Mashtots*.



Fig. 19. Facsimile di capitello armeno a cinque aghi, fili di seta di colore rosso, nero e bianco.

4.12 *Le doublures*

Le *doublures*, in lino decorato a righe bianche e blu (colorante a base di indaco) con «armatura tela», sono adese ai contropiatti anteriore e posteriore. La *doublure* posteriore non copre l'intera superficie del contropiatto e l'asse rimane a vista in prossimità del labbro anteriore, a testimonianza che in origine vi fosse adesa la ribalta. La *doublure* anteriore presenta annotazioni manoscritte con inchiostri differenti.

4.13 *La coperta*

Il codice presenta una coperta non coeva in piena pelle di vitello conciata al vegetale. La pelle di colore bruno si presenta in pessimo stato di conservazione. Sono infatti andate perdute le bindelle di chiusura in cuoio e la ribalta²⁵ per la protezione del taglio anteriore, di cui si osservano dei frammenti in corrispondenza dell'asse posteriore. **La ribalta di protezione del taglio anteriore** è un elemento che caratterizza la legatura armena medievale ma che non sempre si conserva nella sua forma originale, poiché la frequente manipolazione del codice può provocarne la perdita totale o parziale. Essa è realizzata per lo più con pelle (spesso la stessa della legatura) foderata con tessuto (spesso lo stesso delle *doublure*) sul lato carne e presenta ribattiture incollate al di sopra del tessuto sui margini superiore, inferiore ed esterno. Una parte della ribalta è appoggiata al contropiatto posteriore, mentre la restante porzione è piegata a ricoprire il taglio davanti del manoscritto per proteggerlo. Essa può essere decorata con impressioni a secco che richiamano quelle presenti sui piatti. Tale elemento, in questa forma, è attestato nelle sole legature armene²⁶.

²⁵ Nella nostra trattazione si utilizzerà il termine «ribalta» per definire l'elemento che protegge il taglio davanti del libro, tipico delle legature armene, mutuandolo da quello che finora è stato usato per designare la struttura che si prolunga anche sul piatto anteriore (cfr. M. MANIACI, *Terminologia del libro manoscritto*, cit., p. 358). L'artificio si rende necessario dal momento che nel lessico italiano non si riscontra un vocabolo specifico per la descrizione di tale elemento, caratteristico della legatura armena.

²⁶ A differenza di quanto si osserva nei manoscritti islamici, la ribalta armena non contiene infatti un'anima in cartone né si prolunga a coprire parte del piatto anteriore né, come avviene invece nella *box-binding*, protegge i tagli superiore e inferiore.

Proseguendo con l'analisi dell'interno dei piatti del Rituale, si osserva che le ribattiture sono ripiegate al di sopra delle *doublure* e fermate con piccoli perni lignei. In prossimità del dorso vi sono fenditure verticali, eseguite per consentire la copertura delle estremità dei capitelli (Fig. 20), mentre agli angoli i rimbocchi sono giustapposti senza alcuna sovrapposizione (Fig. 21).

All'esterno del piatto anteriore sono inseriti tre perni lignei, analoghi a quelli osservati sulle ribattiture, originariamente impiegati per la chiusura delle bindelle. Esternamente la pelle appare trattata con paraffina. La sostanza cerosa è applicata unicamente sulle superfici esterne del codice e non sulle ribattiture, che presentano ancora la colorazione originale.



Fig. 20. Particolare della ribattitura superiore, adesa alla *doublure* e fissata con un piccolo perno ligneo.



Fig. 21. Particolare dell'angolo con i rimbocchi in pelle giustapposti. Sulla *doublure* si nota anche il perno ligneo impiegato per ancorare le bindelle di chiusura all'esterno del piatto anteriore.

4.14 La decorazione della coperta

La coperta riporta il medesimo disegno su entrambi i piatti, realizzato con impressione di ferri a secco²⁷, ed è formata da una cornice esterna nella quale si alternano quattro filetti paralleli e, nel mezzo, piccoli ferri a «rosetta» (fiori a dodici petali). Nel campo centrale vi è un motivo geometrico composto da filetti che s'intersecano formando una croce di sant'Andrea con un ulteriore filetto orizzontale, arricchita ai vertici e al centro da piccoli ferri a giglio e cerchiotti. Le aree in alto e in basso sono decorate con cerchiotti e con ferri «a mandorla» disposti a formare piccole croci²⁸. Tali decorazioni geometriche ricorrono in particolare nelle legature di Innari e Rituali armeni. Il dorso è ornato con linee parallele, presumibilmente per facilitare l'apertura del volume. Nei manoscritti armeni il dorso non presenta nervi a rilievo ed è adeso al corpo del libro. Nel tempo, l'apertura e la chiusura frequenti del volume sottopongono il supporto a stress meccanici, provocandone il deterioramento. In tal caso, le linee parallele incise sul dorso costituiscono un punto di debolezza

²⁷ C. FEDERICI et al., I «ferri» impressi sulle coperte delle legature. Proposta di codificazione, in «Bollettino ICPL» 40 (1986), pp. 41-124; D. CARVIN, La description de la composition du décor des reliures médiévales, in «Bollettino ICPL» 43 (1989), pp. 29-78.

²⁸ Questi ultimi sono descritti da Berthe Van Regemorter come caratteristici delle legature armenie (*La reliure arménienne*, in «Bazmavep» 111/8-10 [1953], p. 200).

della legatura, che tende a lacerarsi in corrispondenza dei segni. Di seguito, la descrizione e la documentazione fotografica dei ferri individuati sulla legatura del codice²⁹.

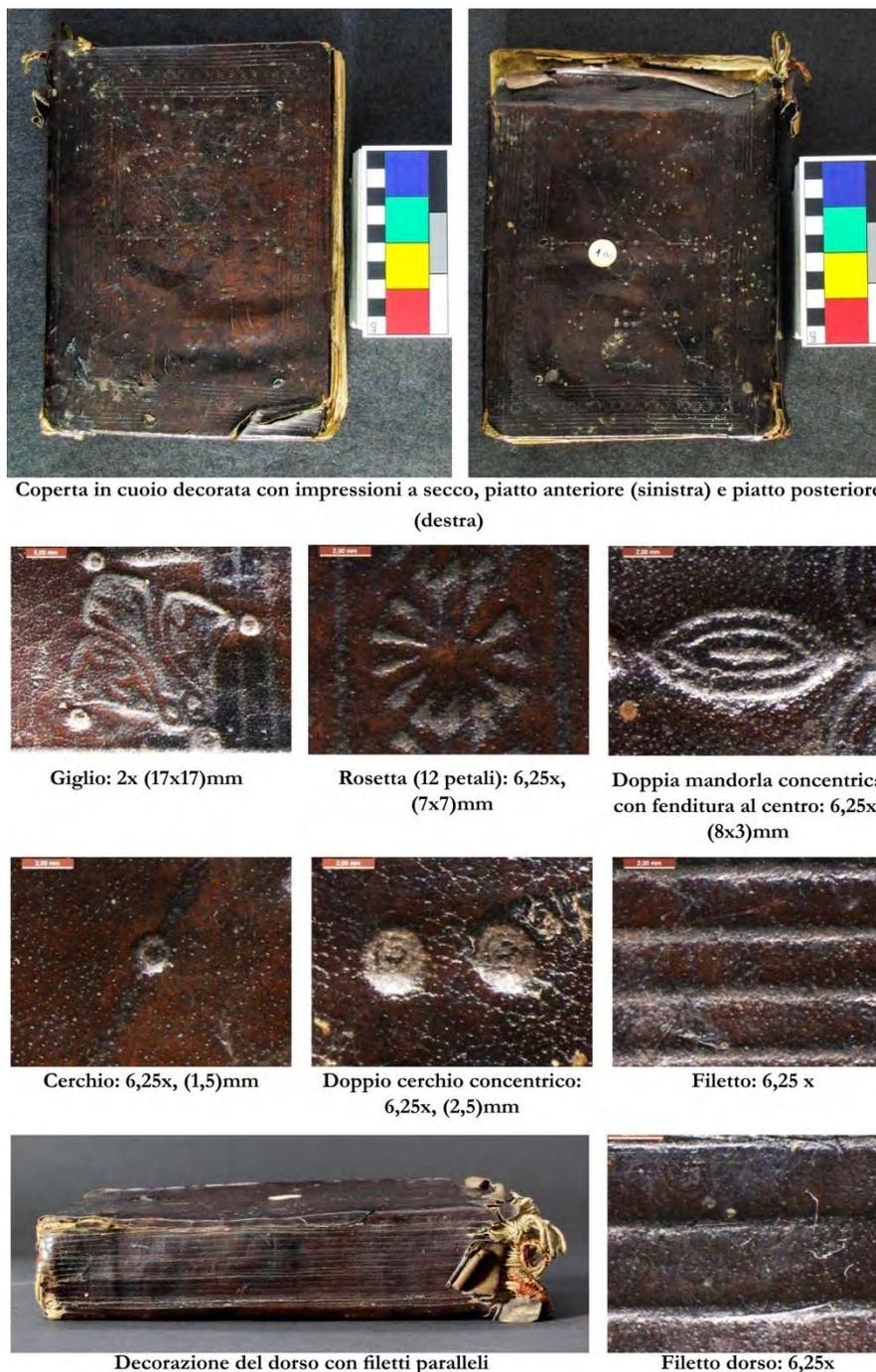


Fig. 22. La decorazione della coperta del Mashtots.

4.15 *La decorazione dei tagli e delle carte*

I tagli presentano la caratteristica colorazione rossa, anche se essa non è originale ma è stata applicata nel corso di un antico restauro del manoscritto. Il pigmento è infatti presente anche in numerosi restauri in carta. Come da tradizione armena, la colorazione s'interrompe a circa 2 cm dai

²⁹ La documentazione fotografica delle impressioni a secco è stata eseguita con stereomicroscopio Leica MZ16 (con zoom variabile da 0,6 a 10x) sotto un'illuminazione a fibre ottiche e fotocamera Leica DFC 420 da 4,2 megapixel.

capitelli, lasciando un'area a forma di semicerchio non decorata, presumibilmente per evitare il danneggiamento dei fili di seta dei capitelli con il colore adoperato. In letteratura sono riportate diverse ipotesi sulla natura del pigmento impiegato per la decorazione dei tagli³⁰; nel nostro manoscritto, le analisi diagnostiche hanno individuato la presenza di minio.

5. *L'intervento di restauro*³¹

Il manoscritto è un'opera polimaterica complessa la cui conservazione è legata all'equilibrio di ogni elemento costitutivo. Il restauro, in quanto intervento diretto sul bene, costituisce un'operazione carica di responsabilità. Uno studio poco accurato o una progettazione affrettata possono infatti portare alla cancellazione o all'alterazione di elementi importanti per la caratterizzazione del bene o per una corretta ricostruzione della sua storia.

L'intervento conservativo sul Rituale Ms. Arm. 2 è stato eseguito con l'obiettivo di rendere il manoscritto nuovamente fruibile, garantendo la conservazione degli aspetti formali e materici nonché di quelli estetico-codicologici e delle tracce storiche ancora presenti. Il restauro è stato dunque preceduto da una ricerca archeologica e codicologica approfondita che ha visto anche l'analisi di circa cinquanta manoscritti conservati in diverse biblioteche europee³² e dalla realizzazione di facsimili di legatura armena. Le pagine e la legatura del *Mashtots* conservano inoltre ancora oggi i segni delle vicende che hanno condotto il Rituale dalla Cilicia a Trebisonda e, successivamente, in Italia; nel corso dell'intervento si è dunque posta particolare attenzione a non cancellare tali elementi. La scelta di materiali e metodi impiegati è stata conseguita a seguito di valutazioni multidisciplinari che hanno tenuto conto non solo degli aspetti conservativi e degli esiti delle indagini diagnostiche ma anche delle necessità storiche. A tale proposito sono risultati fondamentali i momenti di confronto con storici e filologi armenisti, in particolare con Gabriella Uluhogian e Anna Sirinian, con la bibliotecaria della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Bologna Elisabetta Zucchini, con Valeria Buscaroli (Soprintendenza Archivistica e Libreria per l'Emilia Romagna), con i restauratori dell'ICRCPAL e con i conservatori del Matenadaran di Erevan.

L'intervento ha avuto una durata complessiva di tredici mesi e ha comportato la distensione e il restauro dei supporti membranacei, il trattamento di centonovanta restauri pregressi (fortemente deteriorati ma di grande rilevanza storica), il consolidamento delle miniature e il restauro della legatura. La prima scelta è stata sempre il recupero e il riutilizzo degli elementi originali, facendo eccezione solo in caso di deterioramento troppo avanzato, come è accaduto per esempio per la cucitura, i capitelli e per un numero ridotto di precedenti integrazioni di carta. L'intervento è stato

³⁰ Merian suggerisce l'utilizzo di bolo armeno (cfr. *The Making of an Armenian Manuscript*, cit., pp. 124-134).

³¹ La descrizione completa dell'intervento di restauro sarà oggetto di una pubblicazione specifica; si riporta in questa sede una riflessione sui principi che hanno guidato l'intervento e sui risultati conseguiti.

³² Londra, British Library: Ms. Add. 19548, Ms. Add. 19728, Ms. Add. 19730, Ms. Add. 7941, Ms. Or. 81, Ms. Or. 2682, Ms. Or. 2738, Ms. Or. 5449; Oxford, Bodleian Library: Ms. Arm. c. 1, Ms. Arm. c. 4, Ms. Arm. d. 4, Ms. Arm. e. 1, Ms. Arm. f. 2, Ms. Arm. f. 6, Ms. Arm. f. 23, Ms. Arm. g. 1; Berlino, Staatsbibliothek: Ms. Or. Quart. 1382, Ms. Or. Quart. 337, Ms. Or. Quart. 607 (1780), Ms. Or. Quart. 805, Ms. Or. Oct. 1924, Hs. Or. 14577, Ms. Or. Oct. 3145, Ms. Or. Oct. 282, Ms. Or. Oct. 3690 (Hs. Or. 14577), Minutoli 268, Minutoli 272, Minutoli 274, Minutoli 284, Minutoli 287, Minutoli 281, Minutoli 283, Minutoli 289, Minutoli 291, Peterm. I. 138, Peterm. I. 140, 526406 R; Venezia, Biblioteca dei Padri Mechitaristi di S. Lazzaro: Ms. q. 194, Ms. q. 207, Ms. q. 198, Ms. q. 226, Ms. q. 143, Ms. q. 319; Venezia, Biblioteca Nazionale Marciana: Ms. Or. 278 (12061), Ms. Or. 190 (136), Ms. Or. 50 (169), Ms. Or. 95 (210); Bologna, Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Bologna: Ms. Arm. 1.

corredato da una documentazione fotografica completa di tutte le fasi e dalla compilazione di una scheda analitica del restauro, conservata insieme al codice.

Al termine del lavoro, il volume, così importante per la storia del Rito armeno, è stato interamente digitalizzato, per essere più facilmente consultato dagli studiosi. Infine, per favorire la valorizzazione del manoscritto, è stato realizzato un cortometraggio-documentario intitolato *Conservare la memoria per coltivare la speranza. I manoscritti armeni: racconto di un restauro* e diretto da Stefano Landini, regista presso il Centro Sperimentale di Cinematografia (Roma), nel quale viene narrato il ritrovamento del manoscritto e vengono mostrate alcune fasi del restauro attraverso interviste e riprese³³.

