

ORIENTALIA

ALDO FERRARI

**ARMENIA.
UNA CRISTIANITÀ
DI FRONTIERA**

Prefazione di Antonia Arslan

il Cerchio
Iniziativa editoriali

In copertina:
“Il Passaggio del Mar Rosso”, Toros Roslin (circa 1210 - 1278).

Impaginazione:
Siroscape Architettura

© 2016 IL CERCHIO SRL
info@ilcerchio.org
www.ilcerchio.org

Tutti i diritti riservati

ISBN 978-88-8474-431-9

PREFAZIONE

COME SOPRAVVIVONO I FIORI D'ARMENIA

di Antonia Arslan

Immergersi in questo ultimo libro di Aldo Ferrari è come sprofondare nel vario e vasto mondo della civiltà armena, affrontandolo da una serie di prospettive inedite, che riescono a offrire al lettore un panorama di rara e stimolante complessità, anche quando trattano argomenti apparentemente ben conosciuti. E' un mondo affascinante, variegato, pieno di suggestioni, verso il quale ci trascina un'antica nostalgia, ma che oggigiorno esige un approccio più ampio ed esauriente, che consideri gli armeni non da soli, ma in proficuo confronto con le varie etnie del Caucaso nel loro interagire e nei loro antichi e tormentati rapporti.

Non si tratta tuttavia solo di una nostalgia e di un interesse nostro, a causa di personali, lontane origini, o del fascino di una realtà esotica e poco conosciuta, da cui provengono leggendari eroi, mitici racconti che consolano e fanno sognare, voci appassionate che cantano, accompagnate dallo straziante suono del *duduk*.

Ma anche di comprendere a fondo, con l'ausilio delle acute e approfondite analisi dell'autore, fondate su dati precisi, su lunghe e minuziose ricerche e su brillanti intuizioni, l'evolversi della bizzarra storia di questo popolo dalla resistenza incredibile, che è giunto fino a noi conservando la propria lingua, il proprio alfabeto e il proprio peculiare cristianesimo, e si è più volte nei secoli reinventato per poter sopravvivere.

Nel grande mosaico delle civiltà anatoliche, quella armena si distingue infatti per la sua tormentata complessità, ma anche perché l'ombra terribile del genocidio del 1915-1922 ha trascinato nell'oscurità gran parte del suo passato, dalle straordinarie invenzioni architettoniche e artistiche al valore guerriero, dalla raffinatezza delle sue corti medievali ai monumenti, dalle chiese alla fervida vita culturale e letteraria del "Risveglio" ottocentesco: tutto un mondo che sprofondò nel baratro del sangue e del silenzio di decenni.

Gli armeni dunque, bisognerà prenderne atto, non sono solo uno sventurato popolo in diaspora, bisognoso di protezione e di compatimento, non sono solo mercanti: su di loro c'è un mondo intero da scoprire...

Grande merito di questo libro è allora, a mio parere, quello di arricchire la conoscenza e stimolare la riflessione, proponendo al lettore molte inedite luci a illuminare lo svolgersi e le caratteristiche originali di una civiltà che – prima di tramontare nella tragedia genocidaria – fiorì con vigore e straordinari risultati per millenni.

Scritti in occasioni diverse ma su argomenti strettamente correlati, che prendono luce l'uno dall'altro, i saggi che lo compongono si leggono con profitto e piacere. Ferrari spazia dall'alfabeto, segno e simbolo di questa antica cultura, a una inattesa rivisitazione della celebre personalità di Georges Gurdjieff, che era di madre armena e nacque e crebbe ad Aleksandropol, l'odierna Gyumri. Secondo alcuni suggestivi studi recenti, le sue teorie esoteriche, oggi diffuse in tutto il mondo, presenterebbero svariati elementi che le collegano con i miti più arcaici del Caucaso, facendo di lui una sorta di illuminato, un "sapiente" che sarebbe riuscito a donare all'Occidente una parte dell'antica sapienza d'Oriente.

Particolare attenzione è riservata in alcuni saggi alla questione della nobiltà. Oggi non c'è praticamente una classe di nobili fra gli armeni. A Costantinopoli c'erano gli *amira*, un'élite di ricchi mercanti e di alti funzionari dell'impero, di origine però prevalentemente borghese, così come il pur ricchissimo ceto mercantile di Nuova Djulfa, nell'impero persiano. Dopo la caduta del regno dell'Armenia storica nell'XI secolo, e del piccolo regno di Cilicia nel 1375, dov'è finita la nobiltà armena? Dove sono i discendenti delle grandi famiglie feudali, ognuna delle quali aveva un proprio esercito, città e castelli? Quali furono gli imperatori bizantini di sangue armeno, soprattutto quelli della cosiddetta "dinastia macedone"? Affascinante è seguire la loro storia; e nei secoli successivi, le vicende di quei nobili che emigrarono presso le corti di Georgia e di Russia, dove assunsero posizioni di grande importanza, fino alla figura esemplare del conte Michail Loris-Melikov, che per breve tempo fu uno dei più ascoltati consiglieri dello zar Alessandro II.

Molto altro ci sarebbe da dire, per esempio sulla curiosa, illuminante storia dei rapporti fra il nostro Risorgimento (con il suo esito positivo) e l'aspirazione armena a una rinascita nazionale. L'Italia fu per i patrioti armeni un mito riuscito, ma anche un sogno illusorio, perché il loro si rivelò invece un mito "spezzato", che portò a terribili conseguenze negative che arrivarono fino alla catastrofe del 1915, alla perdita della patria e alla faticosa realtà della diaspora.

E qui, concludendo, ho trovato di particolare interesse l'analisi della tipicità della disseminazione diasporica armena, con la sua caratteristica flessibilità intelligente, cioè la straordinaria capacità di adattamento che arriva a un vero e proprio mutamento antropologico: una suggestione stimolante su cui ci sarà da ritornare.

INTRODUZIONE

Quando mi viene chiesto, a me che armeno non sono, per quale ragione io abbia deciso di occuparmi dell'Armenia, ho molte risposte pronte, tutte più che valide: l'antichità della storia del popolo armeno, lo straordinario significato culturale delle sue creazioni artistiche e letterarie, la complessità della sua sorte, divisa tra tenace fedeltà alla propria identità e straordinaria capacità di adattamento diasporico. Esiste, tuttavia, anche un'altra risposta, più intima e personale, che risale agli ormai lontani anni universitari quando, sotto l'impulso della lettura del romanzo di Franz Werfel *I quaranta giorni del Mussa Dagh*, mi accostai a questa cultura, così profondamente legata alla fede cristiana. La conversione al cristianesimo, avvenuta agli inizi del IV secolo, ha infatti costituito uno spartiacque fondamentale nella storia del popolo armeno, segnandone profondamente il destino, sia nella sfera culturale che in quella politica. Da allora l'identificazione tra gli Armeni e la fede cristiana è stata irreversibile, e pagata ad un prezzo molto elevato. Il momento cruciale e fondante di questa identificazione è stato l'eroica resistenza ai tentativi dei Persiani di convertire al mazdeismo gli Armeni a metà del V secolo. Ecco le parole che uno storico armeno contemporaneo a questi eventi attribuì al comandante dell'esercito armeno, Vardan Mamikonean, alla vigilia della battaglia di Awarayr, nel 451: "Colui che pensava che tenessimo la nostra fede cristiana a mo' di vestito, ora sa che non può mutarla, come il colore della pelle ... Giacché le sue fondamenta sono collocate saldamente sulla roccia inamovibile, non sulla terra, ma su in cielo, dove non cade pioggia, non soffiano venti, non montano inondazioni"¹. Queste parole, che non ho più potuto dimenticare, costituiscono in un certo senso la ragione più profonda del mio amore per

¹ ELIŠE, *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, introduzione, traduzione e note a cura di R. PANE, Città Nuova, Roma 2005, p. 117.

la storia e la cultura armena, che su di esse sono in larghissima misura fondate. Per generazioni, infatti, la memoria della battaglia di Awarayr e del sacrificio di Vardan e dei suoi compagni è divenuto il simbolo stesso del successivo destino storico degli armeni. Senza dubbio, infatti, l'incrollabile fedeltà al cristianesimo in un contesto divenuto nel corso dei secoli sempre più ostile ha costituito la causa principale delle infinite sofferenze storiche patite dal popolo armeno, sino al genocidio del 1915 che, nonostante la sua efferata violenza, non è riuscito a distruggerlo del tutto.

Oltre a un terribile tributo di sangue, questa tragedia ha privato gli Armeni della maggior parte del loro territorio storico, rimasto in una Turchia che a livello ufficiale continua a negare pervicacemente le proprie responsabilità. Al genocidio fisico di un secolo fa, se ne aggiunge quindi uno culturale per molti aspetti altrettanto doloroso.

Questa riduzione ai minimi termini conferisce però un valore ulteriore all'Armenia proprio perché costituisce l'esito tragico di una caratteristica fondamentale della sua lunga storia, vale a dire l'essere una cristianità di frontiera, faticosamente sopravvissuta non solo a secoli di oppressiva dominazione musulmana, ma anche a sette decenni di regime sovietico.

Questo volume raccoglie studi di diverso carattere che ho scritto nel corso di venti anni di ricerche² dedicate a un popolo la cui importanza storica e culturale è incomparabilmente superiore a quanto si potrebbe dedurre dallo spazio minuscolo che l'Armenia odierna occupa sulle carte geografiche. Alcuni di questi studi rientrano in due temi dei quali mi sono occupato a lungo. Il primo è il rapporto degli Armeni con la Russia zarista, al cui interno almeno una parte di questo popolo ha trovato sicurezza e opportunità di sviluppo (*Loris-Melikov: un armeno alla guida dell'impero russo*)³. Il secondo riguarda invece un aspetto poco noto della storia armena, vale a dire l'esistenza di una antica e combattiva nobiltà che ha recitato un ruolo importante sino all'epoca moderna (*La nobiltà armena tra Bisanzio e il regno di Cilicia; Dawit Bēk: una storia armena dal Caucaso a Venezia; Guerra e pace nella cultura armena moderna*)⁴. Alcuni studi di questo volume prendono invece in considerazione un carattere saliente della storia armena, vale a dire la

2 Per questa ragione il lettore attento potrà accorgersi di alcune discrepanze nella scrittura dei nomi armeni, dovute ai diversi sistemi di traslitterazione utilizzati a seconda dei contesti di pubblicazione di questi studi.

3 Si veda a questo riguardo la mia monografia *Alla frontiera dell'impero. Gli armeni nell'impero russo (1801-1917)*, 2012², Edizioni Mimesis, Milano.

4 Cfr. A. FERRARI, *Alla ricerca di un regno. Profezia, nobiltà e monarchia in Armenia tra Settecento e Ottocento*, Edizioni Mimesis, Milano 2011.

nascita di importanti comunità diasporiche dopo la fine dei regni nazionali nella madrepatria e in Cilicia (*Gli armeni in Italia: commercio, religione, cultura; Le colonie armene nell'Europa orientale*). Altri, inevitabilmente, si confrontano con la tragedia del genocidio (*Radici ideologiche e storiche del genocidio armeno; La caduta degli imperi e il genocidio degli armeni: I quaranta giorni del Mussa Dagh di Franz Werfel; In Armenia, il paradiso abolito*). Un posto a sé hanno invece il primo di questi articoli, dedicato all'alfabeto (*L'alfabeto armeno, "segno" di una cultura millenaria*), che ha un significato decisivo nell'identità armena, e quello su Gurdjeff (*Gurdjeff. Un maestro caucasico?*), il cui rapporto con l'Armenia è stato sinora poco studiato.

CAPITOLO I

L'ALFABETO ARMENO,
“SEGNO” DI UNA CULTURA MILLENARIA¹

Gli Armeni: una storia antica

Pochi popoli hanno una storia tanto antica, complessa - e sovente tragica - come gli Armeni². Comparsi sulla scena del Vicino Oriente nel VI secolo a.C., gli Armeni hanno dato vita ad una civiltà la cui ricchezza appare sorprendente rispetto alla esiguità demografica e territoriale odierna. L'Armenia storica, situata tra l'Anatolia e il Caucaso, era in effetti circa dieci volte più vasta dell'attuale repubblica armena, e per molti secoli ha avuto un ruolo politico e culturale quanto mai rilevante. Nell'Antichità gli Armeni costituirono in effetti un fattore molto importante nel Vicino Oriente e sotto il re Tigrane il Grande (I secolo a. C.) il loro stato si estese dal Mediterraneo al Mar Caspio. In seguito, pur fortemente ridimensionata, l'Armenia fu per secoli una sorta di “stato-cuscinetto” tra l'impero romano (e poi bizantino) e i suoi rivali orientali, prima i Parti, quindi i Sasanidi. Anche da un punto di vista culturale gli Armeni si trovarono a lungo divisi tra la civiltà greco-romana e quella iranica, sinché - agli inizi del IV secolo - si convertirono al cristianesimo, che divenne presto l'elemento fondamentale

¹ Pubblicato in “Progetto grafico”, n. 12/13, settembre 2008, pp. 100-107.

² Sulla storia armena si vedano soprattutto G. DÉDÉYAN (ed.), *Storia degli armeni*, tr. it. Milano 2002 (l'edizione originale francese è del 1982; una nuova edizione, ampliata, è uscita nel 2007) e R. G. HOVANNISIAN (ed.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, I-II, New York 1997. Di grande utilità come sguardo introduttivo sulla storia, l'arte e la cultura di questo popolo è il volume di A. ALPAGO NOVELLO et ALII, *Gli Armeni*, Milano 1988.

della loro identità nazionale e culturale. Da allora l'incessante lotta degli Armeni per la sopravvivenza ha avuto carattere religioso non meno che politico. Una lotta che li vide resistere dapprima tanto alla Persia, che pretendeva di convertirli alla religione mazdeista, quanto all'impero bizantino che, pur cristiano, cercava di imporre loro il dogma cristologico sancito dal Concilio di Calcedonia del 451³; quindi alle ondate successive di invasori musulmani (prima Arabi, quindi Turchi) che alla fine infransero ogni resistenza, sommergendo l'Armenia storica. Sotto la pressione dei Bizantini e dei Turchi Selgiuchidi, l'indipendenza politica degli Armeni si esaurì dapprima nella madrepatria (nel 1045, anche se permase ancora per qualche tempo delle regioni più o meno autonome), quindi in Cilicia, sulle sponde del Mediterraneo, dove avevano creato un singolare regno diasporico, strettamente collegato all'Europa medievale ed ai Crociati, che cadde solo nel 1375.

Le devastazioni apportate dalle continue invasioni determinarono a partire dal XIV secolo una crisi profonda all'interno della società armena che, decapitata della sua classe dirigente - annientata o emigrata - e completamente inserita in un contesto politico-culturale islamico, tagliata fuori da ogni contatto con l'Occidente cristiano, conobbe un vero e proprio mutamento antropologico. Anche perché le invasioni ed il vasto fenomeno emigratorio determinarono il progressivo insediamento di etnie nomadi (turche e curde) sull'antico territorio nazionale, con l'affermarsi di una situazione demografica in cui gli armeni non erano più maggioritari in nessuna o quasi regione dell'antica madrepatria. Chi rimase, contadini, artigiani, piccoli mercanti, si trovò in una situazione di pesante soggezione alle diverse entità politiche musulmane che si formavano nella regione. Al tempo stesso l'emigrazione armena diede vita ad una imponente diaspora, diffusa dall'Asia Minore all'Etiopia, all'India, all'Europa occidentale, che ha saputo affinare doti commerciali che hanno reso questo popolo famoso anche se non sempre amato. Fortemente legata alla tradizione nazionale e quanto mai recettiva nei confronti delle realtà socio-culturali in cui si inseriva, la diaspora armena ha rappresentato da allora uno dei due poli di un popolo disperso e frammentato, ma sempre vitale. Il principale fattore di coesione degli Armeni nel periodo seguito all'estinzione della loro statualità è stato la Chiesa Apostolica, simbolo dell'unità nazionale e principale rappresentante del popolo presso il potere civile.

- 3 Sulla Chiesa Apostolica Armena, che appartiene al novero delle antiche Chiese orientali che venivano sino a non molto tempo fa chiamate monofisite e che oggi si preferisce definire precalcedonesi, si veda lo studio di R. PANE, *La Chiesa Armena. Storia, Spiritualità e Istituzioni*, Bologna 2005.

Dopo essere stata contesa per secoli da Ottomani e Persiani, agli inizi del XIX secolo l'Armenia storica si trovò divisa ormai tra l'impero russo⁴ e quello ottomano, e il suo destino divenne uno dei molti nodi della Questione d'Oriente. Nel 1915, il genocidio perpetrato dal governo dei Giovani Turchi provocò il totale annientamento degli Armeni dei territori anatolici dopo quasi tre millenni di ininterrotto insediamento. Attualmente, accanto alla piccola repubblica armena, divenuta indipendente dopo il crollo dell'Unione Sovietica, esiste una vasta diaspora, particolarmente numerosa in Russia, negli Stati Uniti, in Francia e in alcuni paesi del Vicino Oriente, soprattutto Libano e Siria. L'Italia, che vanta una millenaria tradizione di rapporti politici, religiosi, culturali ed economici con l'Armenia, ospita oggi una comunità piccola, ma assai bene inserita e molto dinamica, presente soprattutto a Roma, Milano e nel Veneto⁵.