6. Conclusioni

L'intervento conservativo e la ricerca codicologica effettuata hanno costituito un'occasione unica per indagare la struttura interna dei codici armeni, portando all'individuazione di una terminologia specifica in lingua italiana per la descrizione della legatura armena e all'attestazione di una tipologia di cucitura armena non precedentemente attestata. È stato inoltre possibile ricostruire la tecnica di realizzazione del Rituale e i materiali impiegati, a partire dalle pergamene, gli inchiostri, i pigmenti, le assi lignee e i tessuti. Le osservazioni e le indagini condotte hanno dunque aggiunto nuovi elementi di conoscenza sulla codicologia armena, disciplina ancora oggi circoscritta a un numero limitato di studi e pubblicazioni. Rimangono tuttavia aperte alcune domande sull'evoluzione nella cucitura dei codici armeni: esiste un'evoluzione temporale nella legatura e nella cucitura dei codici armeni? È possibile individuare elementi codicologici che consentano di datare o individuare la provenienza, o addirittura il centro di produzione di un codice armeno?

Bibliografia

- BOUDALIS, G., *Endbands in Greek-style Binding*, in «The Paper Conservator» 31/1 (2007), pp. 29-49.
- CARVIN, D., *La description de la composition du décor des reliures médiévales*, in «Bollettino ICPL» 43 (1989), pp. 29-78.
- CONYBEARE, F.C., *Rituale Armenorum: Being the Administration of the Sacraments and the Breviary Rite of the Armenian Church*, Clarendon Press, Oxford 1905.
- ESPINOSA, R., *The Limp Vellum Binding: A Modification*, in «The New Bookbinder» 13 (1993), pp. 27-38.
- FEDERICI, C., *Archeologia del libro, conservazione, restauro e altro. Appunti per un dibattito*, in R. CAMPIONI (a cura di), *Oltre il testo*, Istituto per i beni artistici culturali naturali della Regione Emilia-Romagna, Bologna 1981, pp. 13-20.
- FEDERICI, C. et al., *I «ferri» impressi sulle coperte delle legature. Proposta di codificazione*, in «Bollettino ICPL» 40 (1986), pp. 41-124.
- FILIPPINI, M.S., *Un manoscritto armeno del XIV secolo. Il caso di un Rituale membranaceo salvato. Analisi, restauro e valorizzazione*, tesi di laurea magistrale, ICRCPAL, Roma 2016.

³³ Il documentario è stato realizzato in collaborazione con la Direzione Generale Educazione e Ricerca, la Soprintendenza per i beni librari e documentari della Regione Emilia-Romagna, la Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Bologna, il Matenadaran e l'Ambasciata Armena in Italia.

- FILIPPINI, M.S. *et al.*, *New Evidence in Armenian Codicology: The Reconstruction of an Unknown Sewing Structure*, in «COMSt Bulletin» 1-2 (2016), pp. 38-47.
- HEINZ-MOHR, G., *Lessico di iconografia cristiana*, IPL, Milano 1984.
- KOUYMJIAN, D., *La structure et l'illustration des manuscrits arméniens*, in V. CALZOLARI (éd.), *Illuminations d'Arménie. Arts du livre et de la pierre dans l'Arménie ancienne et médiévale* (Fondation Martin Bodmer, Cologny-Genève, 15 septembre-30 décembre 2007), Fondation Martin Bodmer, Genève 2007, pp. 41-59.
 ———, *The Archeology of the Armenian Manuscript: Codicology, Paleography and Beyond*, in V. CALZOLARI (ed.), *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, Brill, Leiden-Boston 2014, pp. 5-22.
 ———, *Armenian Codicology*, in A. BAUSI *et al.* (ed.), *COMST, Comparative Oriental Manuscript Studies: An Introduction*, Tredition, Hamburg 2015, pp. 116-131.
- MANIACI, M., *Terminologia del libro manoscritto*, Istituto centrale per la patologia del libro, Roma-Milano 1996, 1998²
- MERIAN, S.L.A., *Characteristics and Techniques of Armenian Bookbinding: Report on Research in Progress*, in B.L. ZEKIYAN (a cura di), *Quinto Simposio Internazionale di Arte Armena. Atti del Convegno tenuto a Venezia – Milano – Bologna – Firenze dal 28 maggio al 5 giugno 1988*, Tipo-litografia armena, San Lazzaro-Venezia 1991, pp. 413-423.
 ———, *Cilicia as the Locus of European Influence on Medieval Armenian Book Production*, in «Armenian Review» 45/4, 180 (1992), pp. 61-72.
 ———, *From Venice to Isfahan and Back. The Making of an Armenian Manuscript in Early 18th-Century Persia*, in J.L. SHARPE (ed.), *Roger Powell: The Complete Binder* (Bibliologia – volume 14), Brepols, Turnhout 1996, pp. 280-291.
 ———, *The Characteristic of Armenian Medieval Bindings*, in G. FELLOW-JENSEN – P. Springborg (eds.), *Care and Conservation of Manuscripts 10: Proceedings of the Tenth International Seminar Held at the University of Copenhagen 19th-20th October 2006*, Museum Tusulanum Press, Copenhagen 2008, pp. 89-107.
- MERIAN, S.L.A. *et al.*, *The Making of an Armenian Manuscript*, in T.F. MATHEWS – R.S. WIECK (eds.), *Treasures in Heaven: Armenian Illuminated Manuscripts*, Pierpont Morgan Library, New York 1994, pp. 124-134.
- ORMANIAN, M., *A Dictionary of the Armenian Church*, translated from Armenian by Bedros Norehad, St. Vartan Press, New York 1984.
- REGEMORTER, B.V., *La reliure arménienne*, in «Bazmavep» 111/8-10 (1953), pp. 200-204.
- SCHREINER, P., *Zur Pergamentherstellung in byzantinischen Osten*, in «Codices manuscripti» 9 (1983), pp. 122-127.
- SIRINIAN, A., *Le nuove accessioni manoscritte armene del Pontificio Collegio Armeno di Roma: un primo report*, in «Le Muséon» 116/1-2 (2003), pp. 71-90, 2003.
- SZIRMAI, J.A., *The Archeology of Medieval Bookbinding*, Ashgate, Aldershot 1999.
- ULUHOGIAN, G., *Due manoscritti armeni salvati dai Cappuccini*, in «Revue des Études Arméniennes» 36 (2014), pp. 211-236.

SIMĒON LEHATSI.
A 17TH CENTURY TRAVELLER IN THE BACKGROUND OF HIS TIMES
Hripsime Mamikonyan

Simēon Lehatsi (*arm. Լէհացի* - Polish or from Poland¹) (1584-1639) is a historical figure, not much known today amongst Armenians in Poland, Armenia and Diaspora. Meanwhile this writer, copyist, church singer and traveller was an amazingly quick observer and the witness of historical events of his times, especially for the history of Polish Armenians, Armenian communities settled in Central Europe and in the Ottoman Empire. He worked a lot mainly as copyist in order to earn money, but due to his travelogue and the colophons of the manuscripts copied by him, we have a lot of precious historical data about the contemporary society. The author's work is valuable from different perspectives and is a good source for historical, linguistic, religious, literal, anthropological and architectural studies.

Simēon Lehatsi is one of the outstanding figures of the Armenians in Poland in the 17th century. In this paper, I would like to explore the history of Polish Armenians, their role and influence in the Polish cities throughout the life and works of Simēon Lehatsi.

There are various theories on early Armenian settlements in Polonia. According to some uncertain sources Armenians first appeared in Ruthenia between 11th and 12th centuries, long before it became a part of Poland. This theory seems to be highly doubtful. Nevertheless there is no doubt that they came during the reign of King Casimir the Great in the mid 13th century to settle down in Galicia², which had freshly been incorporated to Poland by the King. Since then the most significant Armenian communities were formed in Lvov, Kamianets-Podilskyi, Bar, Berezhany, Tysmienica, Kutyna as well as in Kazimierz Dolny, from 16th century in many private cities as Zamosts (Zamość)³, Yazlovets, Stanislaviv (Stanisławów)⁴, Horodenka, Mohyliv-Podilskyi and others⁵.

The biggest Armenian communities were in Lvov and Kamianets-Podilskyi. In 1356 the king Casimir confirmed the religious, local governmental and judicial independence of the Lvov Armenians and, in 1367, he granted the ecclesiastical jurisdiction to the Armenian bishop Grigor as well as the permission for constructing the cathedral inside the city. Moreover, their bishop Grigor received the ecclesiastical jurisdiction and other several privileges by king Casimir the Great and his successors to the royal siege; these ones structured the basis of the legal, political existence of Armenians in Poland. In Polish historiography it is considered that Lvov was the center of the Polish Armenians, because of the church supremacy⁶. Moreover, other Armenian communities, e.g. Kamianets-Podilskyi had similar legal rights as mentioned by the Armenian traveller Pirzada Kafanetsi, who visited Kamianets-Podilskyi in 1586: "There were 400 Armenian houses"⁷. King

¹ The word *լէհ* (*leh*) in Armenian means "Polish" or "from Poland", the suffix *-ացի* means "belonging or coming from somewhere", in this case: "from Poland". The equivalent in English should be "Polish Simēon" or just "Simēon from Poland".

² *Galicja* (in Polish: *Galicja*) is a historical region of Central Eastern Europe, located between the present territories of Poland, Hungary, Slovakia and Ukraine.

³ Zamość is located in south-eastern Poland, Lublin Voivodeship

⁴ The present-day Ivano-Frankivsk, located in Western Ukraine.

⁵ All those cities, which were a part of the historical lands of Poland, are now located in the territory of Ukraine (except for Zamosts and Kazimierz Dolny)

⁶ ZAKRZEWSKA – DUBASOWA M., *Ormianie w dawnej Polsce Historia Armenii*, Lublin 1982, p. 20

⁷ GRIGORIAN V., *Istoriya armianskikh koloniy Ukraini i Polshi (armianie w Podolii)*, Yerevan 2005, p. 62.

Casimir's successors to the royal siege confirmed and granted new privileges to Armenians, which gave a reason for historians to think that Armenians had more rights than the local population⁸.

Many researchers suggest that Armenians had more rights in Kamianets (Kamianets-Podilskyi) than the local population on the evidence that, throughout centuries, Polish kingship confirmed the legal rights of Armenian merchants and granted them more and more privileges.⁹ According to M. Doronowicz, Armenians occupied the largest part of the city¹⁰.

Armenians settled in Poland were basically merchants, craftsmen and peasants. They were actively taking part in the political life of the country. Among them were many writers, translators¹¹, musicians and other artists¹². Armenians joined the battle against the Ottoman armies in Vienna in 1683, where five thousand Armenians fought on the Polish side. The participation of the Armenian warriors in the defence of the Polish frontier cities was highly appreciated by the king John (Jan) Sobieski¹³. In all Armenian communities there were schools and at the beginning of the 12th century it was opened a *scriptorium* in Lvov. Since there, Armenian architecture developed in Poland too and the Armenian monastery, which was founded in 1363, still exists in Lvov.

Armenians in the south-eastern cities of Poland were usually identified with the Polish population, especially starting from the 16th and 17th centuries, as in the case of Simeon Lehatsi. We learn about the biographical facts of Simēon Lehac'i from his main work: "Itinerary Notes"¹⁴, a guide for travellers to the world.

Simēon was the son of Martiros *mahdesi*¹⁵ and Dovlat-Khatun¹⁶. His parents were of Armenian origin and had moved from Crimea to Zamosts (Zamość)¹⁷. Simēon knew several languages: vernacular Armenian, classical Armenian (*grabar*), Polish, Tatar (the Kipčak language), and probably Ottoman Turkish.

In the *Itinerary Notes* Lehatsi wrote his autobiography, describing his travels in places, which he visited during 10 years. It is full of patriotism towards Armenia, which is surprising for an Armenian born so far from the region of Ayrarat, whereas at the same time he has a lot of patriotic expressions towards Poland.

Simēon Lehatsi wrote in classical Armenian, mixing it with a lot of Turkish, Persian, Arabic and Polish words¹⁸.

⁸ *Ibidem*, p. 62.

⁹ DORONOWICZ M., *Armiane v Podolii i pervaya tserkov' ikh v gorode Kamentse, nyine gradskaya tserkov' pravoslaviya vo imya svyatitelya Nikolaya*, "Trudi Komiteta dlya istoriko-statisticheskogo opisaniya Podolskoy yeparkhii", II ed., Kamianets- Podilskyi, 1878-1879, p. 185

¹⁰ *Ibid.*, p. 63.

¹¹ Among them we can mention the translator Stephanos Lehatsi and Stephanos Roshka, the latter as the author of the Armenian-Latin dictionary (1670-1739).

¹² For more details, see MELIKSET-BEK L.M., *Drewniaja Ruś i Armenia*, Yerevan 1946; BJSHKIANTS M., *Tchanaparhortuthiun i Lehastan*, Venice, 1830; ALISHAN GH., *Kamentstch: Daregirkh Hayots Lehastani ew Ruminiy*, Venice, 1896.

¹³ GRIGORIAN V. *Istoriya armianskikh koloniy Ukraini i Polshi (armianie w Podolii)*, Yerevan 2005, p. 60

¹⁴ The original book, written in the popular genre of itinerary notes of those times, had no title. Fr. Nersēs Akinian, when publishing the work of Simēon, entitled it "Itinerary Notes". The historian George Bournoutian entitles the Notes as follows: G.A. BOURNOUTIAN, *Simēon Lehatsi. The Travel Account of Simeon of Poland*, Costa Mesa, California 2007

¹⁵ An honorable title given to the pilgrims to the Jerusalem

¹⁶ STOPKA K., *Polski słownik bibliograficzny*, Warszawa-Kraków 2009, p. 231

¹⁷ S. LEHATSI, *Itinerary Notes*, p.1.

¹⁸ *Ibidem*, p. 233

The genre of the itinerary notes was quite popular in the literature of Simēon's contemporary times. In his work the author describes the architectural monuments, traditions, religious ceremonies, climate, food as well as handicraft and trade of the visited countries.

Simēon Lehatsi travelled through the whole Western part of the Ottoman Empire, and for that reason his itinerary notes can serve as a real guidebook of those territories and countries in that period and offer the real picture of the socio-political and economic life of the country.

As regards the economic life in the Ottoman Empire, Simēon substantiates with evidence the fact that Empire's handicraft and trade were in the hands of Greek, Armenian, Jewish, Slavic and European merchants. Simēon Lehatsi was, first of all, interested in Armenian population, occupation and role in the cities and places he visited. From this perspective his *Itinerary Notes* are an important source for the history of the Armenian colonies of the 17th century. Simēon Lehatsi started his trip on 15 February 1608¹⁹, leaving Lvov for Constantinople. The first part of the *Notes* is significantly short, as far as the author indicates the places he travelled to and the time spent from one place to another. In September 1608 he arrived in Constantinople. Lehatsi describes in detail the architecture of the city, its markets, buildings, customs, traditions and religious rites of the Turks. In the capital there were 5 Armenian churches, 4-5 *vardapets*²⁰, 3 bishops and more than 100 priests. On his way through Suceava in Moldova he met *vardapet* Mesrob (the later archbishop of Lvov), thence through Jassy he reached Constantinople, where inter alia transcribed copies of the Bible.

In 1609 Simēon Lehatsi left Constantinople and as a secretary of *vardapet* Mkrtych Kharberdtsi (Mkrtych from Kharberd) travelled around the coasts of the Marmara and the Aegean sea. He visited several cities as Ephesus, Manisa, Bursa, Tire, Smyrna, Gallipoli, Nicaea, Nicomedia, where there were Armenian communities.

In 1611 Lehatsi returned to Constantinople. The same year he had a chance to go to Venice and Rome. Lehatsi joined a caravan of Armenian merchants from Ankara. The caravan passed through Bulgaria, Serbia, Bosnia. About this trip the author refers as follows: “On this road – he writes – we were terrified, because there were many robbers around, who destroyed those countries, burnt cities and villages and others threw destroyed”²¹.

On the contrary Simēon Lehatsi speaks very positively about Balkan nations, describing their life as ethnically non-Turkish communities in the Ottoman Empire. From this perspective this part of the *Notes* can serve as a real source of the life of the Balkan nations at the beginning of the 17th century.

In 1611 Simeon arrived in Venice. He was delighted with the city, he was interested not only in art, but also in the local households, economical system, customs and traditions. In the city Lehatsi stayed for two and half months as host of the Armenian hospice. Because of a quarrel with *vardapet* Zakharia, Lehatsi continued alone his way to Rome, where he spent 9 months hosted in the Armenian hospice of the church of St. Mary of Egypt. Eventually, he reconciled with *vardapet* Zakharia and together with him he was received by the Pope Paul V. In St Peter's cathedral Lehatsi was the special guest during the celebration of the Christmas liturgy, and he was also invited to a dinner offered for 12 pilgrims at the Vatican palace²². After leaving Rome, he continued his way

¹⁹ In his *Itinerary Notes* Lehatsi mentions that he was 24 years old in 1608 (SIMĒON LEHATSI, *Putievije zamietki*, trans. by M. DARBINIAN, Moscow, 1965, p. 34), which allows us to state, that he was born in 1584.

²⁰ *Vardapet* is the title that the archimandrites of the Armenian Church hold when obtaining the doctorate in theology.

²¹ SIMĒON LEHATS'I, *Putievije zamietki*, cit., p. 61.

²² K. STOPKA, *Symeon Lehacy*, p. 231.

through Gallipoli and Rhodos to Cairo and Alexandria, from where he moved in the direction of the Holy Land. Here, Lehatsi visited the Armenian cathedral of St. James (or Saint Jacob Armenian Cathedral), where he was hosted during his stay in Jerusalem. In Palestine he visited the most important places of pilgrimage and during the Armenian Christmas (6th of January) he went on a pilgrimage to Bethlehem and other holy places. In May 1617 he left Jerusalem, moving in the direction of Caesarea, Damascus and Constantinople and in 1618, after 10 years of pilgrimage²³ he returned to Lvov.

In 1620 Lehatsi married Anastasia Kievorovnichovna, an Armenian girl from Lvov, but their marriage was not a success²⁴. Later, he left Lvov for Zamosts and took part in the turbulent events concerning the union of the Armenian church with Rome. He was one of the representatives of the opposition against the pro-union archbishop Nikoghayos (Nikolai) Torosovich. In 1635 Lehatsi returned to Lvov, where he finished transcribing the commentary by Vardan vardapet to the Book of Genesis on a request of the Armenian local church. In the colophon of that manuscript he also mentions some historical notes about the Polish-Russian war in 1633-1634, as well as the conflict with Sweden, the political situation in Reich, Spain, Moldova, Wallachia, and finally refers of the displacement of Armenians from Constantinople and the Turkish-Persian war in the south Caucasian Armenia. An important part of the colophon however is the description of those Armenians in Lvov who supported the Uniate archbishop Torosovich.

In the last part of the *Notes*, Simēon Lehatsi writes about the decreasing economic and political situation in Poland. Local industry and trade were underdeveloped and mostly handled by foreign merchants and craftsmen. An important role in the economic system of the main Polish town and cities was basically played by the Armenian colonies and merchants; e.g. some of them, according to our author, were so wealthy that they could even have marvellous towers and palaces built on water. Within the legal system, Armenians in Lvov had their own court and were subjected to their own judges²⁵.

In 1636 Simēon Lehatsi finished his *Itinerary Notes*. The guide is written in a “mixed” language: not only classical Armenian, but also vernacular language is used with reference to Turkish, Kipčak, Russian and Polish loanwords²⁶. The author points out that the Armenian communities of Poland were not used to speak Armenian, but Polish and Kipčak (Tatar). The scholar Vardan Grigorian states that Armenians in Kamianets Podilski and Lvov spoke Kipčak in 16th century as substantiated by the evidence that in 16th century the Kipčak language was the main language used in the legal documents. The interesting fact is that the Armenian legal documents were written in the Armenian alphabet²⁷. That is why Kipčak language is also called Armeno-Kipčak (or Qypchaq) or Armeno-Turkish²⁸. Marian Lewicki and Renata Kohnowa call it Turkish

²³ For more details, see Y. DASHKEVICH, *Simeon dpir lehac'i. Qui est-il*, in «Revue des études arméniennes», n.s., 12 (1977), pp. 347-364.

²⁴ K. STOPKA, *Symeon Lehacy*, p. 234. According to Y. Dashkevich, their marriage took place in 1618: cf. Y. DASHKEVICH, *Simeon Dpir*, cit., p. 353.

²⁵ The Armenian court in Lvov had its own law code, based on the Law Book by Mchithar Gosh. The code was translated into Latin in 1518, later in Kipchak. The Law Book was used until the 18th century.

²⁶ For more information, see E. SCHÜTZ, *The Turkish Loanwords in Simeon Lehaci's Travel Accounts*, in «Acta Orientalia Hungarica», XX, 3 (1967), pp. 307-324.

²⁷ V. GRIGORIAN, *Kamentsc-Podolsk khaghakhi haykakan datarani artzanagrutyunner* (XVI c.), Yerevan 1963, p. 47-48. For more information, see *Armeno-Kipchak Chronicle on the Turkish Wars in 1620-1621*, Budapest, 1968, see also “Notes on the Armeno-Kipchak Script and its Historical Background”, *Aspects of Altaic Civilization*, Bloomington, 1963.

²⁸ T.J. GRUNIN, *Pamiatniki polovieckogo yazyka XVI vieka*, Moscow 1953, p. 92.

Kipčak²⁹, and Professor Edward Tryjarski recognizes it as the dialect of Polish Armenians, labelling it as Turkish Kipčak or just Kipčak³⁰.

Itinerary Notes were first discovered by Fr. Nersēs Akinian in the archives at Lvov; the *Notes* were first published in *Handēs Amsorya* (1932-1935) and later, in 1936, as a separate book³¹. Nevertheless, the first mention of the *Notes* is to be found in a study of the Dominican Sadok Baraçz³². In 1927 the scholar Frédéric Macler described what he could see during his stay in Poland as “un texte qui semble être un récit de voyage”³³.

At the present time there are several translations in modern languages: in 1965 M. Darbinian translated the *Notes* into Russian, skipping nonetheless some parts of the travelogue³⁴; later, in 1984, Akob Ormandzhian translated into Bulgarian some chapters dealing with the Balkans³⁵, and in 1997 Arshak Madoyan rendered the *Notes* in Eastern Armenian version³⁶. Finally, in 2007, George A. Bournoutian translated the whole travelogue into English³⁷. There is also a Turkish translation by Hrant D. Andreasyan³⁸, whereas the section of the *Notes* containing a description of Egypt was translated into Italian by Martiniano Roncaglia³⁹.

The original text of the *Itinerary Notes* is now in Warsaw National Library and recently it was published on the site of the library⁴⁰.

The *Notes* are interesting from an ethnographic point of view as well. The author pays much attention to traditions, manners, religious rites, food. Lehatsi describes in a very vivid and natural way the Easter celebrations in Rome, where in the St. Peter’s Basilica he was present at the puppet shows, celebrations of replacing *muhtasib* in Cairo, etc.

For Simeon Lehatsi with his religious educational background, everything was conceived through religious views. He considers as reliable facts the stories about miracles, torments, he believed in everything he heard from companions and casual acquaintances. Thus, not all facts in his notes are exact, nevertheless his *Itinerary Notes* are one of the first sources of the historical, cultural and ethnographic life of the Ottoman Empire, as well as South-Eastern and Southern European countries in the first half of the 17th century.

²⁹ M. LEWICKI, R. KOHNOWA, *La version turque-kiptchak du «Code des lois des Arméniens polonais» d’après le ms. No. 1916 de la Bibliothèque Ossolineum*, in «Rocznik Orientalistyczny», 21 (1957), pp. 153-300: 158.

³⁰ E. TRYJARSKI, *Ze studiów nad rękopisami i dialektem kipczackim Ormian polskich*, in «Rocznik Orientalistyczny», 23 (1960), pp. 43-96.

³¹ N. AKINIAN, *Simēon dpri Lehatswoy Ughegruthium, taregruthium ev hishatakarakh*, Mkhitharean Tparan, Vienna 1936.

³² S. BARAÇZ, *Rys Dziejów ormiańskich*, Tarnopol 1869, p. 205.

³³ F. MACLER, *Rapport sur une mission scientifique en Galicie et en Bukovine (Juillet-Août 1925)*, in «Revue des Études Arméniennes», VII, 1 (1927), pp. 11-175: 126-127. In the article the scholar clearly points out that the manuscript have no title.

³⁴ *Симеон Лехату (Simeon Lekhats'i) "Putievie zamietki"*, trans. by M. Darbinian, Vostochnaya literatura, Pamiatniki pis'mennosti vostoka, IX, Moscow 1965.

³⁵ A. ORMANDZHIAN, ed. *Armenski ts'tepisi za Balkanite, XVII-XIXv.*, Sofia, 1984, pp. 13-42.

³⁶ SIMÉON LEHATSI, *Ughegruthium*, Translation and Introduction by A. Madoyan, Yerevan 1997.

³⁷ *The Travel Accounts of Simeon of Poland*, Annotated Translation and Introduction by G. Bournoutian, California 2007.

³⁸ H.D. ANDREASYAN, *Polonyali Simeon'un Seyahatnamesi: 1608-1619*, Istanbul 1964.

³⁹ RONCAGLIA M., *Itinerario in Egitto di Simeone, viaggiatore polacco (1615-1616, tradotto dall'Armeno per la prima volta e annotato*, in «Oriens» 15 (1962), pp. 130-159.

⁴⁰ The digital version of the book can be found on the following website: <http://polona.pl/item/13306353/6/>.

To sum up, I would like point out once again the multifaceted role of Simeon Lehatsi in the historical, literary, religious and political life of the period and the importance of studies of his works particularly for the history of Armenian colonies and their trade networks in the Polish territories as part of the early modern history of Europe, the history of Armenian and other minorities life in the Ottoman Empire, as well as of their social, political and legal rights in the Empire. His work could also shed light on the religious system in Poland and the inter-confessional quarrels between the Armenian and Catholic churches; last but not least, it could offer a historical description of the holy places as well as of the middle-Eastern territories under the dominion of the Ottoman Empire.

**QUESTIONI DI AGIOGRAFIA ARMENA.
NOTE IN MARGINE AD AGATANGELO¹**

Riccardo Pane

Nel 1950 usciva a Parigi *Histoire et Esprit* di De Lubac², che si impose subito come una pietra miliare non solo dell'esegesi alessandrina, ma di tutta la storia dell'esegesi patristica. In esso l'autore poneva i criteri che governano la lettura spirituale del Testo sacro. Quello che l'esegesi contemporanea chiamerà "rilettura postpasquale", arrivando, in casi estremi, a percepirla come una sovrastruttura che impedisce l'accesso alla storia, negli agiografi antichi segna la pista di lettura più corretta degli eventi storico-salvifici, che si pongono come "simboli" o "sacramenti" delle realtà spirituali, senza che la storia, o la "lettera", perda valore in se stessa³. Questi stessi eventi e i personaggi della storia della salvezza diventano degli archetipi, dei paradigmi (non solo in senso morale e imitativo) coi quali leggere la storia della comunità cristiana. «Le figure di Gesù stesso e degli apostoli e della prima comunità di Gerusalemme (...) sono diventati i prototipi di un'attuazione emblematica di un nuovo modello di santità. Modello, ma anche modulo letterario, rappresentazione sempre ripetibile? Modello, in quanto hanno svolto, a loro insaputa, la funzione di prototipi, di annuncio tipologico di *sequela* e di *imitatio*»⁴. L'agiografia non si esaurisce mai nel resoconto di una fattualità storica, così come l'evangelo non è, e non può essere solo il resoconto della natura umana del Cristo, senza essere al contempo anche rivelazione della sua natura divina e del Risorto. La finalità della storia sacra è sempre quella di essere anche *apokalypsis*, rivelazione del soprannaturale che opera nella e al di là della storia.

Se pur in misura diversa e con un diverso ricorso a *topoi* letterari e teologici, dalla *Storia Ecclesiastica* di Eusebio di Cesarea al *Martirio* di Policarpo, nessun testo agiografico e nessuna storiografia cristiana della tarda antichità sfugge a questa logica, che sempre vi è sottesa, cioè che la storia, l'*hic et nunc* è sacramento ed epifania di realtà soprannaturali e prolungamento della storia della salvezza. Nemmeno il mondo armeno, ovviamente, sfugge a questa *Weltanschauung*, che vi appare, al contrario, particolarmente radicata. Poiché la realtà è teandrica, lo sguardo dello storico e dell'agiografo sarà tanto più aderente alla realtà, quanto saprà coglierne la dimensione teologica e storico-salvifica. È celebre, e già doverosamente apprezzato⁵, il caso di Koriwn, biografo di Mesrop Mashthots, inventore dell'alfabeto armeno, il quale dimostra una consapevolezza accentuata della continuità tra gli eventi biblici e il loro compiersi nelle vicende della storia armena.

Un altro caso emblematico è quello degli avvenimenti relativi alla conversione dell'Armenia e narrati nella *Storia* di Agatangelo, pseudonimo di origine greca che significa "messaggero di bene", e che già nel nome rivela il proprio contenuto salvifico⁶. Questa opera ebbe una fortuna

1 Il presente contributo riprende in gran parte un precedente articolo apparso in lingua francese: R. PANE, *Pour une interprétation théologique d'Agathange*, in «Sacra Doctrina» LX/1 (2015), pp. 173-195.

2 H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit*, Paris 1950; tr. it. *Storia e Spirito*, Milano 1985².

3 Cf. ORIG., *Com. Mt.* 16, 20: «[Degli eventi narrati nei vangeli] il nostro Salvatore ha voluto fare dei simboli delle sue azioni spirituali».

4 R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, Fabriano 1996², p. 18.

5 Cf. C. GUGEROTTI, *Inventare l'alfabeto è fare teologia: Koriwn*, in IDEM, *Caucaso e dintorni*, Roma 2012, 3-39.

6 « Le nom qu'il s'est peut-être donné le place volontairement dans une situation d'intercesseur entre deux mondes. Il se présente comme un témoin. Témoin qui sait et qui veut faire comprendre l'essentiel qui, pour lui, n'est en aucun cas le simple récit des événements »: M.K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie. Retour aux sources. L'œuvre de saint Grégoire l'Illuminateur du milieu du III^e siècle aux années 330*, vol. 2°, Lyon 2008, p. 255. Lo pseudonimo Agatangelo potrebbe alludere anche al protagonista dell'opera, cioè Gregorio l'Illuminatore.

straordinaria in tutto il mondo cristiano e fu tradotta in varie lingue, tra le quali il greco e il latino⁷. L'autore sostiene di essere segretario del re Tiridate, e dunque contemporaneo agli avvenimenti descritti, ma, come è noto, la scrittura armena inizia un secolo più tardi e non ci sono evidenze che la lingua originale fosse quella greca⁸.

Le affinità del racconto di Agatangelo con il genere del romanzo antico di Luciano e di Apuleio, che presenta dei personaggi in preda a un destino cieco e ineluttabile, sono possibili⁹. Ma ciò comporterebbe di ricondurre ogni elemento inverosimile (ad esempio il cinghiale) a livello di una finzione letteraria. Ed è effettivamente un metodo molto diffuso e adottato da una certa esegesi razionalista dei testi agiografici (ma anche di quelli sacri): tutto quello che è difficile da spiegare sul piano razionale è escluso dalla verità storica e stigmatizzato come finzione letteraria. Ma mette conto rammentare che c'è un'altra soluzione, cioè la rilettura teologica degli avvenimenti, che restano al contempo veri e reali. Tale rilettura permette di raggiungere un livello di verità più profondo, cioè la verità spirituale. Ribadisco: non si tratta qui di metafora o di artificio letterario, o semplicemente di mito, ma di una verità più profonda, che non è meno reale, e che resta al di là del livello evenemenziale ed è messa in risalto dalla lettura teologica.