La cristianizzazione e la creazione dell'alfabeto

La conversione al cristianesimo - avvenuta secondo la tradizione nel 301 ad opera di San Gregorio Illuminatore, ma più probabilmente nel 314 - fu un evento decisivo nella storia dell'Armenia⁶. Si trattò infatti di una "scelta" che nei secoli successivi l'avrebbe posta in conflitto permanente con un "Oriente" dapprima persiano e mazdeista, quindi arabo-turco-persiano-curdo e musulmano. L'incrollabile fedeltà degli Armeni al cristianesimo è con ogni probabilità la ragione principale delle sofferenze storiche di questo popolo, ma anche il fondamento della sua identità nazionale e culturale. Prima della conversione, infatti, gli Armeni risentivano profondamente tanto degli influssi greco-romani quanto di quelli iranici e non avevano ancora manifestato una propria originalità né nella sfera artistica né in quella letteraria. Solo con la cristianizzazione la cultura armena si sviluppò pienamente, recependo elementi di diversa origine e rifondendoli

- 4 Per lo sviluppo della comunità armena nell'impero russo si veda il mio studio *Alla frontiera dell'impero. Gli armeni in Russia (1801-1917)*, Milano 2000.
- 5 Sui rapporti degli Armeni con l'Italia esiste una vasta bibliografia: B. L. ZEKIYAN, *Le colonie armene del medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene*, in AA.VV., *Atti del primo Simposio Internazionale di Arte Armena*, Venezia-San Lazzaro 1978, pp. 803-931; IDEM (a cura di), *Gli Armeni in Italia*, Roma 1990; IDEM (a cura di), *Ad Limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, Padova 1996; CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, Roma 1999.
- 6 Sulla conversione al cristianesimo dell'Armenia si veda R. PANE, *La Chiesa Armena. Storia, Spiritualità e Istituzioni*, cit., pp. 9-13.

in una sintesi estremamente originale e produttiva. Nonostante una situazione politica sempre più difficile, i secoli successivi avrebbero infatti visto una grande fioritura artistica nell'ambito artistico come in quello letterario. In quest'ultimo ambito, tuttavia, occorre risolvere un problema estremamente difficile, vale a dire quello della scrittura.

L'armeno appartiene al gruppo delle lingue indeuropee, ma è stato fortemente influenzato nella fonetica dalle antiche lingue di sostrato, caucasiche ed anatoliche. Benché, come si è visto, siano attestati sin dal VI secolo a. C. ed abbiano recitato un ruolo politico di rilievo nel Vicino Oriente, per lungo tempo gli Armeni sembrano essere stati privi di una propria scrittura. Non si conosce infatti nessuno scritto armeno prima del V secolo d. C. Questo lungo silenzio e l'eccellenza linguistica delle opere apparse subito dopo l'invenzione dell'alfabeto armeno hanno fatto supporre che possa essere esistito un sistema di annotazione precedente, poi perduto⁷. Si tratta, tuttavia, di una eventualità non confortata da alcuna seria documentazione. Gli Armeni, in realtà, si sono serviti per secoli di lingue straniere, in prevalenza greco, latino e aramaico, come dimostrano le epigrafi ritrovate sul loro territorio. Interessante è anche il racconto di Plutarco, il qual nella *Vita di Crasso* afferma che il re armeno Artavasde II "... compose addirittura tragedie e scrisse orazioni e storie in ellenico, alcune delle quali si sono conservate sino a noi"⁸.

Tale situazione linguistica non permise la fissazione della letteratura precristiana, che pure deve essere esistita e della quale ci sono pervenuti soltanto alcuni frammenti grazie ad autori posteriori. Fu in effetti proprio la conversione al cristianesimo a rendere necessaria l'invenzione di un alfabeto armeno, che tuttavia non risultò né rapida né agevole. Il IV secolo vide in effetti una lenta cristianizzazione dell'Armenia, resa difficile sia dalla tenace resistenza del clero pagano sia dalla difficoltà di predicare la nuova fede senza l'ausilio di testi liturgici scritti in armeno. Si trattava in effetti di un problema arduo, in quanto gli alfabeti in uso nella regione non erano adatti a rendere la complessa fonetica della lingua armena. Si scelse dunque una soluzione differente, vale a dire la creazione di un nuovo alfabeto, concepito specificamente per trascrivere l'armeno. A cavallo tra il IV ed il V secolo, l'iniziativa venne presa da un dotto monaco, Mesrop Maštoc', che ebbe il totale appoggio dal re Vramšapuh e dal patriarca Sahak, consapevoli dell'importanza anche politica di questa impresa. L'indipendenza dell'Armenia era infatti stata gravemente compromessa nel 387 da un accordo tra l'impero

7 Cfr. G. ULUHOGIAN, *Lingua e cultura scritta*, in A. ALPAGO NOVELLO et ALII, *Gli Armeni*, cit., p. 115.

8 PLUTARCO, *Vite parallele*, Milano 1975, v. I, p. 461.

romano e quello sasanide, in base al quale la parte occidentale del paese era passata sotto il diretto controllo di Roma, mentre quella orientale, pur conservando un re armeno, diveniva di fatto vassalla della Persia. Di fronte all'indebolimento del regno, che cessò infatti di esistere dal 428 sino alla fine del IX secolo, il rafforzamento culturale diveniva per gli Armeni un fattore essenziale di continuità e coesione.

Mesrop Maštoc' si mostrò all'altezza di questo compito. La sua opera ci è nota attraverso diverse fonti armene, in particolare nella biografia - *Vita di Maštoc' (Vark' Maštoc' i)* - redatta da un suo discepolo, Koriwn⁹. Pur nella necessità di accostarsi criticamente ad un testo non strettamente storico, quest'opera ci fornisce una serie di informazioni preziose sulla nascita dell'alfabeto armeno. Venuto a sapere che il vescovo siriano Daniël possedeva un alfabeto che usava per trascrivere l'armeno, Mesrop Maštoc' se lo procurò e prese ad utilizzarlo. Si rese subito conto, però, dell'inadeguatezza di tale strumento, che non riusciva a rendere la fonetica dell'armeno: "Ma quando compresero che l'alfabeto non era adatto per rendere pienamente i legami sillabici della lingua armena, soprattutto perché i caratteri erano tratti da scritture differenti e come resuscitati, essi tornarono a dolersi e cercarono di nuovo una soluzione" (VI).

E' probabile che l'alfabeto del vescovo Daniël fosse del tipo di quelli usati per le lingue semitiche, nei quali solo le consonanti vengono scritte. Mesrop Maštoc' fu allora costretto a "inventare" o "creare" un alfabeto ad hoc, impresa che gli riuscì solo con l'aiuto divino. Ecco come il suo biografo Koriwn descrive questo evento: "...Dio, che tutto dona, gli concesse la sorte di generare, come un padre, con la sua santa mano una nuova e meravigliosa creatura, i caratteri [dell'alfabeto] della lingua armena. E allora egli tracciò le lettere, le ordinò, diede loro un nome e le adattò in legami sillabici" (VIII).

Un'altra fonte, la *Storia degli Armeni (Patmut' iwn Hayoc')* di Movsēs Xorenac' i¹⁰ - autore tanto importante nella storia della cultura armena quanto discusso, soprattutto per quel che riguarda la datazione, che gli studiosi fanno variare dal V al IX secolo - racconta in maniera parzialmente diversa la creazione dell'al-

9 Di quest'opera esiste una traduzione italiana: KORIWN, *Vita di Maštoc'*, Venezia 1998, a cura di Y. ASHRAFIAN. I brani seguenti sono però tradotti dall'edizione curata da M. ABELEAN, *Vark' Maštoc' i, Gahirē* [II Cairo] 1954.

10 L'unica traduzione italiana di questo testo fondamentale risale all'Ottocento, frutto della collaborazione tra Niccolò Tommaseo e i Mechitaristi: *Storia di Mosè Corenese*. Versione italiana illustrata dai Monaci Armeni Mechitaristi, ritoccata quanto allo stile da N. Tommaseo, Venezia 1841.

fabeto. Secondo Movsēs Xorenac’i, infatti: “...egli non sognò, né ebbe una visione mentre era desto, ma nella fabbrica del cuore apparve agli occhi della sua anima una mano destra che scriveva sulla roccia; e la roccia conservava queste forme come orme sulla neve” (III).

Mentre la prima fonte descrive l’opera di Mesrop Maštoc’ come un’impresa essenzialmente umana, pur se radicata nella fede e nella preghiera, la seconda presenta un evento miracoloso, che ricorda immediatamente la consegna delle Tavole della Legge a Mosè sul Monte Sinai¹¹. Ciò, d’altra parte, non può stupire se si considera che “...l’invenzione dell’alfabeto non costituisce solo un’operazione culturale, se pur di straordinaria rilevanza. L’alfabeto armeno è molto di più: è il luogo teologico dell’identità del popolo armeno, in quanto unisce il popolo e lo distingue da tutti gli altri; è grazia in quanto dono di Dio, e in quanto veicolo della parola salvifica”¹².

Nella coscienza armena la creazione dell’alfabeto – avvenuta, secondo una tradizione sostanzialmente accettabile, nel 405 - è pertanto percepita come una sorta di seconda conversione, o meglio come il compimento della cristianizzazione, che solo da allora divenne effettiva, consentendo di raggiungere effettivamente il popolo nella sua lingua. Ancora il biografo di Mesrop Maštoc’, Koriwn, ci spiega quale fosse la portata di questo evento: “Allora la beata e desiderabile terra degli Armeni divenne veramente stupenda grazie ai due compagni [cioè Mesrop Maštoc’ e il patriarca Sahak]: d’un tratto in lingua armena parlavano Mosè, maestro della Legge, con le schiere apostoliche, e Paolo, il propulsore, con l’intera falange apostolica, insieme al salvifico Vangelo di Cristo” (XI).

Alla luce di una lettura così alta e sacrale della creazione del loro alfabeto appare comprensibile che gli Armeni considerino il loro alfabeto come un dono divino e ne facciano oggetto di un rispetto che rasenta la venerazione. Secondo uno studioso armeno contemporaneo “La stessa creazione dell’alfabeto, il salto qualitativo verso la cultura letteraria sono nel segno... di tale connubio tra fede e identità etnica. La lingua è lo strumento della lode di Dio. Non sono quindi preoccupazioni

11 Cfr. A. ORENGO, *Society and Politics, in 4th- and 5th- Century Armenia. The Invention of the Armenian Alphabet*, in A. K. ISAACS (ed.), *Languages and Identities in Historical Perspectives*, Edizioni Plus, Pisa 2005, p. 30 e R. PANE, *La Chiesa Armena. Storia, Spiritualità e Istituzioni*, cit., p. 38.

12 R. PANE, *La Chiesa Armena. Storia, Spiritualità e Istituzioni*, cit., p. 14. Su questa tematica si veda C. GUGEROTTI, *L’invenzione dell’alfabeto in Armenia: teologia della storia nella Vita di Maštoc’ di Koriwn*, in C. MORESCHINI e G. MINISTRINA (a cura di), *La traduzione dei testi religiosi*, Brescia 1994, pp. 101-126.

missionarie, ma una visione teologico-ecclesiale, in cui la lingua funziona da perno, induce Mesrop Maštoc' a farsi paladino di quell'invenzione che dal suo fedele biografo verrà qualificato come *dono divino*¹³.

Anche al di fuori di quest'ambito teologico ed ecclesiologico gli specialisti hanno manifestato una profonda ammirazione per l'alfabeto armeno, riconoscendolo come uno dei più perfetti tra quelli esistenti. Per il Meillet, esso è "...parfaitement adapté à la langue et a un caractère rigoureusement phonétique", mentre il Benveniste osserva che si tratta di una "...notation qu'on appellerait phonématique. Un analyste moderne n'aurait presque rien à y changer: les distinctions réelles sont reconnues, chaque lettre correspond toujours et seulement à un phonème, et chaque phonème est reproduit par une lettre toujours la même"¹⁴.

L'alfabeto armeno originario si componeva di 36 lettere, alle quale ne vennero aggiunte due nel corso del XII secolo. Per produrlo, Mesrop Maštoc' si servì di modelli di varia origine, tanto "orientali", cioè iranici e semitici, quanto occidentali, vale a dire greci. Secondo alcuni studiosi (F. Müller, J. Marquard, H. Junker, H. Jensen) l'alfabeto armeno deriverebbe principalmente da quello iranico pahlavi, a sua volta di origine aramaica. Altri (F. de Lagarde, H. Hübschmann, F. Fejdit) ritengono invece che si basasse soprattutto sulla scrittura greca corsiva. Quest'ultima ipotesi è rafforzata da alcuni importanti argomenti: l'alfabeto armeno si scrive infatti da sinistra a destra, le lettere sono disposte secondo l'ordine di quello greco ed alcune ricordano i corrispondenti simboli greci. Inoltre, la vocale /u/ si scrive esattamente come in greco, vale a dire col diagramma /ow/¹⁵. Gli aspetti "tecnici", cioè grafici, dell'invenzione dei caratteri armeni sono del resto ricordati, sia pure in maniera fuggevole, anche da Koriwn, secondo il quale Mesrop Maštoc' li avrebbe fatti rifinire da uno scriba di Samosata: "... di nome Hřop' anos, con il quale egli adattò e completò tutti i tipi di lettere, la sottile e la spessa, la corta e la lunga, la singola e la doppia" (VIII).

Un altro aspetto particolarmente notevole della storia dell'invenzione dell'alfabeto armeno è l'affermazione presente nel più volte citato testo di Koriwn secondo la quale Mesrop Maštoc' avrebbe creato degli alfabeti anche per le due altre popo-

13 B. L. ZEKIYAN, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di frontiera: martyria ed aperture all'oikumene*, in "Orientalia Christiana Analecta", v. 61, 1995/2, p. 347.

14 Cfr. G. BOLOGNESI, *L'invenzione dell'alfabeto armeno e le origini della letteratura armena*, in *Ricerca sull'architettura armena. Corso di cultura armena I*, s.d., Milano, p. 85.

15 Cfr. A. ORENGO, *Society and Politics, in 4th- and 5th- Century Armenia. The Invention of the Armenian Alphabet*, cit., p. 31 e G. BOLOGNESI, *L'invenzione dell'alfabeto armeno e le origini della letteratura armena*, cit., p. 85.

lazioni cristiane del Caucaso meridionale, o Subcaucasia, vale a dire i Georgiani e i cosiddetti Albani, antenati dagli odierni Azerbaigiani. Per quel che riguarda i Georgiani, leggiamo che Mesrop Maštoc' "...cominciò a comporre i caratteri della lingua georgiana con la grazia che gli veniva dal Signore. E li scriveva, ordinandoli e correggendoli (XV)". Per quel che riguarda gli Albani, leggiamo che Mesrop Maštoc', "...chiedendo e esaminando le barbare parole della lingua albana, creava i caratteri con la sua consueta forza che gli veniva dall'alto, e con la grazia di Cristo li soppesava, ordinandoli e fissandoli" (XVI).

Questa tradizione, aspramente contestata da parte georgiana, appare tuttavia, se non certa, almeno storicamente plausibile. Occorre infatti considerare che gli Armeni erano più prossimi dei Georgiani ai principali centri della cultura cristiana dell'epoca, come mostra anche il fatto che la loro conversione abbia preceduto di alcuni decenni quella della Georgia, avvenuta nel 337. In ogni caso è importante segnalare come gli alfabeti armeno e georgiano appaiano concepiti sulla base di un identico ed eccellente sistema di piena corrispondenza tra suono e segno: "... both alphabets reflect exactly the same phonological theory"¹⁶. In questo senso, a prescindere dalle controverse questioni filologiche, storiche e "politiche" sul ruolo di Mesrop Maštoc' nella creazione degli alfabeti georgiano ed albanese, è importante comprendere come la sua opera abbia costituito una sorta di *modello* per i popoli del Caucaso in un momento cruciale non solo della cristianizzazione, ma anche della nascita delle loro autonome culture nazionali¹⁷.

Infine, c'è da osservare che mentre l'alfabeto armeno e quello georgiano continuano ad essere utilizzati ancora oggi, quello albanese cadde rapidamente in disuso¹⁸.

16 J.A.C. GREPPIN, *Some comments on the origin of the Georgian alphabet*, in "Bazmavep", vol. CXXXIX, n. 3-4, 1981, p. 453.

17 Questa funzione di "modello" di Mesrop Maštoc' è affrontata nei seguenti studi di B.L. ZEKIYAN, *Prémises pour une méthodologie critique dans les études arméno-géorgiennes*, in "Bazmavep", vol. CXXXIX, N° 3-4, 1981, pp. 460-469; *Das Verhältnis zwischn Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewußtseins. Versuch einer begrifflichen Formilierung aus geschichtliche Erfahrung*, in G. HENTSCHEL (Hrsg.), Frankfurt a. Mein, 1997, pp. 277-297; *Über Muttersprachen und Väterlander. Zur Entwicklung von Standartsprachen und nationen in Europa, Die Christianisirung and die Alphabetisierung Armeniens als Vorbilder kultureller Inkarnation, besonders in Subkaukasischen Gebiet*, in W. SEIBT (Hrsg./Ed.), *Die Christianisierung des Kaukasus. The Christianization of Caucasus (Armenia, Georgia, Albania)*, Wien 2002, pp. 189-198.

18 Su questo alfabeto si veda S. N. MOURAVEV, *Trois études sur l'écriture alouanienne*, in "Revue des Études arméniennes", t. 27, 1998-2000, pp. 1-74.

L'alfabeto armeno nei secoli

La creazione dell'alfabeto da parte di Mesrop Maštoc' costituì dunque un evento realmente decisivo nella storia del popolo armeno, la cui identità culturale e nazionale in senso lato ne risultò straordinariamente rafforzata. E' molto probabile, infatti, che senza questo prezioso ausilio gli Armeni sarebbero stati alla lunga assimilati dalle popolazioni circostanti: Greci, Persiani, Arabi e Turchi.

In ogni caso, la creazione dell'alfabeto armeno rese per così dire "visibile" la lingua classica, il *grabar*, che si rivelò immediatamente uno strumento ricchissimo e flessibile. Nel volgere di pochi decenni apparve infatti una quantità impressionante di traduzioni, soprattutto dal greco e dal siriano. La Sacra Scrittura, in primo luogo, poi anche opere teologiche, agiografiche, filosofiche, storiche e così via. Molti testi antichi (ad esempio alcuni scritti di Eusebio di Cesarea e Filone Alessandrino) ci sono pervenuti solo nella traduzione armena. Rapidamente nacque anche una letteratura armena originale che continua a stupire per ricchezza e varietà: opere teologiche, storiche (e la storiografia è davvero una gloria della letteratura armena), poetiche, giuridiche e così via¹⁹.

Come è stato osservato, la cultura armena è particolarmente incentrata sulla scrittura, sul libro: "L'oggetto-libro, di tutti i prodotti del medioevo armeno, è forse quello più immediatamente tangibile e nella coscienza collettiva del popolo rappresenta la reliquia più preziosa, insieme con i monumenti architettonici, di un passato che troppo spesso ha rischiato di essere travolto dai marosi della storia"²⁰.

In effetti, nonostante le infinite vicissitudini conosciute dal popolo armeno, sono sopravvissuti sino ad oggi circa 30.000 manoscritti, conservati in primo luogo alla Biblioteca dei Manoscritti (Matenadaran) di Erevan (14.000), quindi presso il Patriarcato armeno di Gerusalemme, nelle biblioteche mechtariste di San Lazzaro a Venezia e a Vienna e così via.