La storia di Agatangelo è in tal senso emblematica. Come osservato da Yevadian¹⁰, «les historiens modernes l'ont dépecée, découpée, démembrée pour isoler ce qui était plutôt historique, plus ou moins fabuleux, épique, voire apologétique». Robert W. Thomson, ad esempio, nella sua introduzione all'edizione inglese di Agatangelo parla esplicitamente di «a curious mixture of

7 Nel 1946 una *Vita* di san Gregorio fu pubblicata in greco; da questo testo greco deriverebbe una versione araba, già nota in precedenza. Il greco, d'altro canto, supporrebbe un originale armeno, perduto, che sarebbe precedente all'Agatangelo armeno che conosciamo, la cui edizione critica fu pubblicata nel 1909 a Tbilisi. Come si può vedere si tratta di una tradizione agiografica complessa, con numerose redazioni. G. GARITE, *Documents pour l'étude du livre d'Agathange*, Città del Vaticano 1946. G. LAFONTAINE, *La version grecque ancienne du livre d'Agathange*, Louvain-la-Neuve 1973.

8 Le vicende riguardanti la conversione dell'Armenia hanno inizio con una congiura di corte tesa a rovesciare la dinastia arsacide. Solo due ragazzi sarebbero sfuggiti alla congiura: il figlio del re, di nome Tiridate, e il figlio del cospiratore, Gregorio. Allevato in Cappadocia nella fede cristiana e nella cultura greca, Gregorio ritornò in età adulta in Armenia, dove regnava l'altro sopravvissuto alla congiura, cioè Tiridate. Perseguitato a causa della propria fede, Gregorio fu torturato e rinchiuso in una prigione ipogea, ai piedi del monte Ararat. A questo punto la storia di Gregorio si fonde con un'altra tradizione agiografica: alcune vergini cristiane, tra le quali Hriphsimē, giunsero in Armenia da occidente, per sfuggire alle persecuzioni di Diocleziano. Tuttavia esse incapparono nelle persecuzioni di Tiridate e subirono il martirio. Il re Tiridate, macchiatosi di una colpa così grave, fu punito da Dio e trasformato in un cinghiale. Nessun medico umano riuscì a guarire la sua infermità, salvo Gregorio, scampato miracolosamente alla prigionia. Il re si convertì al cristianesimo e fu battezzato insieme con tutto il suo popolo, facendo dell'Armenia la prima nazione ufficialmente cristiana. Era l'anno 301, o più verosimilmente il 314. Cf. J.M. THIERRY, *L'histoire des saintes hriphsimiennes*, in D. KOUYMJIAN (éd.), *Movsēs Xorenac'i et l'historiographie arménienne des origines*, Antélias 2000, pp. 113-116. Secondo una tradizione agiografica georgiana, tra queste vergini vi era anche santa Nino, che sfuggì alla morte in Iberia (la Georgia odierna), dove ella predicò il vangelo, convertendo il paese al cristianesimo. Cf. M. VAN ESBROECK, *Die Stellung der Märtyrerin Rhipsime in der Geschichte der Bekehrung des Kaukasus*, in W. SEIBT (hrsg.), *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 171-179. P. ANANIAN, *La data e le circostanze della consacrazione di S. Gregorio Illuminatore*, in «Le Muséon» 71 (1961), pp. 43-73; 317-360; M.-L. CHAUMONT, *Recherches sur l'histoire d'Arménie. De l'avènement des Sasanides à la conversion du royaume*, Paris 1969; R. MANASERYAN, *Hayastanë Artavazdits mintchev Trdat Mec*, Yerevan 1997; W. SEIBT, *Der historische Hintergrund und die Chronologie der Christianisierung Armeniens bzw. der Taufe König Trdats (ca. 315)*, in IDEM, *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 125-133; A. MARDIROSSIAN, *Le synode de Valaršapat (491) et la date de la conversion au christianisme du royaume de Grande Arménie (311)*, in «Revue des Études arméniennes» 28 (2001-2002), pp. 249-260. Dopo la conversione, Tiridate e Gregorio avrebbero fatto un viaggio in occidente, ricevuti con tutti gli onori dall'imperatore Costantino e da papa Silvestro (cf. Agatangelo § 872), ma si tratta di una notizia dubbia. La guarigione prodigiosa del re e la sua conversione sono menzionate anche da Sozomeno, che conferma il racconto di Agatangelo.

9 Cf. J.-P. MAHÉ, *Il primo secolo dell'Armenia cristiana (298-387): dalla letteratura alla storia*, in C. MUTAFIAN (cur.), *Roma-Armenia*, Roma 1999, pp. 64-72; IDEM, *Die Bekehrung Transkaukasiens: eine Historiographie mit doppeltem Boden*, in W. SEIBT (hrsg.), *Die Christianisierung des Kaukasus*, Wien 2002, pp. 107-124.

10 M.K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 254.

remembered tradition and invented legend»¹¹. Nina Garsoian¹², sulla scorta di Nicolas Adontz¹³, rimarca l'esistenza di un sostrato epico iraniano. Nazénie Garibian de Vartavan parla di un «récit truffé d'éléments miraculeux, visionnaires et légendaires, propres au genres hagiographiques de style épique et romanesque (...) véritables obstacles pour la reconstitution des faits»¹⁴. Ma c'è anche chi ha messo in evidenza la dimensione esemplare delle vicende narrate. Yevadian, ad esempio, sottolinea il fine morale di Agatangelo: «ce qui lui importe, c'est d'exalter le remords de Grégoire revenu en Arménie pour racheter les fautes de son père, la fidélité sans faille de Hripsimée à son union mystique au Christ, ou encore la sincérité du pieux Tiridate qui mène son peuple au bonheur et au salut»¹⁵. Questa interpretazione moraleggiante coglie solo un aspetto accidentale del testo e finisce per essere restrittiva. L'autore, del resto, si conforma alla lettura predominante, dichiarando come fine dell'indagine sul testo quello di «cerner ce que l'on peut retenir ou reconnaître de probablement réel à travers le double filtre de la transition orale et de la déformation religieuse»¹⁶, e intitolando in modo sintomatico uno dei propri capitoli: «Entre légende et histoire». Questo tipo di lettura, ormai ampiamente superata nell'ambito dell'esegesi biblica, dopo le fasi successive della questione sul Gesù storico, resiste ancora non scalfita in ambito agiografico.

Theo Maarten van Lint parla più correttamente di storia simbolica: «Cristo che sconfigge l'idolatria pagana e in particolare lo zoroastrismo, il culto dominante in Armenia, è rappresentato simbolicamente nella trasformazione di re Trdat in un cinghiale»¹⁷. Ancora più promettente è la pista imboccata da Valentina Calzolari¹⁸, che studia i legami con la già citata *Vita di Mesrop Mashtots* di Koriwn e il ricorso alle citazioni bibliche, concludendo che «les historiens arméniens ressentirent non seulement le besoin d'insister sur l'appartenance de leur peuple au dessein providentiel, mais aussi de croire dans la possibilité d'intervenir activement, grâce à leur œuvre historiographique, dans la perpétuation de l'alliance établie avec Dieu».

Che il piano formale del racconto di Agatangelo sia da superare, per raggiungere il piano teologico, è un metodo legittimato dallo stesso Agatangelo nel prologo della propria opera: «Ho cercato di entrare nella profondità di questi scritti storici, per rivelarne la profondità a coloro che con sapienza vorranno obbedire¹⁹ e giovare di questa storia»²⁰. Nelle righe successive tenteremo di scoprire questo livello più profondo, seguendo il corso di quegli avvenimenti che certa esegesi classifica come leggendari.

11 AGATHANGELOS, *History of the Armenians*, translation and commentary by R.W. Thomson, Albany NY 1976, p. vii.

12 N. GARSOIAN, *The Iranian Substratum of the "Agathangelos Cycle"*, in EADEM ET AL. (edd.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington DC 1982, pp. 152-174; EADEM, *Reality and Myth in Armenian History*, in G. GARBINI ET AL. (edd.), *The East and the Meaning of History. International Conference (23-27 November 1992)*, Roma 1994, pp. 117-145, reprint in EADEM, *Church and Culture in Early Medieval Armenia*, Aldershot, Brookfield USA, Singapore, Sydney 1999.

13 N. ADONTZ, *Grégoire l'Illuminateur et Anak le Parthe*, in «Revue des Études Arméniennes» 8 (1928), pp. 233-245.

14 N. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem nouvelle et les premiers sanctuaires chrétiens de l'Arménie. Méthode pour l'étude de l'église comme temple de Dieu*, Yerevan 2009, pp. 205-206.

15 M.K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 255.

¹⁶ *Ibidem*, p. 371.

17 T.M. VAN LINT, *Il pensiero simbolico nella storia armena*, in G. ULUHOGIAN, B.L. ZEKIYAN, V. KARAPETIAN (curr.), *Armenia. Impronte di una civiltà*, Milano 2011, pp. 165-171.

18 V. CALZOLARI, *La citation du Ps 78 [77], 5-8 dans l'épilogue de l'Histoire de l'Arménie d'Agathange*, in «Revue des Études Arméniennes» 29 (2003-2004), pp. 9-27.

19 Il verbo armeno ռկնիլիք ha lo stesso significato ambivalente di "ascoltare" e "obbedire che ha il latino *obaudire*.

20 AGATH., *Hist.*, § 12.

1. Il martirio di Gregorio

Tiridate, per ottenere l'abiura di Gregorio, gli infligge una serie di torture inenarrabili e lo imprigiona in una fossa profonda (tutt'ora nota come *Chor Virap*, e sulla quale è edificato uno dei principali santuari armeni) per tredici anni, tra serpenti velenosi e scorpioni. Secondo Yevadian, «les proportions que ces faits prennent dans ces Vies épiques sont sans commune mesure avec ce qui est rationnellement acceptable»²¹. Il miracolo non è ammesso *a priori*. Giova a tal proposito citare le parole di uno dei massimi studiosi di agiografia: «Il miracolo, in agiografia, è una proposta semiologica. Il segno che svolge il ruolo di “funzione”, corrisponde a una precisa situazione umana e spirituale, individuale e collettiva. L'esperienza dello straordinario protegge il “credente” contro la profanazione del sacro: vivendo l'imprevedibile, si abolisce una spiegazione unilaterale (razionalistica o, più semplicemente, intellettuale) del dinamismo esistenziale naturale. Il soprannaturale entra nel reale concreto, l'intuizione di un Dio attivo nel mondo si trasforma in avvenimenti storici che i metodi di indagine utilizzati in quel preciso settore dello scibile possono verificare e interpretare. Inoltre il miracolo insegna la necessità e la possibilità della mutabilità: il presente non è l'unica soluzione possibile, la forma apparente non è definitiva, ma il “conosciuto” è sempre parziale e frammentario»²².

La chiave di lettura dei testi agiografici non dipende né dalla forma letteraria, né da aspetti favolosi, ma piuttosto da un substrato dottrinale che valorizza l'azione della Grazia²³. Secondo una corretta prospettiva teologica, i miracoli e i prodigi non sono altro che la continuazione delle opere visibili e storiche del Cristo. Il Risorto agisce nel martire²⁴. I salmi, aperti nel contesto giudaico e cristiano a una lettura messianica, presentano l'uomo di Dio strappato dalla fossa profonda: «Mi ha tratto dalla fossa della morte, dal fango della palude; i miei piedi ha stabilito sulla roccia, ha reso sicuri i miei passi» (Sal 40[39], 3). Il Signore promette di salvare dalla fossa il proprio fedele (Sal 103[102], 4), di farlo camminare su aspidi e vipere, e di glorificarlo, colmandolo di lunghi giorni (Sal 91[90] *passim*)²⁵. Questi salmi, letti nella tradizione cristiana in rapporto a Cristo e alla sua risurrezione, trovano una nuova attualizzazione in Agatangelo, nella vita di Gregorio. Come il salmista grida davanti a Dio, che lo ha gettato nella fossa profonda, nelle tenebre e nell'ombra di morte, e invoca la liberazione, perché nessuno conosce i prodigi di Dio negli abissi, né la sua bontà nel sepolcro (Sal 88[87] *passim*), così Gregorio è stato liberato dalla fossa e unito alla risurrezione di Gesù, per essere a sua volta il liberatore del popolo armeno, che si trovava nell'abisso del paganesimo. Novello Mosè, Gregorio ha innalzato il vessillo del Serpente salvifico (la croce) nel deserto dei valori, per strappare gli armeni dalla morte e dal peccato (Nm 21; Gv 3, 14-17)²⁶.

21 M.K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 384.

22 R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., p. 293.

23 Si veda a tal proposito il *Decretum Gelasianum* (DS 353): «Item gesta sanctorum martyrum, quas multiplicibus tormentorum cruciatibus et mirabilibus confessionum triumphis inradiat. Quis catholicorum dubitet maiora eos in agonibus fuisse perpressos nec suis viribus, sed Dei gratia et adiutorio universa tolerasse? Sed ideo secundum antiquam consuetudinem singulari cautela in sancta Romana Ecclesia non leguntur, quia et eorum qui conscripsere nomina penitus ignorantur et ab infidelibus et idiotis superflua aut minus apta quam rei ordo fuerit esse putantur (...). Nos autem cum praedicta ecclesia omnes martyres et eorum gloriosos agones qui Deo magis quam hominibus noti sunt devotione veneramus». Cf. R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., pp. 17-23.

24 Cf. A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana antica*, Brescia 2010, pp. 142-143.

25 Cf. anche Lc 10, 19. I RAMELLI, s.v. “serpente”, in A. DI BERARDINO (cur.), *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, III vol., Genova-Milano 2002, coll. 4881-4889.

26 Questa lettura attualizzante della storia della salvezza è evidente anche in Zenob Glak, autore dalla cronologia incerta, che nella propria *Storia del Tarōn* riassume il racconto di Agatangelo con queste parole: «Au bout de ce temps, l'Arménie entière devint la proie des démons, et le roi lui-même s'en alla vivre en compagnie des porcs; mais par l'ordre de Dieu, ses *nakharars* allèrent le [scil. Grégoire] chercher et le ramenèrent», cit. da M.K. YEVADIAN,

Si comprende meglio, allora, perché Agatangelo vede Gregorio come segno dell'amore di Dio per il popolo armeno, come araldo della dottrina di Cristo (վարդապետութեանն Քրիստոսի պատգամաւոր), e Tiridate come erede della vita eterna²⁷. Ciò che si contempla qui è l'incarnazione della storia della salvezza. La grazia della passione, morte e risurrezione del Signore (che è unica) è attualizzata per il popolo armeno nella vicenda di Gregorio, che ha potuto essere strappato dalla fossa, così come la grazia della rivelazione (avvenuta una volta per tutte) è attualizzata per gli armeni nel momento in cui essi ricevono le Scritture nella propria lingua per opera di Mesrop Mashtots. Novello Elia, Gregorio riceve il nutrimento da una vedova (cf. 1Re 17); vero discepolo di Cristo, egli riceve il nutrimento da mani angeliche e vive tra le fiere (cf. Mc 1, 13). In quella fossa profonda e tenebrosa della morte, dove tutti gli uomini, condannati alla stessa pena, sopportano le conseguenze del peccato e fanno l'esperienza della morte, lui solo riceve dal Padre la vita (յայն վիրապ ուր ընկեցին զնա պահեալ լինէր նա կենդանի շնորհիւ Տեառն իւրոյ. Իսկ այլ մարդիկ որ միանգամ իջուցեալ էր անոր ամենեքեան մեռեալ էին), giacché quel luogo era stato costruito espressamente per la morte dei peccatori (վասն չարագործաց իսկ էր շինեալ զայն տեղի եւ ի սպանումն մահապարտացն)²⁸.

2. *L'irresistibile fascino della verginità*

«Tota pulchra es Maria, et macula originalis non est in te». Questa antifona mariana, costruita sull'esegesi cristiana di Ct 4, 7, rivela il legame indissolubile che c'è tra bellezza e santità nella tradizione antica²⁹. Maria non è bella fisicamente (poteva anche esserlo), ma lo è bensì in quanto senza peccato originale. Analogamente, Gesù è il più bello dei figli dell'uomo e sulle sue labbra è diffusa la grazia (cf. Sal 45[44], 3). Potremmo dire che in tutta la tradizione biblica e cristiana la santità è seducente: «Al re piacerà la tua bellezza» (Sal 45[44], 12). Hriphsimē è amata dal re di questo mondo in vista della morte, e amata dal Re del cielo e della terra in vista della vita eterna. Secondo Agatangelo, la vergine Hriphsimē era così bella e affascinante, che sia l'imperatore Diocleziano che il re Tiridate se ne innamorano. Non potendo soddisfare il proprio desiderio, Tiridate fece martirizzare la vergine insieme con le sue consorelle. Può darsi che Hriphsimē fosse veramente molto bella, ma qui, di che beltà si tratta? Agatangelo parla di պարկեշտազն (§ 139), cioè di una bellezza casta e pudica, e di գեղասպանձ վայելչութիւն (§ 140), cioè di una dignità basata sull'onore e la virtù: «Esse erano delle cristiane sobrie, caste, pure, che pregavano sempre notte e giorno ed erano degne di elevare a Dio le loro sante preghiere» (§ 137). Ecco di che natura è la bellezza di queste vergini: la santità è seducente e al contempo irritante, perché condanna le azioni del malfattore. Ciò che la Scrittura dice a proposito dell'uomo giusto (Sap 2, 12-20) trova compimento in Cristo e presenta numerosi tipi, figure nei martiri, che hanno conformato se stessi a

Christianisation de l'Arménie, cit., p. 228. Si noti l'allusione alla parabola del figliol prodigo; è evidente che qui non si tratta di cinghiali e serpenti, ma di peccato, demoni e paganesimo.

27 Cf. § 13. Sulle figure di Gregorio e di Tiridate nell'immaginario popolare armeno si veda: A. TERIAN, *Patriotism and Piety in Armenian Christianity. The Early Panegyrics on Saint Gregory*, New York 2005.

28 AGATH., *Hist.*, § 124.

29 Cf. ORIG., *In Cant.*, II; GREG. NYS., *Hom in Cant.* VII; THEOD. CYR., *In Cant.* II; GREG. NAREK., *In Cant. ad loc.* Si veda anche: F. OHLY, *Hohelied Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hohenliedauslegung des Abendlandes bis 1200*, Wiesbaden 1958; A.-M. PELLETIER, *Lectures du Cantique des cantiques. De l'énigme du sens aux figures du lecteur*, Roma 1989; R.A.J. NORRIS (ed.), *The Song of Songs: Interpreted by Early Christian and Medieval Commentators*, Grand Rapids MI, 2003; J.E. DE ENA, *Sens et interprétations du Cantique des Cantiques. Sens textuel, sens directionnels et cadre du texte*, Paris 2004; G.I. GARGANO, *I commenti patristici al Cantico dei cantici*, in M. NALDINI (cur.), *La Bibbia nei Padri della Chiesa. L'Antico Testamento*, Bologna 1999, pp. 127-150; J.-M. AUWERS, *Lectures patristiques du Cantique des cantiques*, in J. NIEUVIARTS - P. DEBERGÉ (edd.), *Les nouvelles voies de l'exégèse*, Paris 2002, pp. 129-157.

Cristo. In Tiridate e Hriphsimē si compie la lotta tutta spirituale tra la verità e la menzogna, tra la grazia e il peccato, giacché Agatangelo vuole mettere in luce il piano del mistero, che non è meno vero e reale di quello visibile.

3. E divenne come un uomo

Questa espressione è tratta dalla *Passione* di Perpetua³⁰ e coglie un vero e proprio *topos* della letteratura agiografica: l'antinomia forza-debolezza, virilità-femminilità³¹. Hriphsimē, analogamente a tutte le martiri cristiane, affronta le torture e la morte con la forza di un atleta, di un eroe. Non vogliamo negare la presenza di *topoi* agiografici: si tratta di un'acquisizione incontestabile per gli specialisti di letteratura cristiana antica. Ci chiediamo piuttosto se questi *topoi* siano sempre da ricondurre a livello della forma letteraria, della redazione, o se non siano piuttosto *topoi* teologici, cioè *topoi* dell'agire stesso di Dio. È il caso ad esempio del *topos*, diffuso anche al di fuori del cristianesimo, del "profumo della santità"³². Ma fenomeni di questo tipo sono ben attestati, fino ad oggi, sia in oriente (μυροβλυσία), sia in occidente (ad es. Padre Pio). Suggestioni ecumeniche? Le parole di Gesù sulla persecuzione (Mt 10, 17-22), il martirio vissuto dal giovane maccabeo con la forza di un leone (2Mac 7, 24-40) sono anch'essi *topoi* letterari? Le parole del prefazio dei martiri³³, nella liturgia latina, indulgono anch'esse a un *topos* letterario?

Ma ritorniamo al racconto di Agatangelo: «Ora, non appena la santa Hriphsimē vide tutta questa banda di malfattori e udì le parole della sua madre superiora, si fortificò con armi dello Spirito e la potenza del suo Signore, poiché ella aveva indossato la fede come una corazza, fin dalla sua giovinezza. Gridò a gran voce e spalancò le braccia a somiglianza della croce» (§ 168). Le allusioni bibliche, in particolare a Ef 6, 10-17, ci confermano che qui non si tratta solamente di una lotta tra la martire e i suoi persecutori, ma a un livello mistico si combatte una battaglia tra potenze spirituali. La posizione delle braccia di Hriphsimē, *in forma crucis*, non è soltanto un'attitudine esteriore; il termine "somiglianza" (հմանութիւն) rientra nella sfera del linguaggio della tipologia patristica³⁴, vale a dire che la lotta di Hriphsimē è il tipo, la figura, il sacramento della croce e della Pasqua del Signore, non metaforicamente, ma per un legame reale e ontologico. Più che un *topos*, dovremmo dire che si tratta di un *typos*. Hriphsimē, al momento del martirio, ode la voce di Dio che la incoraggia (§ 175)³⁵. Anche in questo caso ci domandiamo: si tratta di un *topos* letterario o teologico?

4. Il cinghiale

La metamorfosi di Tiridate in cinghiale è senza dubbio l'elemento considerato più favolistico in tutta la narrazione di Agatangelo. Adolf von Gutschmid gli ha negato ogni pretesa

30 Cf. C. MAZZUCCO, "E fui fatta maschio". *La donna nel cristianesimo primitivo*, Torino 1989.

31 Cf. A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana*, cit., pp. 82-88; R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., pp. 270-282.

32 Cf. P. MELONI, *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Ct 1, 3*, Roma 1975.

33 «Quoniam beati martyris ad imitationem Christi sanguis effusus tua mirabilia manifestat quibus perficis in fragilitate virtutem et vires infirmas ad testimonium roboras».

34 Cf. ELISEO L'ARMENO, *Commento a Giosuè e Giudici*, testo critico, introduzione, traduzione, commento e indici a c. di Riccardo Pane, Roma-Bologna 2009, pp. 67-78; L. LELOIR, *Comment les Arméniens ont-ils lu la Bible?* in C. BURCHARD (hsgb.), *Armenia and the Bible*, Atlanta GA 1993, pp. 143-152; E. BECK, *Symbolum-Mysterium bei Aphraat und Ephräm*, «Oriens Christianus» 42 (1958), pp. 19-40; A.M. MAZZANTI (cur.), *Il mistero nella carne. Contributi su "Mysterion" e "Sacramentum" nei primi secoli cristiani*, Castel Bolognese 2003; EADEM (cur.), *Il volto del mistero. Mistero e rivelazione nella cultura religiosa tardoantica*, Castel Bolognese 2006.

35 Cf. A. MONACI CASTAGNO, *L'agiografia cristiana*, cit., pp. 81-82; R. GRÉGOIRE, *Manuale di agiologia*, cit., p. 242-244.

storica³⁶, e Nicolas Adontz l'ha definito un «*fatras martyrologique*»³⁷. Yevadian parla di una «*pieuse invention dans le but de nimer la conversion de Tiridate d'une aura supplémentaire*». Ovviamente nessuno può veramente credere alla verisimiglianza di una celebre miniatura armena³⁸, nella quale Tiridate è rappresentato come un cinghiale, rivestito di un manto regale, nell'atto di ascoltare la predicazione di Gregorio. Ma, ancora una volta: si tratta di un racconto favolistico, o piuttosto di una prospettiva teologica?

Per rispondere è bene riprendere il testo di Agatangelo: «Quando il re si apprestava a salire sul proprio carro, il castigo di Dio si abbatté d'un tratto su di lui. Un demonio immondo si impossessò del re e lo scaraventò a terra dal suo carro. Egli fu preso da grande furore e si strappava la carne. Simile a Nabucodonosor (Dan 4, 12-13), re dei babilonesi, egli aveva perduto la propria natura umana e prese la forma di un cinghiale (ելեալ ըստ մարկային բնութիւնս արսարս, ի նմանութիւն վայրենի խոզոյ), e agiva e dimorava tra di loro (§ 212)». Agatangelo non nasconde che si tratta di una metamorfosi spirituale, di una possessione diabolica. Non il suo corpo, ma la sua anima assume aspetto animale. Come il figliol prodigo, l'uomo che si abbandona al peccato perde la propria sembianza umana, immagine di Dio, per assumere l'aspetto della creatura corrotta. Solamente il vangelo e il battesimo possono rendere a l'uomo la sua identità umana. L'allusione a Dan 4, 13 ci conferma in questa esegesi spirituale: «Si muti il suo cuore e invece di un cuore umano gli sia dato un cuore di bestia». Anche lo storico bizantino Niceforo Callisto sembra sostenere questa interpretazione spirituale: «Tiridate, principe di quel popolo, sperimentò l'ira di Dio insieme a tutto il suo casato e ai principi del paese. Ricevettero una vita e una forma di maiali (χοιρώδη γὰρ καὶ βίον καὶ ὄψιν), passarono il loro tempo a sbranarsi a vicenda. Ma il divino Gregorio, tratto da là, li persuase tutti, attraverso un solo patto (σύνθημα)» a onorare il Cristo. Li fece uscire dalla loro vita e dalla loro sembianza di maiali e li esortò ad aderire di cuore alla religione cristiana»³⁹. La mia ipotesi è che il termine σύνθημα possa riflettere un concetto molto importante nella teologia orientale siriana e armena, vale a dire quello di “patto”, in armeno նիստ. Il patto non indica solamente il battesimo, ma anche l'unione ecclesiale, la fedeltà alla propria identità cristiana e nazionale. Il patto è fondamentalmente la condizione di possibilità della vita cristiana⁴⁰.

Il *kathoghikos* Yovhannēs Draschanakerttsi (IX-X sec.), sintetizzando gli avvenimenti che riguardano Tiridate e Gregorio, conferma la natura spirituale dei mali che affliggono gli armeni: «[Gregorio] guarì tutta la razza dei figli di Aram dai loro mali e dall'idolatria»⁴¹. Mchithar Ayrivanetsi (XIV sec.), nella sua *Cronaca*, afferma che Tiridate fu guarito da Gregorio nel corpo e nello spirito, sottolineando in questo modo la guarigione integrale dell'uomo operata dal vangelo. Attraverso un lessico simbolico consolidato dalla teologia biblica, Agatangelo ci presenta non una narrazione favolistica, ma reale sul piano più profondo dell'uomo nel suo incontro con Dio e con le forze del male, laddove si gioca la realizzazione o il fallimento dell'identità umana. Solo il vangelo può restituire all'uomo, sfigurato dal peccato, la sua autentica identità umana. Quelli che erano un branco di bestie l'una contro l'altra armata, ora sono divenuti un solo popolo, una sola Chiesa, una nazione.

36 Citato da M.K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 386.

37 N. ADONTZ, *Grégoire l'Illuminateur*, cit.

38 Ms. M1920, f. 55v., del 1569/70.

39 NIC. CAL., *Hist. Eccl.* 8, 35.

40 Cf. B.L. ZEKIYAN, *Elišē as Witness of the Ecclesiology of the Early Armenian Church*, in N. Garsoian, Th. F. Mathews, R. W. Thomson (curr.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, Washington 1982, pp. 187-197.

41 YOV. DRASCH., *Hist.* 8.

5. Il tempio

È il momento di menzionare la grande visione di Gregorio, tema ampiamente esaminato da Nazénie Garibian de Vartavan⁴². All'origine della città santa di Ēdjmiatsin c'è una visione, durante la quale Gregorio contempla l'Unigenito scendere dal cielo e dettare le misure e l'impianto urbanistico della città santa (§§ 735-737). Ogni singolo elemento della visione viene poi spiegato allegoricamente (§§ 744-748). La teofania mostra quattro colonne collegate da archi, sulle quali poggia una costruzione in forma di ciborio. Ogni colonna segnala la direzione dei luoghi nei quali si è consumato il martirio delle sante vergini e dove devono essere edificati i rispettivi *martyria*. Khatchatrian ha tentato di dimostrare che Gregorio riflettesse nel proprio racconto un impianto martiriale visto in precedenza. La visione sarebbe cioè secondaria rispetto a una realtà materiale già presente⁴³. Secondo Yevadian, invece, questa teofania sarebbe una sorta di rivendicazione della Chiesa armena rispetto a quella bizantina: in questa prospettiva, gli armeni godrebbero di un'alleanza diretta col Cristo⁴⁴. Questa interpretazione politica ci sembra riduttiva. La nostra ipotesi è che si debba cercare una spiegazione a un livello più profondo, in ambito teologico, considerando le analogie col tempio di Israele e la rivelazione biblica.

L'arca e poi il tempio di Gerusalemme erano costruiti secondo un archetipo intellegibile, dato da Dio a Mosè⁴⁵. Il modello aveva un simbolismo applicato a ciascuna delle sue parti costruttive, perché il tempio terrestre, *hic et nunc*, non è che un tipo del tempio celeste, cioè di una realtà spirituale e soprannaturale; la sua forma e le sue misure non possono che essere rivelate dall'alto secondo una proporzione di natura divina. Dopo il IV secolo i cristiani hanno ereditato questa idea sacrale del tempio. Se il santuario celeste, la Gerusalemme celeste, era scesa sulla terra⁴⁶, la vera dimora di Dio sembrava potersi concretizzare nella forma architettonica: la chiesa di pietra diviene antitipo, sacramento della Chiesa celeste⁴⁷. Nello spazio sacro del tempio cristiano si accede in mistero⁴⁸ alle realtà spirituali della Gerusalemme celeste. La relazione tra il tempio spirituale, cioè la Chiesa, corpo mistico del Cristo, e il suo modello materiale è analoga a quella tra il Creatore e l'uomo creato a sua immagine⁴⁹. Questa relazione mistica e tipologica si traduce anche in una geografia dello spazio sacro, dove il modello celeste impronta la struttura urbanistica della città degli uomini⁵⁰. Nascono così delle città sante, modellate sulla città santa di Gerusalemme, e costruite non più sui luoghi della passione del Signore, ma sulle reliquie dei martiri. Questa imitazione, ovviamente, non rimane su un piano formale, come una suggestione, ma riflette il legame sostanziale che lega l'archetipo alla sua ombra nella concezione platonica.