19 Sulla letteratura armena antica e medievale si vedano gli studi di M. ABELYAN, *Hayoc' hin grakanut' yan patmut' yun* (Storia della letteratura armena antica) I-II, Erevan 1946; H. THOROSSIAN, *Histoire de la littérature arménienne. Des origines jusqu'à nos jours*, Paris 1951; K. XIPAREAN, *Patmut' iwn hay hin grakanut' ean* (Storia della letteratura armena antica) Venetiek 1992; Ch. RENOUX, *Langue et littérature arméniennes*, in M. ALBERT et ALII, *Christianismes orientaux*, Paris 1993, pp. 107-166; R. W. THOMSON, *A Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD*, Turnhout 1995; S. HAIRAPETIAN, *A History of the Armenian Literature. From Ancient Times to the Nineteenth Century*, Delmar (NY), 1995.

20 G. ULUHOGIAN, *Lingua e cultura scritta*, cit., p. 121.

Tra gli Armeni e la scrittura vi è sempre stato un rapporto particolarmente profondo. Si pensi all'uso di definire "prigioniero" un manoscritto trafugato da qualcuno dei vari invasori, che spesso veniva riscattato a caro prezzo. Oppure al destino del celebre Omeliario di Muš, un codice straordinario per bellezza e dimensioni (70 cm. per 55, 27 chili di peso), già caduto in mano ai Selgiuchidi nel 1204 e riscattato a peso d'oro. Nel 1915, per metterlo in salvo durante il genocidio, due donne ne sotterrarono metà nel cortile della chiesa armena di Erzurum, e diviso il rimanente tra loro, lo portarono con grande pericolo e sforzo a Ējmiacin, sede del Primate (*Kat' oġikos*) d'Armenia. In seguito si riuscì a ricongiungere l'intero manoscritto, che ora fa bella mostra di sé al Matenadaran (n. 7729)²¹.

Nel corso dei secoli l'alfabeto armeno conobbe una lenta evoluzione: dal V al XII secolo venne impiegata una scrittura lapidaria detta *erkat'agir*, simile all'odierna maiuscola. Questa scrittura, che significa "incisa con il ferro", da un lato riflette la leggenda della creazione dell'alfabeto armeno (...la mano destra che scriveva sulla roccia...), dall'altro dimostra l'importanza delle iscrizioni lapidarie nella cristianità armena dei primi secoli²²; dal XII al XIV secolo entrò invece in uso la "scrittura rotonda" (*bolorgir*), mentre dal XIII al XVIII secolo si diffuse la cosiddetta "scrittura dei notai" (*notrgir*)²³.

Un altro aspetto interessante di questo alfabeto è che venne utilizzato anche per trascrivere lingue utilizzate dagli Armeni in periodi particolari della loro storia, quando la dispersione diasporica rendeva difficile non solo l'uso dell'idioma letterario classico, il *grabar*, ma anche del volgare (*řamkōrēn*; definito anche *ašxarhabar*, "lingua mondana" e *k'atak'akan hayerēn*, "lingua civile")²⁴. Prima della nascita della lingua letteraria moderna – nelle due varianti occidentale e orientale – intorno alla metà del XIX secolo, gli Armeni hanno infatti utilizzato anche altri strumenti linguistici. Occorre ricordare in primo luogo il cosiddetto armeno-kipchak. Soprattutto a partire dal XIII secolo molti Armeni si insediarono in Crimea ed appresero la lingua turca locale, il kipchak. Nacque così una lette-

21 *Ibidem*, p. 123.

22 Cfr. H. PETROSYAN, *Writing and the Book*, in L. ABRAHAMYAN, N. SWEENEY (eds.), *Armenian Folk Arts, Culture, and Identity*, Bloomington-Indianapolis, 2001, p. 52.

23 Cfr. G. ULUHOGIAN, *Lingua e cultura scritta*, cit., p. 121 e D. KOUYMIJIAN, *Reassessing Armenian Script Classification and Script Names*, in V. BARXUDARYAN et ALII (a cura di), *Armenian Letters, International Conference dedicated to the 1600th Anniversary of the Armenian Letters Creation. Collection of Papers*, Erevan 2006, soprattutto pp. 266-277.

24 Cfr. M. NICHANIAN, *Ages et usages de la langue arménienne*, Paris 1988, pp. 272-282 e B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, Venezia 1997, p. 58.

ratura che usava i caratteri armeni per trascrivere il kipchak e che si estese anche alle numerose colonie armenie dell'odierna Ucraina, soprattutto nel XVI secolo e nella prima metà del XVII. Si tratta principalmente di testi redatti per soddisfare i bisogni teologici e liturgici del clero, di documenti e atti ufficiali dei tribunali e delle parrocchie, nonché di dizionari armeno-kipchak²⁵.

E che questa singolare simbiosi non costituisse un'eccezione è testimoniato dal fatto che anche Mxit'ar Sebastac'i (1676-1749?), creatore della congregazione monastica di San Lazzaro e promotore della rinascita culturale armena moderna, utilizzò lo stesso sistema quando – nel 1727 – pubblicò una grammatica della lingua volgare con spiegazioni in turco scritte però in caratteri armeni. Un'usanza continuata a lungo: nel XIX secolo - mentre stava faticosamente affermandosi la lingua letteraria armena moderna²⁶ - nell'impero ottomano si pubblicarono numerose opere scritte in turco, ma con caratteri armeni; e, per quanto possa apparire sorprendente, anche dopo il genocidio del 1915 libri di questo genere hanno continuato ad apparire²⁷.

Questi esempi mostrano come anche in momenti storici in cui per molti Armeni la lingua nazionale era meno comprensibile di altre, in particolare del turco, l'uso dell'alfabeto di Mesrop Maštoc' non venne mai meno; quasi che, più ancora della

25 Cfr. J. DENY, E. TRYJARSKI, *La littérature arméno-kipchak*, in L. BAZIN et ALII (a cura di), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, Wiesbaden 1964, II, pp. 801-808. Per una vasta e aggiornata bibliografia su questo tema si veda A. GARKAVEC, M. CIMBAL, *Literatura po armjanokypčakovedeniju*, <http://www.qypchaq.freenet.kz/Docs/Code-Law/Qypchaq-Laws-777-792.pdf>.

26 Sull'opera di Mxit'ar e della sua congregazione esiste una vastissima bibliografia, al cui interno segnalò: M. DJANACHIAN, *Les Arménistes et les Mékhitaristes*, in AA.VV., *Armenica. Mélanges d'Etudes Arméniennes*, Venezia 1969, pp. 383-445; K. B. BARDAKJIAN, *The Mekhitarist Contribution to Armenian Culture and Scholarship*, Cambridge (Mass.), 1976; B. L. ZEKIYAN, *Mechitar rinnovatore e pioniere*, Venezia 1977; M. K. ARAT, *Die Wiener Mechitaristen. Armenische Mönche in der Diaspora*, Wien-Köln 1990; R. P. ADALIAN, *From Humanism to Rationalism: Armenian Scholarship in the Nineteenth Century*, Atlanta 1992; B. L. ZEKIYAN, *Il monachesimo mechtarista a San Lazzaro e la rinascita armena a Venezia*, in AA.VV., *La Chiesa di Venezia nel Settecento (Contributi alla storia della Chiesa veneziana, 6)*, Venezia 1993, pp. 221-248; B.L. ZEKIYAN, A. FERRARI (a cura di), *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia 2004.

27 Cfr. H. BERBERIAN, *La littérature arméno-turque*, in L. BAZIN et ALII (a cura di), *Philologiae Turcicae Fundamenta*, cit., pp. 809-818 e H. STEPANYAN, *Hayatař t'ĭ'urk' eren grakanut' yun*, 2001.

lingua in quanto tale, fossero proprio i caratteri dell'alfabeto a preservare la continuità culturale e l'identità nazionale armena.

Non sorprende, pertanto, che anche in epoca sovietica l'alfabeto armeno abbia potuto agevolmente resistere alla pressione di quello russo, sia pure subendo una discutibile riforma ortografica che ha reso in parte differente la grafia dei testi pubblicati nella repubblica sovietica, ora indipendente, rispetto a quelli prodotti in diaspora.

E questa vitalità permane anche nell'Armenia dei nostri giorni: le lettere dell'alfabeto mesropiano, singolarmente o tutte insieme, vengono infatti riprodotte in infinite variazioni - su pietra (talvolta in grandi dimensioni, come nel monumento recentemente costruito nei pressi del villaggio di Artašavan, alle pendici del monte Aragac), carta, legno - ed utilizzate largamente anche come souvenir turistici. Un uso talvolta degradato, se vogliamo, ma nel quale si conserva ancora la consapevolezza del significato decisivo di questi caratteri per la cultura e la storia armena.

CAPITOLO II

LA NOBILTÀ ARMENA TRA BISANZIO E IL REGNO DI CILICIA¹

Le origini della nobiltà armena

La “Caucasia cristiana” è una complessa e per molti aspetti poco studiata frontiera storica e geografica tra Europa e Asia, cristianità e islam, strettamente collegata ai contesti iranico e bizantino, ma al tempo stesso dotata di una propria individualità².

Uno degli aspetti più interessanti di quest’area storico-culturale della quale, oltre agli armeni ed ai georgiani, faceva parte anche la controversa etnia degli albanesi del Caucaso³, è costituito dalla presenza di una nobiltà antichissima e quanto mai vitale⁴. In effetti, dall’antichità più remota sino al XIX secolo la Georgia ed in parte anche l’Armenia sono state ampiamente caratterizzate dalla presenza di una nobiltà, il cui significato storico non è sufficientemente noto, se non agli specialisti. Proprio per il suo carattere nobiliare la struttura sociale della Caucasia antica, ed in

1 Inedito.

2 Per una caratterizzazione di quest’area si veda soprattutto C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, Georgetown 1963.

3 Cfr. M. BAI, *Albania caucasica. Ethnos, storia, territorio attraverso le antiche fonti greche, latine e armena*, Milano 2001.

4 Sulla nobiltà caucasica si vedano gli studi di C. TOUMANOFF, *La Noblesse géorgienne: Sa genèse et sa structure*, in “Rivista araldica”, 54 (1956), n. 9, pp. 260-273; IDEM, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l’histoire de la Caucasic chrétienne*, Roma 1976; G. CHARACHIDZÉ, *Introduction à l’étude de la féodalité géorgienne (Le Code de George le Brillant)*, Gènéve 1972; B. MARTIN-HISARD, *L’aristocratie géorgienne et son passé: tradition épique et références bibliques (VIIe-Xie siècles)*, in “Bedi Kartlisa. Revue de kartvélogie”, XLII (1984), pp. 13-32; J. FERRAND, *Les familles princières de Géorgie: essai de reconstitution généalogique (1880-1983) de 21 familles reconnues princières par l’Empire de Russie*, Paris 1983; C. TOUMANOFF, *Les maison princières géorgiennes de l’Empire de Russie*, Roma 1983; IDEM, *Les dinasties de la Caucasic chrétienne de l’Antiquité jusqu’au XIX siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Roma 1990; JU. K. ČIKOVANI, S. VL. DUMIN, *Dvorjanskije rody rossijskoj imperii. IV. Knjaz’ja carstva gruzinskogo*, Moskva 1999.

particolare dell'Armenia, si distingueva nettamente da quella greco-romana prima e da quelle bizantina e islamica dopo, le cui *élites* erano soprattutto urbane, mentre appariva collegata in maniera assai stretta a quella iranica⁵. Questa società aveva invece molti punti in comune con quella dell'Europa medievale anche se, come è stato affermato da più parti, appare necessario evitare una “*illusion de la féodalité*” che porta spesso ad accostare in maniera acritica la nobiltà caucasica a quella europea di tipo feudale⁶. Il termine feudalesimo, del resto, è spesso fuorviante se impiegato al di fuori dal suo corretto contesto geografico e cronologico. La struttura della nobiltà cristiano-caucasica era in effetti caratterizzata dalla duratura preminenza di una “razza” o “casta” di principi dinastici, discendenti dei capi tribali che avevano incarnato la sovranità nelle epoche più antiche, pagane, quando erano considerati esseri semi-divini⁷. E questi principi erano più antichi della monarchia, che nasceva quando uno di essi riusciva ad imporsi ai suoi pari, senza mai poterli sottomettere del tutto. Anche nei periodi in cui emergeva un potere monarchico, cioè, i principi dinastici conservavano l'autorità esecutiva, legislativa, giudiziaria e fiscale, comandavano propri eserciti, avevano una propria diplomazia e venivano spesso trattati come piccoli re dagli imperi vicini⁸. I regni caucasici erano quindi una sorta di federazioni di principi dinastici, presiedute da un principe-re, *primus inter pares*. La corona poteva solo riconoscere, non creare, la dignità di questa casta dinastica, che corrispondeva a quella nobiltà “per grazia di Dio” tanto apprezzata – e rara – in Europa (*Uradel, noblesse de race*)⁹. Al di sotto di queste

- 5 Cfr. E. BENVENISTE, *Titres iraniens en arménien*, in “Revue des Etudes Arméniennes”, IX/1 (1929), pp. 5-10; G. WIDENGREN, *Recherches sur le féodalisme iranien*, in “Orientalia Suecana”, V (1956), pp. 79-182; D. M. LANG, *Iran, Armenia and Georgia*, in E. YARSHATER (ed.), *The Cambridge History of Iran, 3 (1). The Seleucid, Parthian and Sasanian Periods*, Cambridge 1983, pp. 505-536; N. GARSOÏAN, *Prolegomena to a Study of the Iranian Elements in Arsacid Armenia*, in EADEM, *Armenia between Byzantium and the Sasanians*, London 1985, soprattutto pp. 19-27; *L'art iranien comme témoin de l'armement arménien sous les Arsacides*, in *Atti del V Simposio Internazionale di arte armena*, Venezia 1988, pp. 385-395.
- 6 Cfr. G. CHARACHIDZÉ, *Introduction a l'étude de la féodalité géorgienne (Le Code de George le Brillant)*, cit., pp. 9-25 e N. GARSOÏAN, B. MARTIN-HISARD, *Unité et diversité de la Caucasic médiévale (IV-XI s.)*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI). Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995)*, v. I, Spoleto 1996, p. 277, n. 5.
- 7 Cfr. C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, cit., pp. 34-38.
- 8 Cfr. C. TOUMANOFF, *Le dynasties de la Caucasic chrétienne*, cit., p. 24.
- 9 *Ibidem*, pp. 26-27. Tra le altre particolarità della nobiltà principesca caucasica Toumanoff osserva che mentre in Europa i nomi ed i titoli tendevano ad essere territoriali (si è ciò che si

casate principesche vi erano i nobili non titolati, *azat* armeni e *aznaur* georgiani, in origine capi di piccoli clan o famiglie, o discendenti degli uomini armati dell'epoca tribale o di principi decaduti¹⁰. Nella Caucasia cristiana questa piccola nobiltà era assolutamente secondaria e nessuna *noblesse de robe* ha mai potuto farsi strada dato che le cariche amministrative erano riservate alle famiglie principesche.

Nonostante la sua sostanziale continuità, questo regime “dinastico” conobbe alcune modifiche nel corso dei secoli, in quanto la monarchia, incapace di controllare i diritti dei principi, cercava di farli considerare come derivanti – in maniera “feudale” – da se stessa. In tal modo, accanto al dinasticismo “poligenetico” faceva la sua comparsa il feudalesimo “monogenetico”; a fianco del principe dinastico appariva il governatore o comandante militare “feudale”, il cui potere derivava almeno in teoria dal re. Così, tutti i principi armeni (*ishkhan*) erano al tempo stesso “duchi” (*nakhharar*) e in Iberia, cioè nella parte orientale dell'antica Georgia, dove la corona era relativamente più forte, i principi di maggior lignaggio (chiamati prima *mtavar*, poi *tavad*) occupavano la carica di “duca” (*eristav*). Inoltre, alcune importanti cariche della corona, spesso dotate di un principato, erano infeudate alle grandi famiglie. In questo modo nella Caucasia cristiana coesisterono a lungo due regimi sostanzialmente contraddittori, il dinasticismo ed il feudalesimo¹¹.

Una delle caratteristiche fondamentali della nobiltà cristiano-caucasica era sicuramente costituita dal valore militare. Gli armeni, in particolare, nell'antichità armeni godevano fama di grande bellicosità: “... sorta di lanzichenecchi o di *highlanders* del Vicino Oriente”. Così li definisce lo studioso del cristianesimo antico Peter Brown, che continua: “... gli Armeni si distinguevano negli eserciti di entrambi gli imperi [bizantino e persiano]. Provenivano da una cultura che mirava a formare eroi...”¹². Nel corso dei secoli la nobiltà armena aveva sviluppato una struttura mentale, non meno che socio-politica, al cui interno i valori militari avevano un'importanza fondamentale¹³.

possiede), nella Caucasia erano solitamente patronimici (si è ciò che si riceve per sangue). Se in Europa per diventare conti o duchi bisognava acquisire un territorio collegato a questo titolo, nelle società dinastiche del Caucaso tale dignità era immanente ad una famiglia, indipendentemente dai suoi possedimenti. Qui un territorio era un principato perché apparteneva ad una casata di sangue principesco.

¹⁰ Cfr. C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, cit., p. 124.

¹¹ Cfr. C. TOUMANOFF, *Le dynasties de la Caucasic chretienne*, cit., p. 29.

¹² P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, tr. it. Roma-Bari 1995, p. 205.

¹³ Cfr. E. KHERUMIAN, *Esquisse d'une féodalité oubliée*, cit., pp. 35-40.