La teofania rivela un'identificazione tra la città santa di Gerusalemme, con il suo tempio dove il Signore si rende presente, e la città santa di Ēdjmiatsin, con la sua cattedrale, dove l'Unigenito discende, e segna l'*hic et nunc* della salvezza del popolo armeno. Si tratta di una vera e propria

42 N. GARIBIAN DE VARTAVAN, *La Jérusalem nouvelle*, cit. Si veda anche: J. HANI, *Le symbolisme du temple chrétien*, Paris 1978; A. KHATCHATRIAN, *L'architecture arménienne du IV^e au VI^e siècle*, Paris 1971.

43 A. KHATCHATRIAN, *Données historique sur la fondation d'Etchmiadzin à la lumière des fouilles récentes*, «Handēs Amsoreay», 76 (1962), pp. 100-109, 227-250, 425-452.

44 M.K. YEVADIAN, *Christianisation de l'Arménie*, cit., p. 398.

45 Cf. Es 25-26; cf. anche PHIL. AL., *In Ex.*, 2, 51-101; IDEM, *De vit. Mos.*, 2, 71-135.

46 Cf. Ap 21, 10.

47 Prologo a questa interpretazione può essere considerato il discorso di Eusebio di Cesarea in occasione dell'inaugurazione della cattedrale di Tiro nel 315/317, cf. EUS. CAES., *Hist. Eccl.*, 10, 4.

48 Si rammenti che il termine "mistero" nel linguaggio patristico indica una relazione ontologica e costitutiva tra una realtà temporale e spaziale, e una realtà eterna e spirituale.

49 Cf. Gen 1, 26-27; 1Cor 6, 19.

50 Cf. A. TER MINASSIAN, *Vagharshapat-Edjmiatzin: The birth of a "haut-lieu"*, in *Vagharshapat* (Documenti di architettura armena 23), Venezia 1998, pp. 5-12.

esperienza spirituale quella vissuta da Gregorio e interpretata da Agatangelo, un'intuizione profonda del mistero della Chiesa nella sua dimensione teandrica, non soltanto il sogno di un edificio sacro.

Al termine della nostra inchiesta, non possiamo che confermare le nostre perplessità iniziali davanti a espressioni come “legghenda”, “favolistico”, “meraviglioso”, “invenzione”, usati con troppa disinvoltura nei riguardi del racconto agiografico di Agatangelo. La definizione più corretta è probabilmente quella di “narrazione simbolica”, anche se personalmente preferirei quella di “narrazione teologica”. La differenza è sottile, ma importante. Un racconto simbolico presuppone un approccio dal basso: è l'uomo che attribuisce un significato alla realtà, per interpretarne la complessità; il simbolo è una sorta di codice attraverso il quale l'uomo guarda il mondo. Una visione teologica, al contrario, è sempre un incontro con una realtà più grande che ci precede, che ci è data, che ci è rivelata e che noi dobbiamo decodificare. Questa realtà è complessa; essa, e soltanto essa è veramente simbolica, cioè una relazione nascosta, ma reale, tra il visibile e l'invisibile, il finito e l'infinito, il corpo e lo spirito, l'uomo e Dio. Questa relazione, che la teologia antica definiva *μυστήριον* o *sacramentum*⁵¹, e che costituisce il principio della Chiesa, può essere compreso dall'uomo solamente nella sua superficie (e allora giustamente si parla di “leggendaro” e “favoloso”), oppure può essere accolto l'ulteriore che non mai meno reale e che non si dona nell'evidenza, ma in una rivelazione discreta che interpella la nostra libertà e volontà di vedere. Questo significa avere uno sguardo teologico sulla realtà. In effetti Platone⁵² aveva già compreso che questo mondo, coi suoi personaggi e i suoi avvenimenti, non è che un'ombra di una realtà che ci precede e ci supera, all'ingresso della caverna oscura di questo mondo.

51 Cf. A.M. MAZZANTI (cur.), *Il mistero nella carne*, cit.; EADEM (cur.), *Il volto del mistero*. cit.; E. RUFFINI, E. LODI (curr.), “*Mysterion*” e “*sacramentum*”, Bologna 1987; E. BECK, *Symbolum-Mysterium*, cit.

52 Cf. PLAT., *Resp.*, 7, 514b-520a.

II PARTE

Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2016-autunno 2017)

PUBBLICAZIONI ARMENISTICHE DI STUDIOSI ITALIANI O ATTIVI IN ITALIA

BAIS Marco, «Notizie sulla tassazione mongola nei colofoni armeni», in Anna Sirinian – Paola Buzi – Gaga Shurgaia, *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo*, Atti del colloquio internazionale, Bologna 12-13 ottobre 2012, (Orientalia Christiana Analecta, 299), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2016 [2017], pp. 85-97, ISBN 978-88-7210-393-7.

— «Costantino nelle fonti storiografiche armene», in Massimo Pampaloni, sj – Bishara Ebeid, a cura di, *Costantino e l'Oriente. L'impero, i suoi confini e le sue estensioni*. Atti del convegno di studi promosso dal PIO in occasione della ricorrenza costantiniana (313-2013), Roma 18 aprile 2013, (Orientalia Christiana Analecta, 300), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2016, pp. 57-211 ISBN 978-88-7210-394-4.

— «Il Canone biblico armeno», in Edward G. Farrugia, S.J. – Emidio Vergani, a cura di, *Il Canone biblico nelle Chiese Orientali*, Atti del simposio, Pontificio Istituto Orientale, Roma 23 marzo 2010, (Orientalia Christiana Analecta, 302), Pontificio Istituto Orientale, Roma 2017, pp. 69-93. ISSN 1590-7449; ISBN 978-88-7210-396-8.

BONARDI Claudia, *Ipotesi su Sis, capitale del regno di Cilicia nei secoli XII-XIV*, in *Fare urbanistica tra XI e XIV secolo*, a cura di EAD. Roma 2016 (ma 2017), pp. 187-216.

CALZOLARI Valentina, Monografia: *Apocrypha armeniaca I: Acta Theclae, Prodigia Theclae, Martyrium Pauli (Corpus Christianorum. Series Apocryphorum 20)*, Turnhout: Brepols, 2017, 782 p. (XLIV + 738 p.)

— “The legend of St Thecla in the Armenian tradition: From Asia Minor to Tarragona through Armenia”, in J. W. BARRIER, J. N. BREMMER, T. NICKLAS & A. PUIG I TÀRRECH (éds), *Thecla: Paul's Disciple and Saint in the East and West* (Studies in Early Christian Apocrypha 12), Leuven: Peeters, 2017, p. 285-305.

— “The reception and the transmission of the Greek cultural heritage in Armenia: the Armenian translations of the Greek Neoplatonic works”, in F. GAZZANO, L. PAGANI, G. TRAINA (eds), *Greek Texts and Armenian Traditions. An interdisciplinary Approach* (Trends in Classics. Supplementary volumes 39), Berlin & New York, 2016, p. 47-70.

— “‘Comment sortir d'une terne existence ?' Émancipation féminine et littérature arménienne dans l'Empire ottoman à l'aube du XX^e siècle”, in G. PUSKAS (éd.), *Actes de la rencontre Femmes et vie publique : 'sors de ta chambre !' (Université de Genève, 12 mars 2015)*, 2016 (publication online), 29 p., disponibile on-line su: http://www.unige.ch/lettres/files/3914/6047/1735/FVP_Calzolari.pdf.

FERRARI Aldo, *I fratelli Ayyvazean/Ajvazovskij tra la Crimea e Venezia.*, in ANNUARIO DELL'ISTITUTO ROMENO DI CULTURA E RICERCA UMANISTICA DI VENEZIA XIV–XV, 2012–2013, București, EDITURA ACADEMIEI ROMÂNE, 2016, pp. 185-195

— *La Russia, la Prima Guerra Mondiale e il Genocidio Armeno*, in **Antonia Arslan, Francesco Berti, Paolo De Stefani (a cura di)**, *Il paese perduto. A cent'anni dal genocidio armeno*, Milano, Guerini e Associati, 2017.

— *Viaggio nei luoghi della memoria armena in Turchia e Azerbaigian*, in “LEA”, vol. 5, 2016, pp. 179-192, <http://www.fupress.net/index.php/bsfm-lea/article/view/20031/18648>.

— *Van, Il Paradiso Perduto degli Armeni*, in Mattia Guidetti e Sara Mondini (a cura di), «A mari usque ad mare» Cultura visuale e materiale dall'Adriatico all'India, Venezia, Edizioni Ca' Foscari, serie Eurasiatica, vol. 4, 2016, pp. 317-335, <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-086-0/>.

— con Erica Ianiro (a cura di), *Armenia, Caucaso e Asia Centrale. Ricerche 2016*, Edizioni Ca' Foscari, serie Eurasiatica, vol. 6, Venezia 2016, <http://edizionicafoscari.unive.it/it/edizioni/libri/978-88-6969-078-5/>.

FINAZZI Rosa Bianca, curatela del volume: Gabriella Uluhogian, *Collectanea Armeniaca*, Fonti e Studi 27, a cura di Rosa Bianca Finazzi - Anna Sirinian, Bulzoni Editore, Roma 2016

— con Carmela Baffioni, Anna Passoni Dell'Acqua, Emidio Vergani (a cura di), *Bibbia e Corano. Edizioni e ricezioni*, Orientalia Ambrosiana 5, Biblioteca Ambrosiana - Bulzoni Editore, Milano-Roma 2016.

KEHEYAN Yeghis, con R. Dan, B. Gasparyan, A. Petrosyan, *Testimonianze archeologiche della produzione del vino nell'antica Armenia*, in «Res Antiquae», 12, 2015, pp 1-22.

— con Baraldi Pietro, Agostino Angelo, Fenoglio Gaia, Aceto Maurizio, *Spectroscopic study of an Armenian manuscript from the Biblioteca Universitaria di Bologna*, in «European Journal of Science and Theology», June 2016, v.12, n.3, 139-145

— con Pietro Baraldi, Gayane Eliazian, Stella Nunziante Cesaro, Daniela Ferro, *History and chemical characterization of a fourteenth century Armenian illuminated Gospel from the Aghtamar Island*, «Armenian Chemical Journal», 60, (3), 208-225, 2016

— con Pietro Baraldi, *Characterization of pigments of some Armenian illuminated manuscripts by Raman microscopy*, in «Electronic Journal of Natural Sciences of national Academy of Sciences of RA», 2(27), 2016.

MUNARINI Giuseppe, Ճաշնի Շարախումբ (Čašow Šarakank'). I Tropari i Inni della Sinassi, Parte III (Cont. da “Bazmavep” 166 [2008], 260-313, in Բազմաբլիթ 2014. Bazmavep 2014, CLXXII Année, N. 3-4, pp.56-139. N. B. Uscito nel 2017

— nello stesso numero: pp. 411-415 si trova la recensione di: **Kristóf Szongott**, *Oraşul liber Regal Gherla (1700-1900). Metropola armeano-maghiară. Volumul III, Volum îngrijit de Lucian Nastasă. Traducere de Andreea Ghiţă, Ed Ararat, Bucureşti 2012. pp.362]. [Kristóf Szongott, *La città libera regale di Gherla (1700-1900). La Metropoli armeno-ungherese. Vol. III A cura di Lucian Nastasă. Traduzione di Andreea Ghiţă, Ed. Ararat, Bucarest 2012**

— Traduzione di una poesia e di due brani nel libro (cfr. pp. 103-105: Ardashes Harutiunian, *La Monaca*, Krikor Zohrab, Geiran, pp. 111-121; idem *Il debito del collo o L'impegno d'onore*, pp.123-133: Congregazione armena Mechitarista, Suren Gregorio Zovighian- p. Hamazasp Kechichiaan, *Benedici questa croce di spighe.... Antologia di scrittori armeni vittime del Genocidio, Invito alla lettura di Antonia Arslan*, Ed Ares, Milano 2017.

— Articoli in lingua romena su Ararat: 1. *La revedere profesor Gabriella Uluhogian* Ararat on-line. com. Dicembre 2016; 2. *La revedere, Părinte Arhimandrit Zareh Baronian*, in “Ararat” supplemento Aprile 2017; 3. *Padova A/102-a comemorarea a Genocidului împotriva poporului armean* Ararat on-line Mai 2017; 4. *PADOVA / Povestiri de rezilienţă şi de integrare a armenilor în Italia după Genocid. Mărturii şi imagini* Ararat on-line Mai 2017; 5. *Manifestări solemne pe insula “San Lazzaro degli Armeni”, cu ocazia împlinirii a 300 de ani de la intrarea în posesie a insulei de către servul lui Dumnezeu, abatele Mechitar şi a ucenicilor lui*, Ararat on-line. Settembre 2017.

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

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

— *Un selfie alla cultura armena del settimo secolo: l'Autobiografia di Anania Širakac'i*, «LEA - Lingue e letterature d'Oriente e d'Occidente», 5, 2016, pp. 81-102.

— *Scrittori armeni di periferia: il caso di Livorno*, in: Anna Sirinian, Paola Buzi, Gaga Shurgaia (a cura), *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo*. Atti del colloquio internazionale Bologna, 12-13 ottobre 2012 (Orientalia Christiana Analecta 299), Roma, 2016, pp. 99-111.

— Recensione di: Harowt' yownyan (Haroutyunian), Sona (2005). *Hayoc' c'elaspanowf'yan f'eman italakan grakanowf'yan mej (Il tema del genocidio armeno nella letteratura italiana)*. Erevan: EPH Hratarakč'owf' yown, 128 pp., Annali di Ca' Foscari. Serie Orientale, 53, 2017, pp. 395-399.

SIRINIAN Anna, *Caratteristiche dei colofoni armeni e un gruppo in particolare: i colofoni della critica alle autorità politiche e religiose*, in *Colofoni armeni a confronto. Le sottoscrizioni dei manoscritti in ambito armeno e nelle altre tradizioni scritte del mondo mediterraneo*. Atti del Colloquio internazionale, Bologna 12-13 ottobre 2012, a cura di A. Sirinian, P. Buzi, Gaga Shurgaia, Roma, Pontificio Istituto Orientale (Orientalia Christiana Analecta, 299), 2016, pp. 13 - 45.

— con F. D'Aiuto, *I codici armeni miniati a Roma nel Duecento, I: contesto, iconografie, stili*, in «Nea Rhome», 2016, 12 (2015), pp. 161 - 226.

— Co-curatela, insieme a R. Bianca Finazzi, di G. Uluhogian, *Collectanea Armeniaca*, Accademia Ambrosiana - Bulzoni Editore, Milano-Roma 2016.

— con F. D'Aiuto, *Nuove osservazioni filologiche e paleografiche su antiche traduzioni armene dal greco*, in *Philologie, herméneutique et histoire des textes entre Orient et Occident. Mélanges en hommage à Sever J. Voicu*, éd. par F.P. Barone - C. Macé - P.A. Ubierna, Turnhout, Brepols, 2017 (Instrumenta Patristica et Mediaevalia, 73), pp. 269-287.

ZEKIYAN Boghos Levon, *Jubilé de l'Ordre des Pères Mékhitaristes. Tricentenaire de la maison mère, l'Abbaye de Saint-Lazare, 1717-2017*, coordonné par Bernard OUTTIER et Maxime K. YEVADIAN, sous la direction de Mgr. Zekiyán, Sources d'Arménie, Lyon, 2017.

— “L'Abbé Mékhitar de Sébaste”, dans *Jubilé de l'Ordre des Pères Mékhitaristes*, pp. 37-45.

— “Mékhitar, fils de l'Eglise Arménienne”, *ibid.*, pp. 191-199.

— “En guise d'épilogue. Un regard vers l'avenir”, *ibid.*, pp. 203-205.

CONVEGNI, CONFERENZE, MOSTRE ED ALTRI EVENTI A CARATTERE ARMENISTICO (AUTUNNO 2016-AUTUNNO 2017)

ASSOCIAZIONE PADUS-ARAXES, *Corso estivo intensivo di lingua e cultura armena, XXXII edizione*, Generale Studium Marcianum, Venezia, 1-19 agosto 2017. Numero di partecipanti: 32, corpo docente: Artsvi Bakhchinian, Benedetta Contin, Tork Dalalian, Aram Ipekdjian, Baret Manok, Raffi Setian, Sossi Soussanian, Rosine Tachdjian. Seminario di due giorni: Anaid Donabedian (INALCO, Paris). Conferenze di: Boghos L. Zekiyán, Avedis Hadjian, Artsvi Bakhchinian.

ASSOARMENI, Dal 2002, la D.ssa Seta Martayan tiene il Corso annuale di Armeno occidentale, sotto l'egida di Assoarmeni, da fine ottobre a fine maggio.

— Gennaio 2016: presso L'ICBSA, seminario *L'enigma dell'alfabeto armeno tra visione e realtà*, incentrato sulla lingua armena, trascritta in alfabeto tra il 405 e il 406 d.C. ad opera di S. Mesrop Mashtots. L'alfabeto armeno, nella sua unicità e complessità, si è rivelato nel tempo uno strumento fondamentale per mantenere l'unità e l'identità del suo popolo e difenderlo dalle persecuzioni. Due temi s'intrecciano in questo seminario: come dalla lettura grafologica dell'alfabeto armeno sia possibile individuare le caratteristiche culturali del suo popolo, e come gli strumenti grafologici permettano di individuare, in un armeno che vive in Italia, l'armonizzazione degli aspetti “italiani” e “armeni” della propria identità. Relatori: Kegham J. Boloyan, Professore di Lingua araba

all'Università del Salento: *Breve storia dell'alfabeto armeno*; Massimo Pistacchi, Direttore ICBSA – Istituto Centrale per i Beni Sonori e Audiovisivi: *La presa in cura della memoria*; Alfredo Ancora, psichiatra transculturale: *Armeno/Italiano: un dialogo silenzioso tra le identità*; Paola Urbani, Presidente di Agif (Associazione di Grafologia Italo-Francese); *Alfabeti a confronto nella storia d'Europa*; Enrica Baldi, grafologa, esperta Montessori: *Lettura grafologica dell'alfabeto armeno*; Narinè Jaghatspanyan, cantante lirica del Conservatorio Statale Komitas di Yerevan: *Il canto monodico armeno e i suoni della lingua*; Laura Efrikian, attrice di teatro, cinema, televisione, scrittrice: *Nonno Akop e Nonna Laura*; Anna Rita Guaitoli, grafologa, psicologa, direttore responsabile de "Il giardino di Adone": *Akop Efrikian e Laura Zasso scrivono l'amore che cresce. E la grafologa legge. Analisi grafologica delle lettere originali*; Enrica Baldi, grafologa, esperta Montessori e Paola Bianchi, grafologa, perito grafico giudiziario: *Scritture di giovani armeni oggi in Italia*; Marinella Canale, neuropsichiatra infantile e per l'età evolutiva, grafologa: *La lingua madre parlata e scritta nell'identità culturale*; Seta Martayan, insegnante di Armeno occidentale, Presidente Onorario di Assoarmeni: *L'insegnamento armeno nella diaspora*; Furio Pesci, Presidente dei corsi di laurea in Scienze dell'educazione all'Università "La Sapienza" di Roma: *Un'educazione cosmica*; Commiato: "Antasdan - **Benedizione per i campi**" del poeta Daniel Varujan, lettura in armeno di Sargis Galstyan, lettura in italiano di Laura Efrikian

— Maggio 2016: Presentazione del libro Sayat-Nova Canzoniere armeno a cura di Paola Mildonian. Relatore Prof. Corrado Bolgona con l'autrice. Voce Recitante Sargis Galstyan, soprano Narine Jaghatspanyan.

— Novembre 2016: Alla scoperta del canto liturgico armeno e di sé stessi, giornata organizzata in collaborazione con ICSBA (Istituto Centrale per i Beni Sonori e Audiovisivi), che mette a disposizione la sala, la giornata vuole far scoprire attraverso il canto tutta la ricchezza di una cultura: quella del popolo armeno.. Un canto, che cura le ferite e unisce le persone. E se, come lo esprime il suo maestro Aram - *con il canto si è di fronte a sé stessi, non si può mentire* - questo canto «riparatorio» diventa uno specchio attraverso il quale i turchi e gli armeni possono guardarsi e ritrovare una comunicazione. La giornata si è articolata in due incontri: ore 9.30-16.00 Laboratorio di canto liturgico armeno, in italiano e in inglese con Aram e Virginia Pattie-Kerovpyan; ore 17.00-18.45 Proiezione del film «Singing in Exile», con i sottotitoli in italiano. Presenti: il regista Turi Finocchiaro e i protagonisti, Aram e Virginia Pattie-Kerovpyan *Cori in Esilio (Singing in Exile)* è un film sull'arte e sulla storia del popolo armeno. I suoi protagonisti, Aram Kerovpyan, maestro cantante nella cattedrale armena di Parigi, e sua moglie Virginia, che pratica il canto antico, sono accompagnati, nel loro viaggio nelle terre degli antenati, dal regista Jaroslaw Fret e dagli attori dal Teatro ZAR di Wroclaw, che hanno studiato la storia e la tradizione musicale armena per molti anni. Sradicati, tagliati fuori dalla propria cultura e dalla storia, i protagonisti tentano di salvare dall'oblio i canti liturgici armeni tradizionali.

— Aprile 2017: il Consiglio Comunale della città di Tolfa riconosce il genocidio del Popolo Armeno e inaugura la posa di una croce in ferro realizzata dall'artigiano-artista armeno Armen Sinanyan nei giardini comunali.

— Agosto 2017: pubblicazione degli atti del Seminario *L'enigma dell'alfabeto armeno tra visione e realtà* con l'editore Aracne, nella collana diretta da Furio Pesci *Laboratorio Montessori*, a cura di Enrica Baldi. Prefazione di Antonia Arslan *Il misterioso sogno dell'Alfabeto Armeno*.

INTERVENTI E ATTIVITÀ DEI SINGOLI STUDIOSI E SOCI DELL'ASSOCIAZIONE

ALPI Federico, intervento su *Le lezioni della crisi: elementi di continuità nell'istruzione in Armenia fra XI e XIV secolo*, XI Giornata di Studi Armeni e Caucasiche, il 23 Febbraio 2017 a Venezia.

— *In magna Armenia: appunti sugli Armeni nella Caffa del XIV secolo*, intervento al workshop *L'Armenia medievale, epicentro di mobilità tra Oriente e Occidente*, Bologna, 18-19 maggio 2017.

— *The 'Other' within: Pro-Byzantine, Pro-Latin, and Pro-Armenian Factions in the Armenian Church, 13th and Early 14th Centuries*, intervento per International Medieval Congress, Leeds 3-6 Luglio 2017.

BONARDI Claudia, 15 maggio 2017, convegno V kayutiun 7°. *Le parole e le pietre. Cultura della città nella Cilicia armena*, Sala G. Poli, Centro Studi Sereno Regis, Torino

— (PoliTo), *L'architettura del re in Cilicia tra XII e XIV secolo*, in V kayutiun 7° (vd. *supra*)

BOSCHIS Alessia, partecipazione al Seminario sull'Arte Armena (17 marzo 2016), Università Ca' Foscari, Venezia, con un intervento su: *Gli affreschi di Alt'amar e la miniatura armena. Problemi aperti*.

— *Intorno al ritratto. Origini, sviluppi e trasformazioni* (1-2 dicembre 2016), Università degli Studi di Torino con un intervento su: 'Il ritratto come processo di acculturazione. La rappresentazione di Gagik I ad Alt'amar'

— VII ciclo di V kayuthiun - Le parole e le pietre (15 maggio 2017), Padus-Araxes e Politecnico di Torino, con un intervento dal titolo 'Riflessioni sul ritratto di Gagik I Artsruni ad Aght'amar'.

CALZOLARI Valentina, Università di Ginevra (8 dicembre 2017), ciclo di conferenze sul tema "Vie fragiles, vies précaires : art, genre & vulnérabilité", lezione su "Femmes victimes et femmes rescapées dans les premiers récits de témoignage sur le génocide des Arméniens (1917-1919)".

— Boston, Society of Biblical Studies (novembre 2017), panel "Christian Apocrypha", review del volume di T. Burke & B. Landau, *More New Testament Apocrypha*, Grand Rapids 2016.

— Università di Ginevra (semestre di autunno 2017), ciclo di sei conferenze pubbliche su "Ecrivains arméniens d'URSS à l'époque stalinienne : 'papiers brûlés' et récits de déportation".

— Oxford University (11 agosto 2017), Conferenza generale dell'AIEA, comunicazione su "Le Martyre de Barthélemy arménien inédit conservé dans le ms. 7853 du Matenadaran (an 1366)".

— Roma, Academia Belgica (16 giugno 2017), Convegno internazionale su "Fictionality in Late Antique Hagiography" (projet ERC *Novel Saints. Ancient novelistic heroism in the hagiography of Late Antiquity and the early Middle Ages*), comunicazione su "A hagiographical episode at the core of the History of the Armenia by Agathangelos (5th c.): the martyrdom of the holy virgins Rhipsimē, Gaianē, and their companions"; nell'ambito dello stesso convegno, respondent della comunicazione di F. Ruani.

— Bologna, Archiginnasio (31 maggio 2017), convegno internazionale su "Pregnancy and Childbirth", comunicazione su "La figura di Eva, la prima madre, nella letteratura apocrifa e nell'iconografia armena" (Università di Bologna & St Mary's College of California).

— Università di Ginevra (17 maggio 2017), giornata di studi "Les identités religieuses de l'Arménie antique. Approche pluridisciplinaire : archéologie et philologie", comunicazione su "Les cultes pré-chrétiens dans la première littérature arménienne (Koriwn et Agathange)".

— Università di Ginevra (12 maggio 2017), "Aristote en Arménie" (vedi *supra*) : comunicazione su "Les *Commentaria in Aristotelem Armeniaca* : premiers résultats et nouvelles perspectives".

— Università di Friburgo (9 aprile 2017), seminario dottorale EDOCSA "Gender et mythes. Pour une lecture genrée ds mythes en partant de l'Antiquité gréco-romaine", comunicazione su "Littérature apocryphe chrétienne et "gender history" : à propos d'un débat actuel".

— Università di Ginevra (12 mars 2017), convegno internazionale "Le Moyen Orient dans les relations internationales", comunicazione "L'instrumentalisation du témoignage d'une rescapée : l'histoire d'Aurora Mardiganian (1918-1919)".

— Università di Ginevra (semestre di primavera 2017), ciclo di sei conferenze pubbliche su "Voyageurs arméniens à la conquête des routes orientales sur mer et sur terre : relations politiques, économiques et culturelles aux XVIII^e-XIX^e siècles".

— Princeton University (febbraio 2017), workshop "Exploring Eastern Europe/Russia – Middle Eastern relations, late 19th to late 20th centuries", respondent della comunicazione di M. Litvin.

- Université Catholique de Louvain (17 gennaio 2017) : conferenza su “La circulation des textes apocryphes en arménien : les *Actes de Thècle*, les *Prodiges de Thècle* et le *Martyre de Paul*”.
- Università di Zurigo (gennaio 2017), workshop sur “Unhealed wounds, perpetuated patterns: The Middle East in the shadow of WWI and genocide” : comunicazione su “Armenian writers faced with writing about the ‘Medz Yeghern’ (1917-1922)”. Nell’ambito dello stesso convegno, respondent delle comunicazioni di T. Suciyan e T. Korkmaz.
- San Antonio, TX, Society of Biblical Studies (novembre 2016), panel “The Apocryphal Literature”, comunicazione su “The Armenian *Acts of Paul and Thecla*”.
- Milano, Accademia Ambrosiana (novembre 2016), Dies Academicus, comunicazione “Fra Edessa e Bisanzio: la circolazione e la traduzione dei testi apocripi cristiani in Armenia”.
- Londra, SOAS (2016), Armenian Studies Program, conferenza su “Armenian Writers faced with Writing about the *Medz Yeghern*”.
- Università di Ginevra (semestre di autunno 2016), ciclo di sei conferenze pubbliche su “Saintes, reines et magiciennes, figures féminines dans la littérature arménienne ancienne et médiévale”.
- Membro del comitato scientifico della XIV Conferenza generale dell’AIEA (Oxford University, 10-12 agosto 2017).
- Co-organizzatrice del convegno annuale dell’AELAC (Lione, giugno 2017).
- Co-organizzatrice della giornata di studi sul tema “Les identités religieuses de l’Arménie antique. Approche pluridisciplinaire : archéologie et philologie” (programma di studi di dottorato in Scienze dell’Antichità “Identités antiques” (17-18 maggio 2017).
- Co-organizzatrice del convegno “Aristote en Arménie. Colloque international organisé à l’occasion de la parution des volumes 1-3 des *Commentaria in Aristotelem Armeniaca (Philosophia Antiqua)*” (12-13 maggio 2017).
- Co-organizzatrice del seminario su “Les Actes apocryphes de Pierre et Paul” (aprile 2017).

CONTIN Benedetta, 16 marzo 2017: seminario per studenti e dottorandi di Scienze Storiche e Orientalistiche dell’Università Alma Mater di Bologna su *Il filosofo Davide l’Invitto e la scuola neoplatonica di Alessandria: fonti armeniche e greche a confronto con uno sguardo alla ricezione araba*, Aula Forti, via Zamboni 32, Bologna (organizzatrice: Anna Sirinian).

- 11-13 maggio 2017: comunicazione su invito al seminario internazionale "Aristote en Arménie", organizzato dall’Università di Ginevra. Intervento: *Les Définitions de la philosophie : quelques observations sur la littérature philosophique de l’Arménie médiévale après David*.
- 5-7 luglio 2017: comunicazione su invito al seminario internazionale “The Legend of Barlaam and Josaphat as a Paradigm for Cultural and Religious East-West Entanglement”, organizzato dal prof. Max Deeg col patrocinio del Kaete-Hamburger-Kolleg dell’Universtà di Ruhr-Bochum (Germania). Intervento: *The Armenian Version of the Legend of Bagharam and Yovasaphat: a Preliminary Investigation on the Manuscript Tradition*.
- 1-19 agosto: organizzazione del XXII Corso estivo di lingua e cultura armena della Padus-Araxes a Venezia; insegnamento di armeno antico al IV livello del Corso suddetto (in armeno).
- 28 ottobre 2017: comunicazione per la giornata dedicata al Giubileo della Congregazione Mechitarista (*Jubilé de l’Ordre des Pères Mékhitaristes*), Institut Protestant de Théologie, Paris, organizzato da Maxime YEVADIAN e Bernard OUTTIER.
- 7 novembre 2017: comunicazione su *La description archéologique et ethnographique de la Grande Arménie par les Pères Mékhitaristes de Venise entre hellénophilie et arménophilie*, Conferenza internazionale *Discovering the Southern Caucasus (1800-1930)*, organizzata da Ivan Foletti, Stefano Riccioni e Valentine Giesser.
- 8-10 novembre 2017: partecipazione alla XII settimana di formazione dottorale GrAL su *L’Isagoge di Porfirio e la sua ricezione tardoantica e medievale*, organizzato da CIRFiM, Università degli Studi di Padova e Università di Pisa.
- 24 novembre 2017, ore 18: presentazione del volume "Definizioni e Divisioni della filosofia di Davide l’Invincibile" (OSM, Palermo 2014) con l’intervento di B.L. Zekiyani, G. Goisis e A. Peratoner, Sala Tommaseo, Ateneo Veneto, Venezia.

FERRARI Aldo, *Brat'ja Ajvazovskije meždu Krymom i Veneciej*: convegno “Armjanskaja Diaspora i armjano-rossijskie otnošenija: istorija i sovremennost’”, Università Statale di Mosca, 14-16 settembre 2016.