La nobiltà armena a Bisanzio

Questa loro specificità fu largamente utilizzata dall'impero romano d'Oriente, al cui interno gli armeni ebbero un ruolo notevole¹⁴. Come è stato osservato, le popolazioni del Caucaso - ed in particolare gli armeni - acquisirono una fondamentale importanza per il reclutamento militare dell'impero bizantino, soprattutto dopo la perdita dell'Ilirico¹⁵. Del resto, una parte dei territori popolati da armeni, la cosiddetta Armenia Minore, si trovava all'interno dell'impero romano d'Oriente, al di là dell'Eufrate. Gli imperatori di Bisanzio procedevano spesso a trasferimenti forzati di armeni, sia per evitare una loro eccessiva concentrazione in Armenia Minore sia per utilizzarne le spiccate attitudini militari sulle frontiere minacciate. Grazie alla loro posizione geografica, gli armeni avevano infatti esperienza diretta della guerra contro i persiani (e poi gli arabi) ed i loro reparti militari, costituiti soprattutto da una possente cavalleria pesante, era particolarmente apprezzati nell'esercito bizantino. Già Giustiniano (527-565) insediò reparti armeni nella penisola balcanica, affidando loro la protezione della frontiera del Danubio contro slavi ed avari. Fu invece per valorizzare delle terre improduttive che Tiberio (578-582) trasferì a Cipro 10.000 soldati armeni con le loro famiglie. Alla fine del VI secolo l'imperatore Maurizio organizzò un trasferimento in Tracia di numerosi cavalieri armeni, alcuni capi dei quali si ammutinarono e vennero deportati nell'Africa settentrionale. Contingenti armeni si trovano anche nella Sicilia bizantina, impiegati nella lotta contro gli arabi¹⁶. Verso la metà del X secolo, un quarto dell'esercito bizantino era di etnia armena¹⁷.

L'importante ruolo militare degli armeni nell'impero bizantino ebbe anche importanti conseguenze politiche. I membri delle famiglie principesche armene (ma anche georgiane) venivano infatti cooptate nel sistema bizantino, sino ad occu-

14 Cfr. P. CHARANIS, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisboa 1963; N. ADONTZ, *Etudes arméno-byzantines*, Lisboa 1965; A. KAZDAN, *Armjane v sostave gospodstvuščego klassa vizantijskoj imperii v XI-XII vv.*, Erevan 1975; I. BROUSSELLE, *L'intégrations des Arméniens dans l'aristocratie byzantine au IX siècle*, in *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, Paris 1996, pp. 43-54; G. DÉDÉYAN, *Gli armeni nell'impero bizantino*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, Roma 1999, pp. 102-106.

15 Cfr. A. CARILE, *Il Caucaso e l'impero bizantino*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*. Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995), cit., v. I, pp. 60-61.

16 G. DÉDÉYAN, *Gli armeni nell'impero bizantino*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma-Armenia*, cit., p. 103.

17 *Ibidem*, p. 104.

parne le posizioni più alte. A partire dal VI secolo, numerosi imperatori bizantini sono di origine armena. Gli eraclidi (610-705), l'usurpatore Filippico (Bardane, 711-713), Leone V (813-820), Teodora, una Mamikonian, vedova di Teofilo e reggente dall'846. Nell'867 Basilio I fondò la dinastia "macedone" (una denominazione derivante dalla provincia in cui la sua famiglia, di nobile origine armena, era stata insediata). I rappresentanti di discendenti delle famiglie principesche armene giunsero quindi ad occupare il trono imperiale in modo pressoché ininterrotto dall'867 al 1056 (in linea maschile diretta sino al 1028), ed anche alcuni usurpatori furono di ceppo armeno (Romano Lecapeno, 920-944: Giovanni Zimiscene, 969-976). La successione continua di tutti questi imperatori, di origine armena ma di confessione calcedonese, ha indotto alcuni studiosi a definire la Bisanzio dei secoli X-XI un impero greco-armeno: "greco perché greca era la sua civiltà, armeno perché tali erano gli elementi che dirigevano i suoi destini"¹⁸. Bisogna tuttavia tener presente che in molti casi si trattava di persone che avevano completamente assimilato la cultura bizantina, né risulta che riservassero agli armeni un trattamento di favore¹⁹.

Gli armeni, sia quelli del regno bagratide, fiorito nei secoli IX-X, sia quelli insediati nell'impero, collaborarono attivamente alle guerre condotte da Bisanzio contro il califfato di Baghdad, o meglio contro gli emirati sorti in Oriente dopo la sua decomposizione. Il Melemtzes dell'epopea popolare bizantina *Digenis Akritis* non è altri che il condottiero armeno Mleh il Grande (in armeno Mleh Metz, mentre gli arabi lo chiamavano Malih-al-Armani), che con molti suoi compatrioti colonizzò le semipopolate regioni della frontiera meridionale dell'impero e combatté gli emirati di Tarso e Melitene²⁰. Gli armeni continuarono a servire Bisanzio anche in altri territori imperiali. Un Smbat armeno è stratega alla fine del IX secolo di una vasta circoscrizione che include la riconquistata Italia del Sud, la Macedonia e la Tracia. Ruben, antenato della dinastia dei principi rubenidi di Cilicia, è stratega in Grecia alla fine del X secolo, Teodorakan è duca di Filippopoli nella stessa epoca²¹. Anche da un punto di vista culturale il ruolo degli armeni nella civiltà bizantina di questo periodo non è trascurabile. Stiliano Zautse, artefice della

18 N. ADONTZ, *Etudes arméno-byzantines*, cit. p. 57.

19 Cfr. J. C. CHEYNET, *Les arméniens de l'empire en Orient de Constantin X à Alexis Comnène (1059-1081)*, in *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, cit., p. 67.

20 Su questa figura si veda G. DÉDÉYAN, *Mleh le Grand, Stratège de Lykandos*, in "Revue des Etudes Arméniennes", N. S., XV (1981), pp. 73-102.

21 Cfr. IDEM, *Gli armeni nell'impero bizantino*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., p. 105.

grande riforma giuridica della prima metà del secolo VIII era di origine armena: Così come l'imperatrice Teodora che, dopo due secoli di iconoclastia ufficiale, restaurò l'ortodossia nel 843. Ed anche il celebre patriarca Fozio era armeno per metà (sua madre apparteneva alla potente famiglia Kamsarakan)²². In effetti, se è vero che l'integrazione di elementi non greci (bulgari, slavi, georgiani, arabi convertiti) nella nobiltà imperiale era alquanto comune, non vi è dubbio che gli armeni costituissero la più numerosa di tali comunità²³. La stessa contrapposizione dogmatica tra la Chiesa calcedonita greca e quella pre-calcedonita armena (ma, soprattutto nelle regioni occidentali, vi erano numerose comunità di armeni calcedoniti) non risultò essere un ostacolo reale per l'inserimento degli armeni nell'*élite* bizantina.

Questa stretta collaborazione politica e culturale tra gli armeni e Bisanzio dura sino alla prima metà del secolo XI, quando l'impero attua anche nei confronti dell'Armenia un programma di riconquista delle antiche terre "romane" presto rivelatosi autolesionista. Le dinastie armene - gli Artzruni del Vaspurakan (1022), i Bagratuni di Ani (1045) e di Kars (1065) - vengono costrette a cedere ai bizantini i loro regni in cambio di terre nella Cappadocia orientale e nella regione dell'alto Eufrate, dove si insediano con la loro cavalleria, i loro vescovi ed i loro monaci, e un gran numero di clientes, creando colonie e nuove città armene lungo l'Eufrate²⁴.

L'impero bizantino avrebbe però pagato a caro prezzo tale espansione a spese dei piccoli ma bellicosi regni armeni. La loro scomparsa non fu certo l'ultima delle cause che determinarono la rovinosa sconfitta subita dai bizantini a Manzikert nel 1071 di fronte ai selgiuchidi, che divennero padroni dell'Anatolia.

Nobiltà e monarchia nel regno armeno di Cilicia

Il crollo dei regni armeni nella madrepatria, la disfatta bizantina in Anatolia e l'imponente emigrazione di famiglie nobili seguite dai loro clientes furono tuttavia alla base della nascita di un singolare regno armeno in esilio. Approfittando dell'indebolimento imperiale dopo Manzikert, fra il 1073 ed il 1086 Filarete

²² Cfr. la nota di B. Outtier su Fozio in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., p. 106.

²³ Cfr. I. BROUSSELLE, *L'intégration des Arméniens dans l'aristocratie byzantine au XIe siècle*, cit., p. 43.

²⁴ Cfr. G. Dédéyan, *Les princes arméniens de l'Euphratèse et l'empire byzantin (fin XIe - milieu XIIIe s.)*, in *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, pp. 79-88.

Vachramios (Vahram), membro di una famiglia entrata al servizio bizantino nel X secolo, creò un effimero principato esteso dal Mediterraneo all'alto Eufrate. Questo primo principato armeno fu sommerso dai selgiuchidi, ma alla fine dell'XI secolo i principi rubenidi – imparentati con la famiglia reale dei bagratidi – diedero vita ad una nuova e più forte compagine: il principato armeno di Cilicia, divenuto regno nel 1199 con l'incoronazione di Leone (Lewon) il Magnifico, e destinato a quasi due secoli di esistenza gloriosa, in stretto contatto con gli eserciti crociati e la cultura del medioevo occidentale²⁵.

Il regno armeno di Cilicia costituisce in effetti un fenomeno storico-culturale di grande interesse da diversi punti di vista. In primo luogo per la sua singolarità di entità politica diasporica, strettamente legata alla madrepatria ma al tempo stesso integrante con le culture e le società limitrofe, per due secoli parte integrante del Vicino Oriente crociato. Non si deve naturalmente pensare che gli armeni costituissero tutta la popolazione del regno, che era abitato anche da greci, siriani e poi dai “franchi”. L'arrivo dei crociati fu per gli armeni della regione, stretti tra bizantini e selgiuchidi, un aiuto inaspettato e prezioso, spesso inteso anche in senso escatologico, nell'ambito di una complessa letteratura messianica²⁶. Gli armeni riconobbero l'autorità dei principi crociati e strinsero numerosi legami matrimoniali con essi. Per esempio, Leone II sposò dapprima Isabella di Antiochia, poi Sibilla di Cipro, mentre Alice – figlia di Ruben III – sposò Raimondo di Antiochia. Per tutta l'epoca delle crociate gli armeni furono alleati fedeli e combattivi dei “franchi” ed il loro regno sopravvisse per quasi un secolo alla caduta dell'ultima roccaforte crociata, S. Giovanni d'Acri²⁷. In questo periodo vi furono anche importanti tentativi di unione tra la Chiesa di Roma e quella armena. Pur se falliti questi tentativi sono estremamente importanti, perché ispiraro-

25 Sul regno armeno di Cilicia: N. IORGA, *Brève histoire de la Petite Arménie*, Parigi 1930; G. Mikaeljan, *Storia del regno armeno di Cilicia*, in russo, Erevan 1952; M. SETTON (ed.), “A History of the Crusades”, v. II, Philadelphia, 1962, pp. 630-659; T.S.R. BOASE (ed.), *The Cilician Kingdom of Armenia*, Edinburgh-London, 1978; G. DÉDÉYAN (ed.), *Histoire des Arméniens*, cit., pp. 297-339; B. L. ZEKIYAN, *La Cilicia armena tra “Realpolitik” e utopia*, in *Atti del II Simposio Internazionale “Armenia-Assiria”*, a cura di M. NORDIO e B. L. ZEKIYAN, Venezia 1984, pp. 107-119; Cl. MUTAFIAN, *La Cilicie au carrefour des empires*, Parigi 1988; IDEM, *Le royaume arménien de Cilicie. XIIe - XIVe siècle*, Parigi 1993; J. G. GHAZARIAN, *The Armenian Kingdom in Cilicia during the Crusades: the Integration of Cilician Armenians with the Latins*, Richmond 2000.

26 Cfr. A. FERRARI, *La salvezza viene da Occidente. Il messianismo apocalittico nella cultura armena*, in “Studi sull'Oriente cristiano”, 6/1, 2002, pp. 59-76.

27 Cfr. G. DÉDÉYAN, *Le rôle politique et militaire des Arméniens dans les Etats croisés pendant la première partie du XII siècle*, cit., pp. 153-163.

no ad alcuni teologi armeni di Cilicia – tra i quali soprattutto san Nerses Shnorhali – un’apertura ecumenica di grande valore spirituale ed ecclesiologico²⁸.

Ma l’influsso europeo sul regno di Cilicia fu particolarmente forte nella sfera politica, soprattutto per la vicinanza del principato d’Antiochia, retto dai Normanni, che vi impiantarono un sistema feudale caratterizzato da una forte centralizzazione. La legislazione normanna, la cosiddetta *Assise d’Antiochia*, che tra l’altro ci è giunta solo nella traduzione armena²⁹, fu applicata anche nel regno di Cilicia e contribuì notevolmente al suo consolidamento. Il potere del re era qui assai maggiore di quanto avvenisse nei regni dell’Armenia storica³⁰. Nella Cilicia armena la nobiltà non riuscì infatti a mantenere l’indipendenza dal potere regio ed il potere che aveva avuto nella madrepatria, in quanto il processo di trasferimento dalla madrepatria e le perdite subite nelle guerre incessanti avevano sensibilmente ridotto il peso delle grandi casate. I re di Cilicia poterono così, anche grazie al contatto con il modello feudale europeo, trasformare la nobiltà dinastica armena al rango di feudatari derivanti dalla corona, chiamati in latino *barones*³¹, riducendone largamente prestigio e potere. Né deve ingannare il fatto che questi nobili continuassero ad essere chiamati in armeno anche con gli antichi titoli principeschi di *nakharar* o *ishkhan*. Il dominio del re era amministrato da agenti – chiamati *bali* - che lo difendevano dalle pretese dei nobili. Questi derivavano il loro potere dall’investitura da parte del re, al quale dovevano omaggio (*umash*) e servizio militare (*tzarayuthiun*). Questa diminuzione del peso politico e sociale della nobiltà armena in Cilicia può essere visualizzata attraverso un confronto tra il Gahnamak dell’epoca arsacide, una lista dei *nakharar* secondo il loro rango, e la lista dello Pseudo-Smbat, conestabile del regno di Cilicia a metà del XIII secolo, che fornisce un elenco dei si-

28 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *Agli apici della teologia cristiana: la sintesi ecumenica nella Cilicia armena*, in Cl. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., p. 122-125.

29 Edizione e traduzione a cura di GH. ALISHAN a Venezia nel 1876.

30 B. L. ZEKIYAN, *La Cilicia armena tra “Realpolitik” e utopia*, cit., p. 110.

31 Cfr. C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, cit., p. 30 e B. L. ZEKIYAN, *La Cilicia armena tra “Realpolitik” e utopia*, in *Atti del II Simposio Internazionale “Armenia-Assiria”*, a cura di M. NORDIO e B. L. ZEKIYAN, Venezia 1984, p. 110. Sulla nobiltà armena in Cilicia si veda anche W. A. RÜDT-COLLEMBERG, *The Rupenides, Hethumides and Lusignans: The Structures of the Armeno-Cilician Dynasties*, Lisboa 1963; G. DÉDÉYAN, *Les listes féodales du Pseudo-Smbat*, in “Cahiers de Civilisation médiévale”, 1989, n. 1, pp. 25-42; IDEM, *Le cavalier arménien*, cit., soprattutto pp. 208-221; IDEM, *Le rôle politique et militaire des Arméniens dans les Etats croisés pendant la première partie du XII siècle*, in H. E. MAYER, E. MÜLLER-LUCKNER (heraus.), *Die Kreuzfarherstaaten als Multikulturelle Gesellschaft*, München 1997, pp. 153-163.

gnori e delle fortezze del regno alla fine del secolo precedente. La grande maggioranza dei nomi riportati in questa lista appartiene a nobili di nobili la cui famiglia è sconosciuta, caratterizzati solo dalla fortezza di cui erano in possesso, anziché dal patronimico, cosa in perfetta antitesi con le liste dell'antico *Gahnamak*, in cui i principi erano menzionati soltanto in rapporto al nome del loro casato. Da questo punto di vista le liste "feudali" dello Pseudo-Smbat sono più vicine ai "libri dei feudi" europei³². Istituzionalmente la monarchia armeno-ciliciana era più simile al modello di quelle costruite dai normanni in Inghilterra, nell'Italia meridionale e ad Antiochia, che agli antichi regni dell'Armenia storica, dove il re era solo *primus inter pares* tra i principi dinastici. Anche in Cilicia, quindi, si osservò un processo di progressivo declino della nobiltà armena, pur non comparabile con quanto avveniva nell'Armenia storica dove le continue invasioni dei secoli XI-XIV (selgiuchidi, mongoli, ottomani) ne determinarono la sostanziale scomparsa, se non in alcune regioni periferiche nord-orientali.

In Cilicia l'influsso del feudalesimo europeo riguardò non solo il rapporto tra monarchia e nobiltà, ma anche la figura del cavaliere armeno, che pure aveva una lunga tradizione. In Cilicia la nobiltà armena trovò condizioni favorevoli al mantenimento della sua attività militare, in particolare per quel che riguarda la cavalleria. Un'attenzione particolare fu riservata alla rimonta dei cavalli, utilizzando animali che le fonti armene definiscono "tachik", una parola che significa sia "arabo" che "turco". Si sono conservati numerosi documenti diplomatici che attestano questa attenzione, mentre venivano tradotti in armeno dal greco e dall'arabo diversi trattati ippologici³³. Buona parte dei cavalli dei crociati venivano proprio dalla Cilicia e, secondo le fonti armene, alla fine del XIII il re Hethum II poteva disporre di 12.000 cavalieri³⁴.

Nel Vicino Oriente crociato si incontrarono cioè due diverse tradizioni cavalleresche del mondo cristiano. A contatto con il modello rappresentato dalla nobiltà "franca", il cavaliere catafratto armeno (*dziawor*), le cui origini affondavano nella remota antichità iranica, si trasformò in un cavaliere di tipo feudale, europeo. Troviamo indicazioni interessanti in questo senso in una lettera che l'arcivescovo di Tarso, Nerses di Lambron, inviò al re Leone, rimproverandolo per il fatto che i suoi cavalieri avevano profondamente assorbito le usanze della nobiltà franca. Per quel che riguarda l'equipaggiamento militare, essi avevano

32 Cfr. G. DÉDÉYAN, *Les listes féodales du Pseudo-Smbat*, in "Cahiers de Civilisation médiévale", 1989, n. 1, p. 41.

33 Cfr. G. DÉDÉYAN, *Le cavalier arménien*, in J.-P. MAHÉ, R. W. THOMPSON (eds.), *From Byzantium to Iran. Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, Atlanta (Ge.), p. 210.

34 *Ibidem*, pp. 211-213.

infatti abbandonato la pesante corazza dei cavalli, ricoperti ora di una semplice gualdrappa. Ma anche il loro aspetto esteriore era mutato, in quanto non portavano più la lunga barba ed i capelli intrecciati dei loro antenati, dei quali avevano anche abbandonato le veste ampie orientali a favore di quelle occidentali, più aderenti al corpo³⁵.

Le istituzioni della cavalleria occidentale penetrarono ampiamente tra i nobili armeni di Cilicia, soprattutto a partire dal XII secolo. Furono tradotti in armeno dei rituali latini di benedizione delle armi ed alcuni principi rubenidi divennero anche membri di ordini cavallereschi. E' il caso di Mleh, che morì nel 1175, peraltro dopo aver rotto il suo voto³⁶. Deve invece ancora essere approfondita la questione dei cavalieri armeni di San Basilio, sollevata più di un secolo fa da Alishan³⁷. L'influsso della cultura feudale e cavalleresca europea ha lasciato tracce profonde anche sul lessico armeno, al cui interno penetrarono numerose parole franco-normanne come *sir* (sire), *gundestapl* (connestabile), *marachakhd* (maresciallo), *chastel* (castello) e così via³⁸.

Sotto altri aspetti il regno armeno di Cilicia rimase invece meno permeabile all'influsso europeo. La sua importanza commerciale fu rilevante e non a caso proprio di lì transitarono nel 1269 i Polo, agli inizi del loro viaggio in Oriente³⁹. Tuttavia, pur insediati sulle sponde del Mediterraneo, gli armeni non erano un popolo marinaro, non possedevano propri navigli e manifestavano una vera e propria estraneità alla mentalità rivierasca, ad esempio rifiutando lo "jus naufragii"⁴⁰. Non sorprende quindi la loro quasi totale assenza nei testi che trattano della navigazione in epoca medievale⁴¹. In realtà l'importanza commerciale del regno di Cilicia era dovuta soprattutto ai rapporti che seppe stabilire con le repubbliche marinare italiane⁴².

35 *Ibidem*, p. 217.

36 *Ibidem*, p. 219.

37 Cfr. GH. ALISHAN, *Léon le Magnifique*, Venezia-San Lazzaro 1988, pp. 213-214.

38 Cfr. P. MILDONIAN, *Influenze del lessico romanzo nell'armeno medievale*, in *Transcaucasica* II, Venezia 1980, pp. 48-67.

39 Cfr. MARCO POLO, *Il Milione*, Torino 1954, p. 16.

40 Cfr. A. FERRARI, *Le cristianità del Caucaso e l'Europa. Per una storia delle presenze armenne e georgiane nel Mar Nero e nel Mediterraneo*, in A.A.V.V., *Il continente liquido. L'Europa e il mare*, Rimini 2000, p. 78 n. 57.

41 Si veda ad esempio in M. TANGHERONI, *Commercio e navigazione nel Medioevo*, Roma-Bari 1996.

42 Cfr. L. BALLETO, *Il commercio armeno-italiano (secoli XIII-XV)*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., p. 185.

Conclusione

In generale si può affermare che in quest'epoca gli armeni non avevano ancora iniziato quella "trasformazione antropologica" che nei secoli successivi avrebbe visto molti di loro mostrare grandi attitudini commerciali. Questa trasformazione ebbe in effetti luogo solo dopo che il progressivo sfaldamento dei principati crociati ed il rafforzamento di quelli islamici pose fine al regno armeno di Cilicia, che nel 1375 cadde sotto i colpi dei mamelucchi egiziani. La fine dei regni nazionali nella madrepatria ed in Cilicia determinò la dissoluzione del tradizionale sistema tribale-feudale del popolo armeno, la cui società passò allora da un sistema a "maglie strette", nel quale i membri della nazione vivevano su un territorio circoscritto costituendone l'elemento dominante, ad uno a "maglie larghe", con vasti intervalli spaziali tra i nuclei armeni, separati tra loro da comunità diverse per razza e religione⁴³. Lo stereotipo dell'armeno "vile e avido", così in contrasto con l'antica fama, si è quindi formato solo in seguito alla quasi completa scomparsa delle famiglie nobili che incarnavano le antiche qualità militari di questo popolo. Non è certo un caso che gli armeni abbiano continuato a dar prova dell'antico valore militare proprio dove per ragioni diverse la nobiltà poté sopravvivere, mantenendo sia le tradizionali attitudini belliche sia la capacità di porsi alla guida delle altre classi della popolazione. E' il caso soprattutto del Karabakh - dove per tutto il XVIII secolo la piccola nobiltà armena locale, i cosiddetti *melik*', guidò la resistenza a turchi e persiani⁴⁴ - o a Zeyt'un, nel Tauro, dove alcune famiglie di discendenti della nobiltà del regno di Cilicia ebbero lo stesso ruolo nel corso della rivolta del 1862, quando la popolazione armena di questa cittadina ebbe a lungo la meglio sull'esercito ottomano⁴⁵.

Altrove, decapitati della bellicosa nobiltà che ne aveva in precedenza costituito l'*élite* sociale e militare e privati di ogni autonoma statualità, gli armeni si sono invece trovati dinanzi ad una sfida radicale, nel senso toynbiano del termine. L'abbandono delle tradizionali attività a favore di quelle mercantili, imprenditoriali e finanziarie, che hanno in seguito caratterizzato gli armeni - rendendoli famosi nel mondo, ma non sempre amati e rispettati - è stato quindi in primo luogo una risposta vitale ed energica allo sradicamento forzato dal territorio ancestrale ed alla necessità di adattarsi alla realtà diasporica.

⁴³ Cfr. A. MANOUKIAN, *La struttura sociale del popolo armeno*, in AA.VV., *Gli Armeni*, Milano 1986, pp. 76-77.

⁴⁴ Su queste vicende si veda la cronaca settecentesca *Dawit' Bek, un eroe armeno del XVIII secolo*, a cura di A. FERRARI, Milano 1997.

⁴⁵ Cfr. A. LATINO, *Gli Armeni e Zeitun*, I-II, Firenze 1897.

CAPITOLO III

GLI ARMENI IN ITALIA: COMMERCIO, RELIGIONE, CULTURA¹

Gli armeni nell'Italia medievale e rinascimentale²

Per molti secoli il nostro paese ha avuto intensi rapporti con il popolo armeno, soprattutto nella sua dimensione diasporica. Tra tutte le nazioni occidentali l'Italia è senz'altro quella che vanta una più antica e continua presenza armena, a partire - come si è visto - dall'epoca bizantina: "...sono militari, funzionari statali di ogni livello, monaci, commercianti e, perché no, forse anche degli artisti... nell'Italia del primo Medioevo gli armeni lasciarono le loro tracce, pure con modalità e chiarezza diverse, un po' dovunque, da Ravenna fino a Firenze, Roma, Siracusa, Benevento, Ancona, e dalle rive della laguna fino in Francia ed oltre, attraverso la campagna lombarda e le valli irrorate dal Po"³. Il più famoso di loro è senza dubbio Narsete, il "martello dei goti", esarca di Ravenna tra il 541 ed il 568. Numerosi erano a Ravenna gli armeni, soprattutto tra i militari, tanto che esisteva anche un quartiere denominato Armenia. Nel IX secolo il governatore bizantino di Sicilia era un ar-

- 1 Pubblicato in B. L. ZEKIYAN, A. ARSLAN, A. FERRARI, *Dal Caucaso al Veneto. Gli Armeni fra storia e memoria*, Adle Edizioni, Padova 2003, pp. 59-70.
- 2 Sui rapporti degli armeni con l'Italia esiste una vasta bibliografia: B. L. ZEKIYAN, *Le colonie armene del medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene*, in AA.VV., *Atti del primo Simposio Internazionale di Arte Armena*, Venezia-San Lazzaro 1978, pp. 803-931; IDEM (a cura di), *Gli Armeni in Italia*, Roma 1990; IDEM (a cura di), *Ad Limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, Padova 1996; CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, Roma 1999.
- 3 B. L. ZEKIYAN, *Le colonie armene del medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene*, cit., p. 843.

meno, Alessio Mussele (Mušegh), della casata principesca dei Mamikonean. Nello stesso secolo armeni erano anche il protospatario e stratega del tema di Lombardia Paschalius (Harut'iwn) ed il conquistatore di Benevento, Synbathicius (Smbatik). In tutto questo periodo l'Italia bizantina ospitò diversi insediamenti monastici armeni, a Roma, in Puglia, in Basilicata⁴.

Tali rapporti proseguirono anche in seguito e non a caso è stato affermato che "... la colonia armena d'Italia fu senza dubbio il ponte d'oro attraverso il quale l'Armenia conservò durante il Medioevo i suoi legami con i paesi dell'Europa occidentale"⁵. Legami che si stabilirono in diverse fasi e modalità, ma secondo due direzioni dominanti. In primo luogo quella religiosa, determinata dalla presenza del papato, con il quale la Chiesa armena stabilì intensi - anche se spesso difficili - rapporti di collaborazione all'epoca del regno di Cilicia; in secondo luogo quella economica, che si fondava sugli intensi scambi commerciali esistenti tra le repubbliche marinare italiane e le comunità armenne, soprattutto quelle di Cilicia e Crimea. Iniziamo dal primo aspetto. L'Italia e Roma in particolare attrassero per secoli i monaci armeni, che si installarono in numerosi punti del nostro paese, alcuni dei quali venendo anche riconosciuti come santi, dal leggendario Miniato - "rex Arminiae" si legge nella celebre chiesa di Firenze - ai più comprovati san Davino e san Simeone⁶. Testimonianze sulle visite dei pellegrini armeni in Italia si conservano a partire dai secoli X-XI, ma è nel XII secolo che tali rapporti italo-armeni assumono dimensioni considerevoli. Particolarmente notevole il ruolo di Roma, luogo di pellegrinaggio, ma anche di missioni politico-ecclesiali⁷. Stretti rapporti tra la Chiesa di Roma e quella armena si instaurano soltanto nell'XI secolo, negli anni del papato di Gregorio VII, quando - dopo la battaglia di Manzikert e nell'ambito dei progetti per aiutare Bisanzio - egli scrisse una lettera inviata al *kat'oghikos* Gregorio II Martirofilo, con alcune richieste di conformazione agli usi liturgici latini⁸. La costituzione dei regni

4 Cfr. G. CASNATI, *Presenze armenne in Italia. Testimonianze storiche ed architettoniche*, in B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 28-39. Sulla presenza armenne in Italia nell'Alto Medioevo si veda anche l'articolo di A. CARILE, *Armeni e orientali nell'Alto Adriatico bizantino*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 200-202.

5 A. ABRAHAMYAN, *Breve schizzo di storia delle colonie armenne*, in armeno, v. I, Erevan 1964, p. 271.

6 ZEKIYAN B. L., *Le colonie armenne del medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armenne*, cit., pp. 839-40.

7 Cfr. P. CHOBANIAN, *Roma e l'Italia nei racconti dei viaggiatori armeni*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., p. 252.

8 Cfr. A. BOZOYAN, *La cultura del "secolo d'argento" e Roma (fine XI secolo - inizio del XIII)*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., p. 135.

crociati alleati della Cilicia armena determinò ovviamente un rafforzamento dei rapporti tra la Chiesa di Roma e quella armena, spesso in senso antibizantino. Sono anni in cui le Chiese cattolica ed armena tentano di superare le loro divergenze, spinte soprattutto dalla necessità di collaborare nell'Oriente crociato. I buoni rapporti di questo periodo consentirono che Leone II di Cilicia venisse riconosciuto non solo dall'imperatore, ma anche dal papa.

Questi contatti non portarono all'unione delle due Chiese, ma i rapporti religiosi furono quanto mai intensi. Da un lato la Chiesa cattolica inviò numerose missioni in Oriente specificamente rivolte agli armeni, affidate a francescani e domenicani, che divennero rapidamente la punta di diamante della penetrazione cattolica tra i cristiani "eretici" dell'Oriente⁹. Dai domenicani, in particolare, ebbero origine i famosi o famigerati "fratres unitores"¹⁰, interpreti nel Vicino Oriente di una politica missionaria ammirevole per tenacia e preparazione, ma che appare inaccettabile alla sensibilità odierna per il suo accentuato carattere proselitistico. D'altro canto l'Italia conobbe per diversi secoli una notevole ed interessante presenza monastica armena, rappresentata in particolare dall'ordine dei basiliani, fondato sui principi della vita religiosa redatti da san Basilio¹¹. Se la presenza di monaci armeni in Italia era attestata da secoli, la costituzione nel nostro paese di un ordine monastico specificamente armeno trasse origine dall'aggravarsi della situazione politica e militare in Cilicia. Le incursioni dei memelucchi vi provocarono diverse ondate di emigrazione armena verso due direzioni principali: la Crimea e l'Italia. All'origine dei basiliani d'Italia vi sarebbe infatti un gruppo di monaci provenienti dai monti Amano, in Cilicia, imbarcatosi

9 Cfr. CL. MUTAFIAN, *Gli inizi della Chiesa di Roma nel Mondo armeno (1200-1350)*, in IDEM (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp.155-159.

10 Cfr. F. TOURNEBIZE, *Les Frères Unitaires ou les Dominicains Arméniens (1330-1794)*, in "Revue de l'Orient Chrétien", 1921-22, n. 22, pp. 145-161, 249-279; G. PETROWICZ, *I Fratres Unitores nella Chiesa Armena*, in "Euntes Docete", 1969, n. 22, pp. 309-347, V. G. MATFUNIAN, *Die lateinische Mission in Grossarmenien bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts*, in F. HEYER (a cura di), *Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West*, Stoccarda 1978, pp. 165-174.

11 La storia di questa diffusione è stata scritta nel XVII secolo da un basiliano, Gregorio Bitio, poco prima della dissoluzione del suo ordine: GR. BITIO, *Relazione del principio e stato della sagra religione dei Frati di S. Basilio degli Armeni in Italia*, Pavia 1640. Si tratta peraltro di una fonte di seconda mano, spesso poco affidabile. Sull'ordine basiliano in Italia si vedano anche gli studi di M. A. OUDENRIJN, *Les constitutions des Frères arméniens en Italie*, in "Orientalia Christiana Analecta", n. 126, 1940 e CL. DELACROIX-BESNIER, *I monaci basiliani in Italia (secoli XIII-XV)*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 208-211.

nel 1290 nel porto di Laiazzo su un battello genovese per sfuggire alla violenza dei mamelucchi. In ogni caso, la crescente presenza monastica armena in Italia venne organizzata nell'ordine basiliano, istituito da una Bolla di Clemente V del 20 febbraio 1307¹².

Le prime comunità, attestate da documenti del XIII secolo, sono situate nelle città della costa adriatica come Rimini e Ancona, in Umbria e Toscana - Perugia, Orvieto e Siena - e sulla costa tirrenica. Nell'Italia meridionale, dove nel XIII secolo esistevano ancora antiche chiese armene a Bari (San Giorgio), a Matera (Santa Maria) ed a Taranto (Sant'Andrea), sembra possibile pensare ad una continuità tra antichi e nuovi insediamenti monastici armeni. Gli insediamenti basiliani in Italia appaiono pertanto soprattutto nelle città mercantili e lungo le grandi vie di comunicazione, principalmente quelle marittime. Ancora una volta vediamo come gli armeni, che non erano dei grandi navigatori né avevano solitamente a disposizione propri navigli, sapessero però sfruttare opportunamente le possibilità di movimento e comunicazioni fornite dal mare. Rapidamente, però, le comunità basiliane armene si diffondono in gran parte d'Italia, anche se appaiono poco numerose a Sud: nessuna in Sicilia e solo quattro nelle regioni meridionali (Reggio Calabria, Matera, Fasioli e Napoli). L'Italia centrale e la pianura padana accolgono invece un gran numero di comunità, che formano dei raggruppamenti importanti, come nelle Marche ed in Toscana, tra i poli principali di Genova, Venezia e Milano. La più precoce è la comunità di Pontecurone con il suo ospizio, situata su di una antica via romana, la Postumia, che attraversa l'Appennino ligure collegando Genova alla pianura padana.

Insediate in gran parte d'Italia, le comunità basiliane dei monaci armeni fondarono numerose istituzioni spirituali e caritative: a chiese e conventi si aggiungeva spesso un ospizio. Le case basiliane furono anche dei importanti centri di traduzione e di copiatura dei manoscritti, secondo una radicata consuetudine dei monasteri armeni.

Tali comunità dovettero in larga misura conformarsi al modello del monachesimo occidentale, soprattutto domenicano, ma riuscirono a conservare l'uso dell'armeno come lingua liturgica. Le relazioni tra i monaci armeni e la Chiesa cattolica furono complesse, poiché oltre alla questione dell'obbedienza vi erano anche significative divergenze rituali e dogmatiche. Le costituzioni dei basiliani autorizzavano l'ingresso degli italiani nelle loro case e questo, insieme alla tutela spesso soffocante esercitata dai domenicani, spiega in gran parte il progressivo declino della loro comunità, sino alla soppressione nel 1650.

12 Cfr. CL. DELACROIX-BESNIER, *I monaci basiliani in Italia (secoli XIII-XV)*, cit., p. 209.

Altrettanto importanti furono i rapporti commerciali che si stabilirono in epoca medievale tra l'Italia e gli armeni, soprattutto di Cilicia e Crimea¹³. Un ruolo determinante spettò ovviamente alle repubbliche marinare italiane, in primo luogo a Genova e Venezia, che ottennero già nel 1201 larghe concessioni dal re armeno di Cilicia. Come si è visto, luoghi privilegiati di questi scambi erano Laiazzo in Cilicia, dove oltre a quella di genovesi e veneziani era forte anche la presenza di pisani e siciliani e fiorentini, e Caffa in Crimea.

Gli intensi rapporti commerciali stabilitesi tra l'Italia e gli armeni non vennero comunque meno dopo la caduta del regno di Cilicia e l'occupazione turca della Crimea, rimanendo particolarmente intensi con Venezia - una città che ha avuto un ruolo notevole nella storia culturale oltreché economica degli armeni - e Livorno. In quest'ultima città gli armeni stabilirono una florida e duratura colonia sul finire del XVI secolo, grazie ai privilegi commerciali e religiosi concessi dai Medici, le cosiddette "Livornine", per incrementare il commercio del granducato¹⁴.