— *Le nobiltà armena e georgiana a Costantinopoli e nell'Impero russo: XXXVI Seminario Internazionale di Studi Storici «Da Roma alla Terza Roma»*, Migrazione, imperi e città: da Roma a Costantinopoli a Mosca e San Pietroburgo, Istituto di Storia dell'Accademia delle Scienze, Mosca, 25-26 ottobre 2016.

— *Viaggio nella memoria armena in Turchia*; Convegno ASIAC “Ricerche italiane sull'Asia Centrale e sul Caucaso”, Università degli Studi di Roma “La Sapienza”, 17-18 novembre 2016.

— *Sulle orme degli Armeni di Crimea: la chiesa di Santa Hripsimé a Jalta*, Università Ca' Foscari, Venezia, 19 aprile 2017.

— *Lingue e storie del Mar Nero nell'opera del Padre mechtarista Minas Bžškean (Medici)*: Convegno internazionale “Venezia e l'Europa Orientale tra il tardo Medioevo e l'Età moderna”, Istituto Romeno di Cultura e Ricerca Umanistica di Venezia e Istituto Ellenico di Studi Bizantini e Postbizantini, Venezia, 20-21 aprile 2017.

— Organizzazione del Quarto ciclo di conferenze *Armenia. Una civiltà di frontiera*, Università Ca' Foscari, Venezia, ottobre-dicembre 2016.

— Organizzazione della “XI Giornata di Studi Armeni e Caucasic”, Università Ca' Foscari, Venezia, 23 Febbraio 2017

— Organizzazione (con Marco Ruffilli) del “Terzo Seminario sull'arte armena”, Università Ca' Foscari, Venezia, marzo-maggio 2017.

KEHEYAN Yeghis, con P. Baraldi, Y. Keheyán, G. Eliazian *I materiali dei codici armeni*, I codici venuti da lontano. Indagini su alcuni fondi bibliotecari, 25 maggio 2012 - Palazzo dei Musei. Modena.

— con Pietro Baraldi e Paolo Zannini, *Un altro paese, un'altra tavolozza. Pigmenti e coloranti nella miniatura di codici armeni dal Matenadaran*, XIV Congresso nazionale di chimica dell'ambiente e dei beni culturali “La chimica nella società sostenibile”, Rimini, 3-5 giugno 2013

— con Pietro Baraldi, Gayane Eliazian, Andranik Mkrtichian, Stella Nunziante, Cecilia Baraldi, *Armenian illuminated manuscripts, a colourful testimony of religious art examined by molecular spectroscopy techniques*, VIth European Symposium on Religious Art, Restoration & Conservation, (ESRARC2014, Florence, Italy, 9-11 June 2014

— con Pietro Baraldi, Paolo Zannini, Gayane Eliazian, Cecilia Baraldi, Maria Cristina Gamberini, Stella Nunziante Cesaro, *A study of some illuminated Armenian manuscripts*, ICOM-CC Triennial Congress, Melbourne, September 2014

— con Pietro Baraldi, *The use of non-invasive micro-Raman, FT-IR and SEM-EDX analysis to study Armenian illuminated manuscripts*. Technart15, Catania, April 27-30, 2015

— con Baraldi Pietro, Agostino Angelo, Fenoglio Gaia, Aceto Maurizio, *Spectroscopic study of an Armenian manuscript from the Biblioteca Universitaria di Bologna* ESRARC15, VIIth European Symposium on Religious Art, Restoration & Conservation, Trnava, Slovakia, 4-6 June 2015

— con Elisa Calà, Maurizio Aceto, Yeghis Keheyán, Monica Gulmini, Ambra Idone, Patrizia Davit, Annalisa Salis, Gianluca Damonte, *Micro-invasive study of a 15th century Armenian manuscript: first identification of lac dye by means of HPLC-MS.*, 10-14 september, Paestum, (Sa), 2017, XXVI Congresso Nazionale della Società Chimica Italiana

— *Spectroscopic characterization of Armenian historic materials*, in IVth International Conference “Current problems of chemical physics”, Yerevan, October 5-9, 2015.

— con Gayane Eliazian, Second Int. Conference on Natural Sciences and Technology in Manuscript Analysis, Centre for the Study of Manuscript Cultures, Hamburg, 29 February - 2 March 2016.

— con Maurizio Aceto, Elisa Calà, Monica Gulmini, Ambra Idone, Annalisa Salis, Gayane Eliazian and Andranik Mkrtchyan: *A micro-invasive study of a 15th century Armenian manuscript from Matenadaran Museum*, Technart17, Bilbao, Spain, May 2-6, 2017.

MUNARINI Giuseppe, partecipazione al Convegno organizzato dall'Accademia Europea delle Religioni e dalla Fondazione per le Scienze Religiose Giovanni XXIII con una conferenza dal titolo: *Un' identità ecclesiastica orientale nei tempi di Pio IX. Gli armeni al concilio Vaticano I*, 19/6/2017, Bologna.

ORENGO Alessandro, *Il bambino nelle fonti armene del IV e V secolo*, comunicazione presentata al "XLV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana: Il bambino nelle fonti cristiane (secc. I-IV)", Roma, 11-13 maggio 2017.

— *Gli Armeni in Italia, ed in particolare in Toscana, nel medioevo ed oltre*, comunicazione presentata al workshop "L'Armenia medievale epicentro di mobilità tra Oriente e Occidente", Bologna, 18-19 maggio 2017.

— *L'origine et la valeur des grammaires de Oskan Erewanc'i*, comunicazione presentata alla "Journée d'études: Grammaires exogènes de l'arménien", organizzata presso l'INALCO, Parigi, 26 maggio 2017.

— *Comment écrire une autobiographie en Arménie, au Moyen Âge et plus tard*, comunicazione presentata per "A.I.E.A. 14th General Conference", Oxford, 10-12 agosto 2017.

SIRINIAN Anna, 24 novembre 2016, Bologna, Biblioteca di Discipline Umanistiche, Sala degli Affreschi: intervento *I libri degli Armeni* nella serie di seminari *Ex Libris* (tema dell'incontro *I libri dei popoli*, insieme con S. Campanini per *I libri degli Ebrei*).

— Il 7 dicembre 2016 a Bologna, presso il Liceo Laura Bassi: conferenza *Il popolo armeno e la sua cultura* all'interno del progetto *Giornata della memoria e dei diritti umani 2016-17*.

— 30 gennaio 2017, Bologna, Fondazione per le Scienze Religiose "Giovanni XXIII": presentazione dell'*Encyclopedic Dictionary of the Christian East* ed. by E.G. Farrugia, S.J. (Edizioni Pontificio Istituto Orientale, Roma 2015), insieme a Davide Dainese, Alberto Alberti, Enrico Morini, Paolo Bettiolo (per le voci riguardanti la Chiesa e la cultura armena).

— Il 9 marzo 2017, Roma, Biblioteca Vallicelliana: relazione *Il libro armeno* in occasione della *Giornata sulla cultura armena*.

— Oxford, 27 aprile 2017, Pembroke College: relazione *Books for Paradise: aspects of medieval mentality in Armenian colophons of the XIII century*, in occasione del workshop *The World through the Eyes of Medieval Armenian Scribes. Approaches to Studying Medieval Armenian Colophons*.

— Bologna 18-19 maggio 2017: relazione *Interazioni armeno-latine nelle epigrafi e nei manoscritti armeni prodotti a Roma nei secoli XIII-XIV* in occasione del workshop *L'Armenia medievale, epicentro di mobilità tra Oriente e Occidente*, organizzato con Irene Bueno e Federico Alpi (<http://www.disci.unibo.it/it/eventi/larmenia-medievale-epicentro-di-mobilita-tra-oriente-e-occidente>).

— Parma, Biblioteca Palatina (Sala Maria Luigia), 26 maggio 2017: presentazione della raccolta di studi di Gabriella Uluhogian *Collectanea Armeniaca* (Accademia Ambrosiana - Bulzoni Editore, Milano-Roma 2016), insieme a R.B. Finazzi.

TINTI Irene, *Plato in Ancient Armenian: a Research Project* (10 agosto 2017, University of Oxford, XIV Conferenza generale A.I.E.A.).

— *The Iranian Heritage in Grigor Magistros Pahlawowni's Letters* (17 maggio 2017, Université de Genève, Colloquio e Atelier dottorale *Les identités religieuses de l'Arménie antique. Approche pluridisciplinaire : archéologie et philologie*).

— *Plato in Armenia: The Extant Translations* (13 maggio 2017, Université de Genève, Colloquio internazionale *Aristote en Arménie*).

- Membro del comitato scientifico della XIV Conferenza generale A.I.E.A. (10-12 agosto 2017, University of Oxford).
- Co-organizzazione, con le Prof. Valentina Calzolari e Katerina Ierodiakonou, del Colloquio internazionale *Aristote en Arménie* (12-13 maggio 2017, Université de Genève).
- Organizzazione della conferenza *Armenian Cultural Heritage: Restitution Efforts*, tenuta da Nare G. Aleksanyan della University of California, Berkeley e dell'Université de Genève (29 novembre 2016, Université de Genève).
- Dal 1 settembre 2016: *Collaboratrice scientifique* presso l'Unité d'arménien, Département des langues et des littératures méditerranéennes, slaves et orientales – MESLO, Université de Genève, Svizzera; Beneficiaria di un finanziamento *Ambizione* del Fondo Nazionale Svizzero (2016-2019), con un progetto di ricerca intitolato: *Plato in Ancient Armenian: Who Translated the Extant Dialogues, and When?*
- Dal 2016: membro del comitato e tesoriera dell'Association internationale des études arméniennes (A.I.E.A.)

ZEKIYAN Boghos Levon, 1717-2017: *300 anni dalla fondazione dell'Isola di San Lazzaro degli Armeni. "La Congregazione Mechitarista e la sua presenza secolare a Venezia e nel Veneto"*, Meolo, Villa Dreina, 19 febb. 2017.

- *Hay gaghutnery Yevropayi yev hatkapes Italio mej*, București, 30 aprile 2017.
- *L'Armenia e i suoi grandi mistici*, Società Letteraria di Verona, 12 giugno 2017.
- *Mxit'ar xorhurd yev martahraver, Hay mshakuyt'i rahviray hamamardkayin taratzkov / Abbot Mekhitar of Sebastia: a Sacred Genius and an enduring Challenge for Today*, UCLA, Royce Hall, Sept. 24, 2017.
- *Venetiki Mxit'arian Miabanut'ian 300amiaki Tsutsahandēs*, Matenadaran, Yerevan, 23 sett. 2017.
- *"Innovate Armenia": The Mekhitarists. Redefining the Mekhtiarian World*, USC Institute of Armenian Studies, September 23, 2017.
- *Venetiki Mxit'arian Miabanut'ian 300amiaki Mijazgayin Gitazhoghov*, ANAS, Yerevan, 24-25 sett. 2017.
- "Premio Internazionale Giovanni Paolo II", XIII^a Edizione 2017 – Sessione Veneto.

III PARTE

Centri Armenistici e Associazioni collegate all'Armenia operanti in Italia

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

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

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

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

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

Dal 1988 tra l'Università di Bologna e l'Università Statale di Erevan esiste una convenzione per lo scambio di docenti e ricercatori volta a favorire contatti e collaborazioni scientifiche tra le diverse discipline presenti nei due Atenei. Recentemente si sono aggiunte altre due convenzioni con il Matenadaran (Biblioteca e Istituto di Ricerca sui manoscritti armeni) e con l'Istituto Orientale dell'Accademia delle Scienze della Repubblica d'Armenia. E' ugualmente attiva una convenzione con l'Università di Ginevra per lo scambio di studenti (Programma Erasmus+).

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

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

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

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

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

una Giornata di Studi Armeni e Caucasiche in collaborazione con l'Associazione Padus-Araxes (fino al 2014) e l'ASIAC.

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

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

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

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

5) Università Statale di Milano:

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

10) Unione degli armeni d'Italia: Milano, Piazza Velasca 4. Fondata nel 1915 con il nome di Comitato degli Armeni d'Italia. Nel 1955, con decreto del Presidente della Repubblica Italiana, le

viene riconosciuta personalità giuridica e contestualmente assume l'attuale denominazione. Tra i suoi obiettivi ci sono quelli di rappresentare la comunità degli armeni residenti in Italia davanti alle pubbliche autorità e di porsi come interfaccia nei confronti delle istituzioni armene sia internazionali che dell'Armenia. Ruoli effettivamente svolti più volte nel corso della sua lunga storia soprattutto in concomitanza con le due guerre mondiali e più recentemente in occasione sia del terremoto che ha colpito l'Armenia sia nelle fasi di avvio di una presenza diplomatica in Italia da parte della nascente Repubblica d'Armenia.

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

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

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

13) Associazione Bergamo-Spitak:

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

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

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

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

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

16) Associazione Zatik.

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

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

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

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

19) Centro Studi «Hrand Nazariantz».

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

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

TABELLA DI TRASCRIZIONE PADUS-ARAXES

Ա	u	a	
Բ	p	b	
Գ	q	g	sempre dura = gamba
Դ	ɲ	d	
Ե	ɛ	e	in armeno moderno si pronuncia <i>ye</i> ad inizio parola
Զ	q	z	sempre dolce = rosa
Է	ɛ̄	ē	anticamente chiusa e lunga, oggi no e si distingue da ɛ ad inizio di parola
Ը	ɛ̆	ë	e molto stretta, quasi la e muta francese o la e inglese di <i>the</i>
Թ	ɹ	th	
Ճ	ʃ	j	j francese
Ի	ɪ	i	
Լ	l	l	
Խ	χ	ch	ch tedesca = Buch
Շ	ʃ	dz	z italiana sorda = grazie
Կ	k	k	
Հ	h	h	
Ձ	ʒ	tz	z italiana sonora = zaino
Ղ	ŋ	gh	gutturale sonora, quasi r moscia francese
Ճ	ʒ	dch/tch	c italiana = cena
Մ	m	m	
Յ	y	y	
Ն	n	n	
Շ	ʒ	sh	sc italiana = scena
Ո	o	o	in armeno moderno all'inizio = <i>vo</i>
Ձ	ʒ	tch	
Պ	p	p	
Ջ	dj	dj	g italiana dolce = gemma
Ռ	r	r	r italiana forte
Ս	s	s	
Վ	v	v	
Տ	t	t	
Ր	r	r	
Յ	ts	ts	z italiana sorda aspirata
Ի	w	w	v tra vocali e in posizione finale
Փ	ph	ph	
Զ	kh	kh	
Օ	ō	ō	sostituisce l'antico dittongo <i>-aw</i>
Ֆ	f	f	
ԵԱ	ea	ea	in armeno moderno = <i>ia</i>
ԻԻ	iw	iw	yu, n posizione finale = <i>iv</i>
ՈԻ	u/ow/ou	u/ow/ou	u, prima di vocale = <i>w</i>

INDICE

I PARTE: Articoli

PAOLA MILDONIAN, Medioevo latino e orientale: il ruolo della lingua e della letteratura armena	5
FEDERICO ALPI, Sull'origine e la fine di Grigor Magistros Pahlawuni	19
MARTA SILVIA FILIPPINI, La storia di un <i>Mashtots</i> del XIV secolo salvato. Anatomia del codice Ms. Arm. 2 della Biblioteca Provinciale dei Cappuccini di Bologna	31
HRIPSIME MAMIKONIAN, Simeon Lehatsi: a 17 th century traveller in the background of his times	53
RICCARDO PANE , Questioni di agiografia armena. Note in margine ad Agatangelo	59

II PARTE: Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2016-autunno 2017)

Pubblicazioni armenistiche di studiosi italiani o attivi in Italia	69
Interventi e attività scientifica dei singoli studiosi e soci dell'Associazione	73

III PARTE: Centri armenistici e associazioni collegate all'Armenia 79

SISTEMA DI TRASCRIZIONE DELL'ASSOCIAZIONE PADUS-ARAXES	85
--	----