13 Su questi rapporti economici e commerciali cfr. V. LANGLOIS, *Mémoire sur les relations de la République de Gênes avec le Royaume chrétien de la Petite-Arménie pendant les XIII et XIV siècles*, in "Memorie della R. Accademia delle Scienze di Torino", serie seconda, XIX, Torino, 1861, pp. 291-307; L. ALISHAN, *Sissouan ou l'Arméno-Cilicie*, traduz. francese, Venezia, 1899; A. SCHAUBE, *Storia del commercio dei popoli latini del Mediterraneo sino alla fine delle crociate*, traduz. italiana, Torino, 1910; V. HEYD, *Storia del commercio del Levante nel medioevo*, tr. it., Torino, 1913; G. I. BRATIANU, *Recherches sur le commerce génois dans la Mer Noire au XIIIe siècle*, Paris, 1929; P. RACINE, *Marchands placentins à l'Aïas à la fin du XIIIe siècle*, in "Byzantinische Forschungen", IV, 1972, pp. 195-205; S. VELLE, *I Genovesi a Laiazzo sulla fine del Duecento*, in "Saggi e documenti III", Genova, 1983, pp. 79-115; C. OTTEN-FROUX, *L'Aïas dans le dernier tiers du XIIIe siècle d'après les notaires génois*, in "The medieval Levant. Studies in memory of Eliyhau Ashtor (1914-1984)", edited by B. Z. KEDAR - A. L. UDOVITCH, "Asian and African Studies", 22, nov. 1988, pp. 147-171; P. RACINE, *L'Aïas dans la seconde moitié du XIIIe siècle*, in "Rivista di Bizantinistica", 2, 1992, pp. 173-206; IDEM., *Images de la colonisation placentine a l'Aïas et Caffa à la fin du XIIIe siècle*, *ibidem*, 3, 1993, pp. 327-354; C. OTTEN, *Les échanges commerciaux*, in Cl. MUTAFIAN, *Le royaume arménien de Cilicie. XIIIe - XIVe siècle*, cit., pp. 119-126; A. BOZOYAN, *Le cadre juridique du commerce de la Cilicie arménienne*, in *Arménie entre Orient et Occident*, sous la direction de R. H. Kévorkian, Paris, 1996, pp. 128-133; C. OTTEN-FROUX, *Le commerce cilicien du XIIIe au XIVe siècle*, *ibidem*, pp. 134-221; C. OTTEN-FROUX, *Les relations économiques entre Chypre et le royaume arménien de Cilicie d'après les actes notariés (1270-1320)*, in "L'Arménie et Byzance. Histoire et culture", Paris, 1996, pp. 157-179.

14 Sulla colonia armena di Livorno cfr. P. CASTIGNOLI, *Gli Armeni a Livorno nel Seicento: notizie sul loro primo insediamento*, in "Studi storici e geografici", 1979, n. 3, pp. 27-71, con appendice documentaria; A. ORENGO (presentazione, traduzione e note), M. OWLOURLEAN, *Storia della colonia armena di Livorno e della costruzione della sua chiesa*, Livorno 1990; L. FRATTARELLI FISCHER, *Gli armeni a Livorno*, in Cl. MUTAFIAN (a cura di), *Roma-Armenia*, cit., pp. 297-302.

L'Armeno-Veneto

Venezia e il Veneto hanno avuto un'importanza particolare nei rapporti tra l'Italia e gli armeni. I legami con gli armeni risalgono agli albori della città lagunare e proseguirono senza interruzione¹⁵; anzi, il contributo della comunità armena locale assunse sempre maggiori proporzioni man mano che la Serenissima declinava. In particolare, gli armeni ebbero un ruolo importante come mediatori privilegiati tra Venezia e la Persia, unite dal comune nemico ottomano, sia nell'ambito diplomatico¹⁶ che in quello economico. Questo avvenne soprattutto per merito dei mercanti della città di Giulfa (Vecchia e Nuova), che nei secoli XVI-XVII ebbero un ruolo importante nel commercio tra Oriente e Occidente, mantenendo in Venezia uno dei loro principali punti di riferimento¹⁷. Il caso emblematico della famiglia Sahrimean che da Nuova Giulfa si stabilì a Venezia e fondò una delle principali imprese commerciali d'Europa è ben noto¹⁸. Quale peso avessero questi mercanti armeni nell'economia della declinante Serenissima è rivelato da numerosi documenti ufficiali. Nel 1640 il Senato stabiliva di fare "... ogni agevolezza a questa Nazione benemerita, e che

- 15 Sul rapporto tra Venezia (e Veneto) e gli armeni si vedano soprattutto gli studi di B. L. ZEKIYAN: *Le colonie armene del medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene*, in AA.VV., *Atti del primo Simposio Internazionale di Arte Armena*, cit., soprattutto pp. 886-890; *Gli Armeni a Venezia e nel Veneto e San Lazzaro degli Armeni*, in AA.VV., *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 40-49; *Tra il Padus e l'Araxes. Venezia e gli Armeni*, in AA.VV., *La via della seta e Venezia*, Roma 1990, pp. 93-106. Si vedano anche A. HERMET, P. COGNI RATTO DI DESIO, *La Venezia degli armeni. Sedici secoli tra storia e leggenda*, Milano 19962, B. SIVAZLIYAN, *Del Veneto, dell'Armenia e degli Armeni*, Treviso 2000 e A. ARSLAN, *Gli armeni a Venezia: una storia esemplare*, in "Quaderni dell'ADREV, anno VI-numero7 (2001), pp. 121-134, MAGUOLO M. e BANDERA M. (a cura di), *San Lazzaro degli Armeni. L'isola, il monastero, il restauro*, Venezia, 1999. Sono in corso di stampa, a cura di B. L. ZEKIYAN, gli *Atti del Convegno Internazionale di Studio "Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria"*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 11-13 ottobre 2001.
- 16 A questo riguardo cfr. B. L. ZEKIYAN, *Xoga Safar ambasciatore di Shah 'Abbas a Venezia*, in "Oriente Moderno", LVIII, 1978, nn. 7-8, pp. 357-367.
- 17 Cfr. E. TAJIRYAN, *Il trasferimento del capitale commerciale armeno nei secoli XVII-XVIII (Nuova Giulfa-Venezia)*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 290-292.
- 18 Su questa famiglia si vedano gli studi di C. GUGEROTTI (*Una famiglia emblematica: gli Sceriman tra Isfahan e Venezia*, in AA.VV., *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 108-109), C. BONARDI (*Gli Sceriman di Venezia da mercanti a possidenti*, in *Ad Limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, a cura di B. L. ZEKIYAN, cit., pp. 229-250) e SH. KHACHIKYAN (*La casa commerciale degli Shahrimean ed i suoi legami con l'Italia*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 304-305).

traffica rilevanti somme di denaro”. E una relazione dei Cinque Savi osservava come “nella congiuntura de’ tempi presenti il negotio di questa città è molto ristretto, (e) questa Nazione lo sostiene in gran parte...”. Diversi documenti ufficiali parlano degli Armeni come “benemerita e prediletta Nazione” di Venezia¹⁹.

La vitalità, non solo commerciale, della comunità armena di Venezia è testimoniata dal fatto che proprio qui, nacque la stampa armena, ad opera di una figura misteriosa come Yakob Mełapart, che dal 1512 al 1513 pubblicò 5 libri per poi scomparire nel nulla²⁰. Né è casuale il fatto che proprio in quella Venezia che, pur declinante, ancora conservava i suoi antichi legami commerciali e culturali con l’Oriente, l’abate Mxit’ar abbia creato il centro monastico di San Lazzaro, promotore del moderno rinnovamento culturale armeno²¹. Nella città lagunare vide la luce anche una importante cronaca storica, che descrive le guerre condotte tra il 1722 ed il 1728 dagli armeni della regione – guidati dal leggendario Dawit’ Bēk - contro turchi e persiani. Due tra i protagonisti di questi eventi, Step’an Šahumean e Tēr Awetik’, li narrarono al padre mechtarista Łukas Sebastac’i, il quale li utilizzò per redigere un testo che costituisce una sorta di *trait-d’union* tra le aspirazioni politiche e culturali degli armeni della diaspora e della madrepatria²². Il legame creatosi tra alcuni compagni di Dawit’ Bēk ed il monastero mechtarista di San Lazzaro non è casuale, ma rispecchia il ruolo eccezionale di questa congregazione all’interno della società armena dell’epoca.

È anche da segnalare il carattere estremamente positivo dei rapporti tra i mechtaristi e la realtà veneta in cui erano inseriti. Un esempio tra i tanti possibili può essere considerata la risposta a un libello di autore anonimo, pubblicato nel 1852

19 Cfr. GH. ALIŠAN, *Sisakan*, Venezia – San Lazzaro 1893, pp. 447-448.

20 Cfr. B. SIVAZLIYAN, *Venezia per l’Oriente: la nascita del libro armeno*, in *Armeni, Ebrei, Greci, Stampatori a Venezia*, a c. di S. ABBIATI, San Lazzaro - Venezia 1989, pp. 23-29; IDEM, *La nascita dei primi libri armeni a stampa nel cuore della Serenissima*, in AA.VV., *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 94-99.

21 Su Mxit’ar e sul ruolo dei mechtaristi nella nascita della moderna cultura armena si veda K. B. BARDAKJIAN, *The Mekhitarist Contribution to Armenian Culture and Scholarship*, Cambridge (Mass.), 1976; S. CEMCEMEAN, *La missione editoriale dell’abate Mxit’ar, in armeno*, Venezia - San Lazzaro 1980; B. L. ZEKIYAN, *Mechitar di Sebaste rinnovatore e pioniere*, San Lazzaro-Venezia, 1977 e IDEM, *Il monachesimo mechtarista a San Lazzaro e la rinascita armena a Venezia*, in AA.VV., *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, Venezia 1993, pp. 221-248; R. P. ADALIAN, *From Humanism to Rationalism: Armenian Scholarship in the Nineteenth Century*, Atlanta 1992.

22 Cfr. *Le guerre di Dawit’ Bēk, un eroe armeno del XVIII secolo* (a cura di A. FERRARI), Guerini & Associati, Milano 1997.

a Galata di Costantinopoli con la falsa dicitura di Livorno²³, che attaccava aspramente la Congregazione Mechitarista. Oltre a vigorose reazioni degli ambienti ecclesiastici costantinopolitani e francesi, si registrò anche una imponente levata di scudi del clero veneto verso i “fratelli Mechitaristi”: dalla dichiarazione dei parroci dei Venezia (15 luglio 1852) e dei canonici della Basilica di San Marco (21 luglio 1852), a quella del Vescovo di Padova Modesto Farina (30 luglio 1852), dalla lettera dell’abate dott. Pietro Pianton dell’Abbazia di S. Maria della Misericordia (29 agosto 1852), alla forte *Protesta delle venerande IX congregazioni del clero veneto contro il libello infamatorio intitolato “Il Mechitarista di San Lazzaro di Venezia”* (31 dicembre 1852)²⁴.

La presenza del monastero di San Lazzaro a Venezia segnò profondamente i rapporti tra gli armeni e l’Italia, che divenne il centro di irradiazione dell’opera di rinnovamento culturale promosso dai mechitaristi in tutto il mondo armeno. In primo luogo grazie ai libri pubblicati dalla sua celebre tipografia poliglotta, creata nel 1789, e alla stampa periodica, con tutta una serie di riviste - “Taregrut’iwkn” (“Annali”, 1799-1802), “Ełanak Biwzandean” (“La stagione di Bisanzio”, 1800-1820), “Ditak Biwzandean” (“L’osservatore di Bisanzio”, 1812-1816) - in lingua volgare e di vasta diffusione. Occorre poi considerare un altro mensile illustre: «Pazmaveb» (Bazmavep), dal carattere più vario e aperto a un’ampia gamma di interessi che, uscendo ininterrottamente dal 1843 a oggi, ha il primato di durata fra tutti i periodici che si pubblicano in Italia.

L’altro fondamentale canale della congregazione fu l’attività dei collegi fondati dalla congregazione. Nel 1834 e nel 1836 vengono fondati, rispettivamente a Padova e a Venezia, i collegi Moorat e Raphaël, finanziato da due ricchi mercanti armeni dell’India (Samuel Mooratian e Raphael Gharamian). Dopo uno spostamento a Parigi del primo nel 1846, i due collegi si fondono nel Moorat- Raphaël di Venezia, nella sede di Ca’ Zenobio. Come ha osservato A. Arslan, “Lo studio sui collegi armeni nel Veneto è tuttavia ancora in gran parte da fare. Numero e provenienza dei giovani allievi, durata degli studi, curricula, sistema dei voti, confronto con le scuole italiane contemporaneamente attive nella regione sotto il dominio austriaco (come il Liceo di S. Stefano, oggi Liceo Tito Livio di Padova), ricerche d’archivio (come per esempio nella ricchissima Biblioteca del Seminario di Padova): sono

23 ANONIMO, *Il Mechitarista di San Lazzaro di Venezia. Osservazioni critiche sopra l’opuscolo intitolato “Memoria diretta a sviluppare i motivi delle imputazioni che si riproducono a carico della Congregazione dei Monaci Armeni Mechitaristi”*, Livorno 1852.

24 Dichiarazioni raccolte nella miscellanea di opuscoli intitolata *Memorie dei Monaci Armeni Mechitaristi*, Venezia 1853.

tutti dati che, opportunamente raccolti e fatti interagire, potranno dare un'immagine veridica e possibilmente completa, verificata su dati concreti, del formarsi della classe intellettuale armena in Italia, parallela a quelle che si andavano costituendo negli stessi anni nelle grandi capitali occidentali, grazie agli altri giovani Armeni che studiavano a Parigi, a Vienna, a Berlino²⁵.

Nel complesso, grazie ai secolari rapporti con Venezia, tra il Veneto e gli armeni si è mantenuto a lungo un rapporto privilegiato. Tuttavia anche in altre parti d'Italia gli armeni hanno continuato a creare piccole ma vitali comunità, soprattutto a Livorno²⁶, Torino²⁷, Roma – sede del Pontificio Collegio Armeno²⁸ – e Milano²⁹, dove esiste oggi un nucleo particolarmente ben organizzato.

Gli armeni nella scienza e nella cultura italiana

Nonostante l'esiguità numerica della loro presenza, gli armeni hanno avuto un ruolo significativo nella scienza e nella cultura dell'Italia moderna. Nelle Università italiane, in primo luogo in quella di Padova, studiarono numerosi giovani armeni. E' rilevante soprattutto il numero dei medici armeni usciti da questa università. Nei registri conservati presso l'Archivio Antico dell'Università negli anni dal 1878 al 1949, "...la ricerca ha evidenziato un totale di 51 laureati in Medicina nell'arco di tempo suddetto: tale numero è particolarmente rilevante se si tiene conto della limitatezza del campo di indagine, ossia la sola facoltà di Medicina, e se si considera che la diaspora armena in Italia e nel Veneto è numericamente limitata"³⁰.

25 A. ARSLAN, *A scuola dai Mechitaristi: le scuole mechitariste nel Veneto protagoniste del Risveglio armeno dell'Ottocento*, in corso di stampa in B. Le. ZEKIYAN (a cura di), *Atti del Convegno Internazionale di Studio "Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti, Venezia, 11-13 ottobre 2001.

26 Cfr. AA.VV., *La presenza armena a Livorno (sec. XVII-XIX)*, suppl. a "Comune notizie", n. 3/7 dicembre 1990, Livorno 1991.

27 Cfr. D. TAVERNA, *Armeni a Torino, 1900-1930*, Torino 1988.

28 Cfr. G. AREL, *Gli armeni a Roma*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 334-336.

29 Cfr. G. BOLOGNESI, *Milan et les Arméniens*, in AA.VV., *Atti del Terzo Simposio Internazionale di Arte Armena (Milano/Vicenza/Catelfranco Veneto/Piazzola sul Brenta/Venezia 25 settembre - 1 ottobre 1981)*, a cura di G. IENI e G. ULUHOGIAN, San Lazzaro-Venezia 1984, pp. 63-94.

30 D. GIANGOLZIAN AGOPIAN, *Gli Armeni e la Facoltà di Medicina dell'Università di Padova*, in corso di stampa.

Tra i medici armeni di vasta rinomanza che si laurearono a Padova sono da ricordare soprattutto Krikor Ananian, nato a Costantinopoli, che esercitò con grande prestigio a Trieste, dove morì a 95 anni d'età, le dinastie degli Schiaschian e degli Arslan, nonché Hrayr Terzian, che fu anche Rettore dell'Università di Verona³¹.

Altrettanto fruttuoso sarebbe probabilmente l'esame dei registri delle facoltà scientifiche di altre sedi universitarie, soprattutto Bologna e – nel Novecento – anche di Milano, Roma e Venezia.

Un altro armeno illustre nella scienza italiana fu Giacomo Ciamician (1857-1922), nato a Trieste di famiglia armena, che divenne uno dei fondatori della Chimica Organica in Italia. Fu professore prima a Padova, poi a Bologna, dove diresse molte importanti ricerche. A lui è intitolato il Dipartimento di Chimica dell'Università di Bologna³².

In Italia si formarono anche molti tra i protagonisti della moderna cultura armena. Alla scuola di quella grande figura di poeta e erudito che fu il mechtarista L. Alishan (1820-1901) si formò Mkertič' Pešikt'ašlean (1828-1868), che studiò nel collegio Muradian di Padova, attivo organizzatore culturale e il primo poeta del romanticismo armeno-occidentale. Anche Daniel Varujan (1884-1915)³³, la voce lirica più alta della letteratura armena occidentale si formò a Venezia. All'Italia, ed in particolare a Venezia e Firenze, è legata anche la figura del pittore armeno Ivan Ajvazovskij (Yovhannēs Ayvasean, 1817-1900), celebre soprattutto per le sue marine³⁴. Al conservatorio di Milano studiò tra il 1862 ed il 1864 invece il musicista T. Čuxajean (1837-1898), che compose nel 1868 la prima opera lirica armena, l'*Arsace II*³⁵.

Gli armeni hanno anche portato un interessante contributo alla cultura italiana. Sin dal 1557, quando viene pubblicato a Venezia un testo stravagante come il *Peregrinaggio di tre giovani figlioli del re di Serendippo: per opera di M. Cristoforo Armeno dalla persiana nell'italiana lingua rapportato*. Si tratta di una raccolta di aneddoti di sfondo orientale, che conobbe sette o otto edizioni

31 Traggio queste informazione dal succitato articolo di A. Arslan.

32 Cfr. L. MOGGI, *Giacomo Ciamician e l'Università di Bologna*, in AA.VV., *Atti del Quinto Simposio Internazionale di Arte Armena (VeneziaMilano/Bologna/Firenze 28-5 giugno 1988)*, a cura di B. L. ZEKIYAN, San Lazzaro-Venezia 1991, pp. 527-529.

33 D. VARUJAN, *Il Canto del Pane*, trad. di A. Arslan e C.H. Megighian, Milano 1992 e *Mari di Grano*, trad. di A. Arslan e A. Hemmat Siraky, Milano 1995.

34 Cfr. SH. KHACHATRYAN, *Ajvazovskij e l'Italia*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 276-277.

35 Cfr. G. PAPAŽIAN, *Chukhajian e l'opera armena*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 277-278.

successivi e traduzioni in francese, inglese, tedesco, olandese e danese³⁶. Sempre nella città lagunare Zaccaria Seriman, membro della grande famiglia Sceriman, pubblicò *I Viaggi di Enrico Wanton*, un'opera satirica che ha un posto di rilievo nella cultura settecentesca italiana³⁷.

Un'altra figura armena che ha occupato un posto di rilievo nella letteratura italiana è Vittoria Aganoor (1855 Padova – 1910 Roma), discendente di un'antica famiglia giulfatina, allieva di Zanella e poetessa di buon valore³⁸. Un capitolo a parte merita Hrand Nazariantz (Costantinopoli 1886 – Conversano 1962), un poeta simbolista vissuto a Bari e strettamente legato a diversi protagonisti della vita culturale italiana – tra gli altri Lucini, Prezzolini, Ungaretti – che ha lasciato un'impronta notevole dietro di sé³⁹.

Numerosi sono anche gli artisti armeni che nel XX secolo hanno vissuto ed operato in Italia. Alcuni raggiungendo grande notorietà, come "...i pittori Edgar Chahine, eccezionale vedutista veneziano e autore di bellissimi schizzi alla Toulouse-Lautrec; Leone Minassian, anche lui residente a Venezia, che esegue vigorose inconfondibili composizioni astratte dalla cifra inconfondibile, Gregorio Sciltian, celebre ritrattista dalla tecnica eccezionale, che ebbe grande successo nell'Italia degli anni 1940-1960"⁴⁰. Altri artisti armeni hanno invece dovuto

36 Per le questioni connesse a questo testo si veda B. L. ZEKIYAN, *Le colonie armene del medio-evo in Italia e le relazioni culturali italo-armene*, cit., pp. 922-923.

37 Si vedano soprattutto lo studio di D. MAXWELL WHITE, *Zaccaria Seriman. The Viaggi di Enrico Wanton. A contribution to the study of the Enlightenment in Italy*, Manchester 1961 e l'articolo di G. PIZZAMIGLIO, *Zaccaria Seriman nella cultura veneziana del Settecento*, in corso di stampa in B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Atti del Convegno Internazionale di Studio "Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria"*, cit.

38 Cfr. L. ALCINI, *Vittoria Aganoor. dall'Oriente all'Umbria*, in "Annali dell'Università per Stranieri di Perugia", 7 (1986), pp. 123-132.

39 Su questa figura si vedano M. FILIPPOZZI, *Hrand Nazariantz poeta armeno esule in Puglia*, Galatina (Lecce) 1987, AA. VV., *Hrand Nazariantz. Mediazioni culturali tra Puglia, Europa e Oriente*, Conversano (Ba.), 1987, D. COFANO (a cura di), *Hrand Nazariantz fra Oriente e Occidente. Atti del Convegno internazionale di studi, Conversano, 28-29 novembre 1987*, Fasano (Br), 1990, P. SORRENTI, *Hrand Nazariantz uomo, poeta e patriota*, Bari 1988, D. COFANO, *Il crocevia occulto. Lucini, Nazariantz e la cultura del primo Novecento*, Fasano (Br) 1990, B. L. ZEKIYAN, *Hrand Nazariantz, gli armeni e l'Italia. Da una vicenda interculturale verso una nuova tipologia di confronto etnoculturale*, in "Annali di Ca' Foscari", (S.O. 21), XXIX, 3, 1990, pp. 135-150..

40 A. ARSLAN, *Gli armeni in Italia nel XX secolo*, in Cl. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 351-353.

affrontare un cammino difficile, come Gerardo Orakian, che pure fu artista di grande valore. E ancora oggi vi sono in Italia diversi artisti armeni di valore⁴¹, come gli scultori Nwarth Zarian (Roma) - figlia di Armen, a sua volta architetto di valore – e Herman Vahramian (Milano).

Gli studi armeni in Italia

Nonostante questi importanti legami storici, economici e culturali con gli armeni, in Italia l'armenistica non ha avuto lo sviluppo che ci si sarebbe potuti attendere, soprattutto nel nostro secolo. Infatti, se a partire dal Seicento in Italia sono stati prodotti diversi lavori di rilevante importanza storica nell'ambito armenistico⁴² ed ancora nell'Ottocento la collaborazione tra i mechtaristi e gli ambienti culturali veneti, in primo luogo con il Tommaseo, permetteva la pubblicazione di opere quanto mai interessanti⁴³, questa disciplina non ha mai avuto un posto adeguato nell'ambito accademico. Sino a tempi relativamente recenti gli studi armeni in Italia hanno avuto quindi un carattere sostanzialmente episodico, senza che si creasse una vera e propria scuola. Ciò è dipeso anche dal fatto che la progressiva integrazione delle antiche colonie armene non è stata compensata da un influsso diasporico paragonabile a quello che, in seguito al genocidio del 1915, ha consentito in alcuni paesi occidentali la formazione di una numerosa ed influente comunità armena⁴⁴. È il caso soprattutto

- 41 M. FILIPPOZZI, *Un espressionista armeno in Italia: Gerardo Orakian*, in B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 134-137 e G. VIAZZI, *La pittura di Gerardo Orakian*, *ibidem*, pp. 138-140.
- 42 Un italiano, Francesco Rivola, ha composto la prima grammatica armena apparsa in Occidente, *Grammaticae Armeniae libri quattuor*, Parigi 1633. E pochi anni dopo, nel 1645, venivano pubblicate a Roma le *Grammaticae et logicae institutiones linguae literalis Armenicae, addito vocabulario Armeno-Latino*, del missionario teatino Clemente Galano, che aveva viaggiato sino al Caucaso e poi, espulso dai Turchi, era stato inviato ad occuparsi delle colonie armene in Polonia.
- 43 Si pensi alle traduzioni delle opere storiche di Movsēs Xorenac'i (*Storia di Mosè Corenese*. Versione italiana illustrata dai Monaci Armeni Mechtaristi, ritoccata quanto allo stile da N. Tommaseo, Venezia, San Lazzaro 1841) e Agat'angelos (*Storia di Agatangelo*. Versione italiana illustrata dai Monaci Armeni Mechtaristi, riveduta quanto allo stile da N. Tommaseo, Venezia, San Lazzaro 1841) e di quelle poetiche di Grigor Narekac'i e Nerses Lambronac'i e così via. Già nel 1841 Giuseppe Cappelletti aveva pubblicato a Firenze un voluminoso studio storico geografico intitolato *L'Armenia*.
- 44 Cfr. S. MANOUKIAN, *Lo stato italiano e la questione armena*, in B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 142-143.

di soprattutto Francia e Stati Uniti, non per nulla all'avanguardia degli studi armenistici. Per anni quindi, i lavori di eminenti studiosi come Emilio Teza, Almo Zanolli⁴⁵, Vittori Pisani, G. Frasson hanno avuto un carattere episodico. Solo negli ultimi decenni si sono formati in Italia dei centri armenistici, soprattutto nelle università di Milano (Università Cattolica e Politecnico), Bologna e Venezia (dove esistono cattedre di lingua e cultura armena), Roma e Torino (Politecnico) che hanno prodotto notevoli risultati a partire dagli anni '60, in particolare nell'ambito filologico (G. Bolognesi) ed in quello architettonico (P. Cuneo, A. Alpago-Novello). La successiva comparsa anche di studiosi di indirizzo storico e letterario consente a mio avviso di parlare della nascita di una vera e propria scuola armenistica italiana che, nonostante la scarsità di mezzi e di strutture, è ormai al livello delle migliori. Questo ha consentito negli ultimi anni l'organizzazione di numerosi convegni e mostre, nonché la pubblicazione di una notevole quantità di testi - sia accademici sia divulgativi - sulla storia e la cultura degli armeni⁴⁶, favorendone così la conoscenza nel nostro paese.

45 Su questa figura si veda G. FRASSON, *Ricordo di Almo Zanolli, il maggior armenista italiano del nostro secolo (1876-1953)*, in "Bazmavep" 136 (198), pp. 450-467.

46 Oltre ai volumi già segnalati ricordo qui: AA.VV., *Documenti diplomatici italiani sull'Armenia*, vv. I-III, Firenze 1999-2000; AA.VV., *Gli Armeni*, Milano 2000²; Armin T. Wegner e gli Armeni in Anatolia, 1915. *Immagini e testimonianze*, Milano 1996; A. BAKUNTS, *Racconti dal silenzio. Cinque novelle armene*, Milano 2002; C. BOLOGNA et ALII, *L'ospite armeno*, Venezia 2001; G. BOLOGNESI, *Leopardi e l'armeno*, Milano 1998; V. BRJUSOV, *Annali del popolo armeno* (traduzione, introduzione e note a cura di A. Ferrari), B. CORI e M. MEINI (a cura di), *L'Armenia: un'isola nella montagna*, Milano 2000; G. DEDÉYAN (a cura di), *Storia degli armeni*, edizione italiana a cura di Antonia Arslan e Boghos Levon Zekiyani, Milano 2002; A. FERRARI, *Alla frontiera dell'impero. Gli armeni in Russia (1801-1917)*, Milano 2000; M. IMPAGLIAZZO, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulla strage degli armeni (1915-1916)*, Milano, 2000; KAREKIN I, *L'identità della Chiesa armena. Ecumenismo e rinnovamento*, Bologna 1998; KAREKIN I, *Che cos'è la felicità? Dialoghi di Giovanni Guaita con il Catholicos di tutti gli Armeni*, Milano 2001; P. KUCIUKIAN, *Voci nel deserto. Giusti e testimoni per gli armeni*, Milano, 2000; S. ORFALIAN (a cura di), *Le mele dell'immortalità. Fiabe armene*, Milano, 2000; CI. MUTAFIAN, *Metz Yeghern. Breve storia del genocidio degli armeni*, Milano 1995; P'AWSTOS BUZAND, *Storia degli armeni*, a cura di G. ULUHOGLIAN, Milano 1997; L. PISANELLO, A. ARSLAN, *Hushèr: La memoria. Voci Italiane di sopravvissuti armeni*, con la collaborazione di Avedis Ohanian, Milano 2001; *Si può sempre dire un sì o un no: i Giusti contro i Genocidi degli Armeni e degli Ebrei*, a cura di ULIANOVA RADICE e ANNA MARIA SAMUELLI, Padova 2001, pp. 29-40; A. TACHDJIAN, *Pietre sul cuore. Diario di Varvar., una bambina scampata al genocidio degli armeni*, Milano 2003; G. ULUHOGLIAN, *Un'antica mappa dell'Armenia. Monasteri e santuari dal I al XVII secolo*, Ravenna 2000; B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Canto d'Armenia/Yerg Hayastani*, in "In forma di parole", 1998, n. 1; IDEM, *La spiritualità armena. Gregorio di Narek*, Roma 1999, IDEM, *L'Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale: la sfida di una sopravvivenza*, Milano 2000.

CAPITOLO IV

LE COLONIE ARMENE
COME FATTORE DI MODERNIZZAZIONE
NELL'EUROPA CENTRALE E ORIENTALE¹

Introduzione

Pochi popoli hanno una storia tanto antica, complessa - e sovente tragica - come quella degli Armeni². Formatisi intorno al VI secolo a.C. in seguito a processi etno-genetici che videro presumibilmente la fusione di elementi locali e invasori indo-europei, gli Armeni sono stati dapprima sudditi di Persiani achemenidi e Macedoni, per poi creare un proprio regno che attraverso varie vicissitudini sopravvisse sino al 428 d. C., quando venne spartito tra Persiani sasanidi e Bizantini. Agli inizi del IV secolo ebbe luogo la conversione di questo popolo al cristianesimo, che da allora costituisce un elemento fondamentale della sua identità storica e culturale. Dopo due secoli di dominazione araba, l'Armenia ritrovò la sua indipendenza sotto la dinastia bagratide, sinché i Bizantini se ne impadronirono tra il 1021 ed il 1045, per essere poco dopo sostituiti dai Turchi selgiuchidi. Da allora e sino al 1918 gli Armeni non ebbero più un proprio stato nei territori della madrepatria e

1 Pubblicato in "Quaderni della Casa Romena di Venezia", V, 2008, pp. 9-23.

2 Il principale testo di riferimento sulla storia e la cultura armene nel loro complesso deve essere considerato, nonostante le cautele necessarie con ogni pubblicazione sovietica, l'imponente opera collettiva dell'Accademia delle Scienze, *Hay žoťovrdi patmut'yun*, I-VIII, Erevan 1961-1981. Tra le opere prodotte in Occidente si vedano soprattutto quelle di G. DÉDÉYAN (ed.), *Storia degli armeni*, tr. it. Milano 2002 (ed. or. 1982; nuova edizione, ampliata, 2007) e R. G. HOVANNISIAN (ed.), *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, I-II, New York 1997.

venne progressivamente meno il loro tradizionale sistema socio-politico, simile a quello dell'Alto Medioevo europeo, con una scarsa rete urbana, un potere reale limitato dalla preponderanza della nobiltà, che in tempo di guerra costituiva una formidabile cavalleria corazzata. La fine dei regni nazionali nella madrepatria (1045) e in Cilicia (1375), provocata soprattutto da una serie di devastanti invasioni, determinò la dissoluzione del tradizionale sistema tribale-feudale del popolo armeno, la cui società passò allora da un sistema a “maglie strette”, nel quale i membri della nazione vivevano su un territorio circoscritto costituendone l'elemento dominante, ad uno a “maglie larghe”, con vasti intervalli spaziali tra le comunità armene, separate tra loro da popolazioni etnicamente e culturalmente diverse³. Se anche in precedenza erano riscontrabili dinamiche di emigrazione degli Armeni, soprattutto nell'impero bizantino⁴, questo processo si intensificò sensibilmente dopo la scomparsa dei regni nazionali. Benché la maggior parte di essi rimanesse nella madrepatria, sempre più numerosi furono quelli che scelsero la via dell'emigrazione. Iniziò allora una vera e propria disseminazione diasporica di questo popolo, destinata a rafforzarsi progressivamente in seguito al peggioramento delle condizioni di vita nell'Armenia storica, ormai quasi completamente inserita in un contesto politico e culturale islamico.

Colonie armene e modernizzazione

La diaspora armena conobbe nel corso di alcuni secoli una vastissima espansione, dall'Europa sino all'India, all'Etiopia ed alla Russia⁵. Va detto che

- 3 Cfr. A. MANOUKIAN, *La struttura sociale del popolo armeno*, in B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Gli Armeni*, Milano 1988, pp. 76-77.
- 4 Cfr. P. CHARANIS, *The Armenians in the byzantine Empire*, Lisbona 1963; N. ADONTZ, *Etudes arméno-byzantines*, Lisbona 1965; A. KAŽDAN, *Armjane v sostave gospodstvujuščego klassa Vizantijskoj Imperii v XI-XII vv.* Erevan 1975; E. BAUER, *Die Armenier im byzantinischen Reich und ihr Einfluss auf Politik, Wirtschaft und Kultur*, Erevan 1978; AA. VV., Cl. MUTAFIAN, *La Cilicie au carrefour des empires*, Parigi 1988; IDEM, *Le royaume arménien de Cilicie. XIII - XIVe siècle*, Parigi 1993; *L'Arménie et Byzance. Histoire et culture*, Parigi 1996; G. DÉDÉYAN, *Gli armeni nell'impero bizantino*, in Cl. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, Roma 1999, pp. 102-106. G. GHAZARIAN, *The Armenian kingdom in Cilicia during the crusades: The integration of Cilician Armenians with the Latins, 1080-1393*, Richmond 2000.
- 5 Sulle colonie armene si vedano soprattutto gli studi d'insieme di A. ALPOYAČĖAN, *Patmut' iwn hay gaġt' akanut' ean*, I-III, Il Cairo 1941-1961 e A. ABRAHAMYAN, *Hamarot urvagac hay gaġt' avayreri patmut' yan*, I-II, Erevan 1964-1967, nonché il recente volume

in seguito a questo processo migratorio, una parte consistente del popolo armeno conobbe una sorta di “mutamento antropologico” sviluppando rimarchevoli attitudini commerciali ed imprenditoriali, in precedenza relativamente poco presenti al suo interno⁶. Per mezzo dell’emigrazione, cioè, una parte significativa della società armena riuscì a superare in maniera flessibile e dinamica la crisi politica determinata dalla fine dell’indipendenza politica. Gli eventi storici posero infatti il popolo armeno dinanzi ad una sfida - nel senso toynbeeano del termine - in seguito alla quale si creò una situazione di sdoppiamento antropologico e sociale tra le comunità della madrepatria e quelle diasporiche che, *mutatis mutandis*, perdura ancora oggi. Sin dal XVII secolo esisteva una solida e ramificata classe media, soprattutto commerciale, che si affiancava all’unica istituzione nazionale superstite - la Chiesa - come elemento guida della società armena, promuovendone la modernizzazione, almeno da un punto di vista economico⁷. E questa classe si era formata essenzialmente in diaspora, nella vasta rete delle colonie armenie. Come è stato osservato, a differenza delle colonie greche e latine, ma anche del moderno colonialismo europeo, gli Armeni “...non colonizzano, cioè non *impongono* la propria cultura perché privi di un retroterra che conferisca loro possibilità concrete in tal senso. ... Privata ... la madre patria delle sue colonne portanti, queste si ricreeranno in un certo qual modo in diaspora, a Costantinopoli, a Tiflis, in Polonia, come risultato di *un’esigenza di sopravvivenza comunitaria...*”⁸.

curato a H. AYVAZEYAN, *Hay sp’yurk’. Hanragitaran*, Erevan 2003. Per comprendere le dinamiche di questo fenomeno sono fondamentali le riflessioni sulle distinte nozioni di “colonia” e “diaspora” di B. L. ZEKIYAN, *In margine alla storia. Dal fenomeno dell’emigrazione verso un nuovo concetto dell’identità e dell’integrazione etnoculturale*, in IDEM (a cura di), *Ad limina Italiae. In viaggio per l’Italia con mercanti e monaci armeni*, Padova 1996, pp. 267-286. Interessanti anche gli articoli di V. BARXUDAREAN (*Haykakan gatt’avayrerə: a’ajac’umə, nšakanut’iwnə*, pp. 1-20) e V. MIK’AYELEAN (*Haykakan artagattə*, pp. 21-42) contenuti nel volume *Ėjer hay gatt’avayreri patmut’ean*, a cura di V. B. BARXUDAREAN e Z. EKAWÉAN, Erevan 1996.

- 6 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, Venezia 1997, pp 39-49 e R. PANOSSIAN, *The Armenians: From Kings And Priests to Merchants And Commissars*, New York 2006, pp. 75-100.
- 7 Cfr. D. KOUYMIAN, *From Disintegration to reintegration: Armenians at the Start of the Modern Era (XVIth-XVII Centuries)*, in “Revue du monde arménien moderne et contemporaine”, 1, 1995, pp. 219-229.
- 8 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *L’Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale. La sfida di una sopravvivenza*, Milano 2000, p. 143.

In effetti, dopo il crollo dei regni nazionali furono proprio le colonie armene a manifestare un forte vitalità culturale, di fronte ad una madrepatria devastata da invasioni e dominazioni straniere e rimasta a lungo estranea ai processi di modernizzazione. Fu nelle colonie che si infatti ebbero i passi fondamentali dello sviluppo della cultura armena moderna. E quella di Venezia ebbe un ruolo fondamentale: fu qui che venne pubblicato il primo libro armeno a stampa (1512)⁹, qui che l'abate Mxit'ar si insediò nel 1715 con il suo ordine monastico per dar vita ad una sua straordinaria opera culturale. I Mechitaristi seppero infatti armonizzare gli elementi culturali di provenienza occidentale con quelli propri della tradizione nazionale: dai centri monastici di San Lazzaro e di Trieste, poi Vienna, la congregazione mechitarista irradiò la sua influenza dall'esterno, su tutta la ramificata società armena, attraverso l'attività della sua famosa tipografia poliglotta, della stampa periodica, delle prestigiose istituzioni scolastiche¹⁰.

Le dinamiche delle colonie armene sono per certi versi accostabili a quelle di altre comunità diasporiche, in primo luogo l'ebraica¹¹. Si tratta nell'un caso come nell'altro di gruppi mobili diasporici, per riprendere il modello proposto dal politologo americano John Armstrong, che appartengono alla cosiddetta *archtypical diaspora*, in cui ha un particolare ruolo l'identità religiosa, in assenza di una grande madrepatria alle spalle, come è invece il caso di altri gruppi mobili diasporici quali i Tedeschi, nell'Europa centrale e orientale, o i Cinesi, nell'Asia sudorientale¹².

9 Cfr. B. SIVAZLIYAN, *Venezia per l'Oriente: la nascita del libro armeno*, in *Armeni, Ebrei, Greci, Stampatori a Venezia*, a c. di S. ABBIATI, San Lazzaro - Venezia 1989, pp. 23-29; IDEM, *La nascita dei primi libri armeni a stampa nel cuore della Serenissima*, in B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 94-99.

10 Su Mxit'ar e sul ruolo dei Mechitaristi nella nascita della moderna cultura armena si veda K. B. BARDAKJIAN, *The Mekhitarist Contribution to Armenian Culture and Scholarship*, Cambridge (Mass.), 1976; B. L. ZEKIYAN, *Mechitar di Sebaste rinnovatore e pioniere*, San Lazzaro-Venezia, 1977 e IDEM, *Il monachesimo mechitarista a San Lazzaro e la rinascita armena a Venezia*, in AA.VV., *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, Venezia 1993, pp. 221-248; R. P. ADALIAN, *From Humanism to Rationalism: Armenian Scholarship in the Nineteenth Century*, Atlanta 1992; B. L. ZEKIYAN, A. FERRARI (a cura di), *Gli Armeni e Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia 2004.

11 Su questo aspetto, in particolare per l'epoca moderna, si veda R. G. HOVANNISIAN, D. N. MYERS (eds.), *Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases*, Atlanta (Ge.) 1999.

12 Cfr. J. A. ARMSTRONG, *Mobilized and Proletarian Diasporas*, in "The American Political Science Review", 70 (1976), pp. 393-408; IDEM, *Mobilized Diaspora in Tsarist Russia: The Case of the Baltic Germans*, in J.R. AZRAEL (ed.), *Soviet Nationality Policies and Practices*, New York 1978, pp. 63-104.

Occorre tuttavia osservare che ovunque le condizioni esterne fossero favorevoli, le colonie armenie svilupparono un modello particolare di “integrazione differenziata” che si distinse nettamente sia da quello “assimilatorio”, in cui la comunità diasporica viene assorbita dalla società circostante, sia da quello “di ghetto”, in cui la sopravvivenza è assicurata a prezzo di una chiusura, volontaria o coatta, all’ambiente esterno. “Integrazione differenziata” significa cioè il mantenimento dei caratteri fondamentali della propria identità (religione, cultura, lingua) pur nell’inserimento nella società circostante, della quale si assorbono al tempo stesso alcuni, se non tutti, gli elementi salienti. In questo senso, il concetto di “integrazione differenziata” è strettamente collegato a quello di “identità polivalente”, che denota proprio una situazione di compresenza di più culture in una medesima persona ed in una medesima comunità. Una situazione poco diffusa nell’Europa moderna, soprattutto in quella occidentale, segnata dalla secolare tendenza all’omogeneizzazione politica, sociale e culturale su cui si sono costruiti nei secoli gli stati nazionali, ma assai diffusa nei sistemi imperiali dell’Europa centrale e orientale e del Vicino Oriente. L’esistenza di identità “polivalenti” è peraltro caratteristica soprattutto delle comunità non dominanti, ed in particolare di quelle che per le ragioni storiche più differenti si vengono a trovare in una posizione “di frontiera” o “di diaspora”¹³.

Lo sviluppo delle attività mercantili e finanziarie, che hanno in seguito reso famosi - ma non sempre amati - gli Armeni in tutto il mondo, è stato quindi una risposta vitale ed energica allo sradicamento forzato dal territorio ancestrale ed alla necessità di adattarsi alla realtà diasporica. Gli Armeni giunsero infatti, soprattutto nei secoli XVII-XVIII, a controllare in larga misura il commercio tra Oriente e Occidente grazie alla fitta ed efficiente rete di rapporti e relazioni creatasi tra le loro numerose colonie. Uno studioso di storia economica ha osservato che gli Armeni “...have been the most successful of trading groups in the broader Asian trade and the individual fortunes they accumulated were at least as great as those of the most successful merchants in London and Amsterdam”¹⁴. Come chiarisce lo stesso studioso, le spiegazioni del duraturo successo del commercio armeno, dall’Etiopia alla Cina, da Londra al Tibet, sono molteplici: dalla scelta di operare in regioni trascurate dai rivali all’abilità nell’uso dei più diversi mezzi di trasporto, dagli stretti legami tra le diverse comunità diasporiche alla tradizione di esperienza

13 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *L’Armenia e gli armeni. Polis lacerata e patria spirituale. La sfida di una sopravvivenza*, cit., pp. 164-173.

14 Cfr. PH. D. CURTIN, *Cross-Cultural Trade in World History*, Cambridge 1984, pp. 203-204.

diplomazia e mediazione culturale trasmessa di padre in figli¹⁵. A questi elementi ne va probabilmente aggiunto un altro, di carattere strettamente culturale, vale a dire il rapporto privilegiato degli Armeni con la modernità¹⁶.

Il processo di modernizzazione della società armena è stato solo di recente oggetto di uno specifico studio critico. In precedenza questo aspetto veniva non tanto ignorato quanto inserito in diversi approcci storiografici, in particolare nelle categorie di “movimento di liberazione”, “sviluppo”, “rinascita”, “risveglio” (*azatagrakan šaržum, zargac’um, veracnund, zart’onk’*). A partire dagli anni 80, tuttavia, il rapporto tra Armeni e modernità ha iniziato ad essere preso autonomamente in considerazione, senza dubbio risentendo delle discussioni che sulla questione della modernizzazione avevano luogo nella cultura contemporanea, soprattutto occidentale¹⁷. Non si è però ancora giunti ad un accordo definitivo

15 *Ibidem*.

16 Sui concetti di modernità e modernizzazione si vedano soprattutto i seguenti studi: M. WEINER (ed.), *Modernisation*, New York 1966; S. N. EISENSTADT, *Modernisation*, Englewood Cliffs, 1966; G. GERMANI, *Sociologia della modernizzazione*, Bari 1971; AA.VV., *Interpretazioni del moderno*, Relazioni del Convegno Internazionale di Studi (Roma 5/6 maggio 1988), in “Paradigmi. Rivista di Critica Filosofica”, VIII, 1990, n. 22, pp. 7-223; J. HABERMAS, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, tr. it. Bari-Roma 1991; G. KORTIAN, *The Concept of Modernity*, in “The Armenian Review”, 1983, n. 1, pp. 9-16; R. KOSELLECK (a cura di), tr. it. *Gli inizi del mondo moderno*, Milano 1997; H. U. WEHLER, *Teoria della modernizzazione e storia*, tr. it. Milano 1991; S. BRUCE (ed.), *Religion and Modernisation. Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, Oxford, 1992; A. PONSETTO, *La Modernità e la sua genesi. Razionalità, crisi e recupero del Logos*, Lecce 1993; P. MELOGRANI, *La modernità e i suoi nemici*, Milano 1996; L. PELLICANI, *Modernizzazione e secolarizzazione*, Milano 1997; Sh. N. EISENSTADT, *Modernità, modernizzazione e oltre*, Roma 1997; A. MARTINELLI, *La modernizzazione*, Bari-Roma 1998; A. MARTINELLI, *La modernizzazione*, Bari-Roma 2004.

17 Il momento iniziale di questo interesse trovò espressione in un numero speciale della rivista “The Armenian Review” (1983, n. 1), i cui interventi verranno citati ed utilizzati nel corso della presente ricerca. Al tema specifico “Les Arméniens et la modernité” è stato dedicato anche un seminario svoltosi a Parigi nella primavera del 1986, i cui interventi non sono stati purtroppo pubblicati. Il rapporto tra Armeni e modernità, che è stato affrontato anche in alcuni contributi dell’interessante miscellanea apparsa nel 1995 a Erevan sotto il titolo di *Ink’nut’yun*, vale a dire “Identità”. Di grande importanza il già citato studio di B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, nel quale è confluito l’articolo *Modern Armenian culture: some basic trends between continuity and change, specificity and universality*, in N. AWDE (ed.), *Armenian Perspectives. 10th Anniversary Conference of the Association Internationale des Etudes Arméniennes*, Richmond (U.K.), 1997, pp. 323-354. Nello stesso volume si veda anche *Response to “modern*

sulla natura e la stessa cronologia del processo di modernizzazione tra gli Armeni. Esiste un sostanziale contrasto tra gli studiosi che si basano sui dati economici, secondo i quali il periodo moderno inizia per gli Armeni nella prima parte del XVII secolo, con una fase di gestazione pre-moderna nel XVI secolo, e quelli che - facendo prevalentemente riferimento agli aspetti culturali - pospongono invece al XIX secolo l'inizio della modernità armena¹⁸. Si tratta in effetti di due fenomeni differenti: da un lato si osserva la comparsa di nuove strutture sociali nella comunità armena, dall'altro la mentalità rimase ampiamente tradizionale per tutto il XIX secolo, soprattutto nelle aree rurali¹⁹. In ogni caso la transizione alla modernità fu non fu per gli Armeni una cesura improvvisa e rivoluzionaria, ma il compimento di un lungo processo evolutivo, al cui interno possono essere individuate quattro fasi fondamentali: a) un periodo di gestazione, che va dai primi decenni del XVI secolo, quando a Venezia vennero stampati i primi libri in armeno, sino all'illuminato patriarcato di Movsēs IV Tat'ewac'i (1629-1632); b) una seconda fase, che vide la fioritura del capitalismo armeno, grosso modo dal 1630 al 1700, data in cui venne fondata la congregazione mechtarista; c) un periodo umanistico o di "rinascita" (*veracnund*, 1700-1840), a sua volta da dividere in una prima fase, "mechtarista", di rivitalizzazione dell'eredità religiosa e culturale armena ed una "illuminista", che si sviluppò inizialmente nelle colonie dell'India; d) infine il periodo della secolarizzazione, che si può convenzionalmente far iniziare intorno al 1840, quando l'uso della lingua volgare cominciò ad essere prevalente, e che va sino al genocidio del 1915. Quest'ultimo periodo è spesso indicato come epoca del "risveglio" (*zart'onk'*)²⁰.

Va sottolineato come il processo di modernizzazione degli Armeni sembri potersi collocare all'interno di quell'essere "in frontiera" che costituisce uno dei dati salienti della loro lunga storia. Peraltro, tale "essere in frontiera" - che si è trasformato in una "...condizione umana, antropologica e socio-culturale, di apertura arricchente come di vulnerabilità"²¹ - ha una valenza religiosa e culturale

Armenian culture": the distinguished lecture of Levon Zekiyan, di D. KOUYMIAN, pp. 355-361.

Al tema della modernizzazione armena sono dedicate anche alcune pagine del mio studio, *Alla frontiera dell'impero. Gli Armeni in Russia (1801-1917)*, Milano 2000, pp. 7-21.

18 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, cit., p. 13.

19 Cfr. D. KOUYMIAN, *From Disintegration to reintegration: Armenians at the Start of the Modern Era (XVIth-XVII Centuries)*, cit., p. 220.

20 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, cit., pp. 26-29.

21 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di fron-*

più che geografica. Per gli Armeni, cristiani sin dall'inizio del IV secolo e per secoli costretti a mantenere a caro prezzo una specificità culturale nella quale l'elemento religioso giocava un ruolo essenziale, il lungo inserimento nel contesto politico e sociale islamico - che pure deve essere analizzato in tutti i suoi differenti aspetti e momenti, senza pregiudizi favorevoli o sfavorevoli - determinò sicuramente una fase di declino e forte penalizzazione. Soprattutto i secoli XV-XVI costituirono infatti per gli Armeni - privi di ogni autonomia statuale, inseriti in imperi musulmani più o meno opprimenti, dispersi in una diaspora spesso dinamica ma pur sempre dolorosa - il periodo più oscuro della loro millenaria storia. In tutto questo periodo l'Europa cristiana fu, nonostante le differenze confessionali, una sorta di terra promessa, alla quale si guardava con trepidante speranza, in un atteggiamento di attesa messianica²². Numerose missioni, prevalentemente guidate da ecclesiastici per via del ruolo di guida esercitato dalla Chiesa su tutta la comunità in assenza di ogni potere civile, tentarono in questo periodo di mantenere vivo il legame con l'Europa cristiana. Ma, al di là di generiche promesse, tali missioni non ottennero alcun aiuto concreto²³. I tempi delle crociate erano passati e nella *Realpolitik* degli stati moderni un'azione a favore dei cristiani del Vicino Oriente risultava del tutto improponibile²⁴. L'Europa rimase quindi un miraggio, la cui immagine si modificò peraltro con il passare del tempo, integrando l'aspetto religioso con quelli - politici, culturali e socio-economici - della nascente modernità. Per gli Armeni, pertanto, il processo di modernizzazione equivalse in pratica a quello di europeizzazione, consentendo loro di accoglierlo in maniera più indolore di quanto è risultato possibile ad altri popoli del Vicino Oriente e, più in generale, extra-europei. La recezione della modernizzazione, cioè, li riaccostò alla civiltà europea e cristiana dalla quale erano stati allontanati da secoli di forzato inserimento in un contesto islamico ed asiatico, configuratosi con il passare dei secoli non solo come ampiamente estraneo

tiera: martyria ed aperture all'oikumene, in "Orientalia Christiana Analecta", v. 61, n. II, 1995, p. 336.

- 22 Su questo aspetto rimando a due miei studi - *Gli armeni e l'Europa nel XIX secolo*, in Cl. MUTAFIAN (a cura di), cit., pp. 279-283 e *La salvezza viene da Occidente. Il messianismo apocalittico nella cultura armena*, in "Studi sull'Oriente Cristiano", 6/1, 2002, pp. 59-76 - ora riuniti in A. FERRARI, *L'Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, Milano 20082.
- 23 Si veda al riguardo l'articolo di R. H. KÉVORKIAN, *La Chiesa armena, il Vaticano ed il movimento armeno di emancipazione nei secoli XVI-XVII*, in Cl. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 312-317.
- 24 Cfr. A. SISAKIAN, "Questione Armena"? *Per puntualizzare la situazione attuale: schizzo di una sintesi storica*, in "Oriente Moderno", LXI (1981), p. 21.

e minaccioso, ma anche come arretrato rispetto alla modernità europea. Tra gli Armeni la resistenza alla modernizzazione ebbe invece carattere limitato ad alcuni aspetti di tale processo che, nel suo insieme, venne quindi largamente recepito per il duplice significato positivo che assumeva ai loro occhi, in quanto veicolo di progresso e di avvicinamento all'Europa. In questo senso la modernità, più che un momento di lacerante rottura o di assoluta innovazione, può essere considerata l'ultima delle sfide provenienti dall'esterno e che la cultura armena, nel corso della sua storia millenaria, ha sempre saputo accogliere ed integrare senza perdere per questo la sua identità specifica, ma ripulmandola di volta in volta in base a nuove sintesi²⁵. Gli Armeni quindi poterono accogliere i fermenti della modernità con notevole anticipo rispetto ad altri popoli del Vicino Oriente – insieme ovviamente con Greci ed Ebrei - e farsene inoltre attivi propagatori in questa regione, tanto nella sfera culturale quanto in quella socio-politica²⁶. Da questo punto di vista il ruolo delle colonie armenie come veicolo di modernizzazione è stato particolarmente notevole nei contesti islamici, dove – soprattutto nel XIX secolo – essi furono ampiamente percepiti come degli “Europei in Asia”²⁷. Si pensi per esempio al ruolo degli Armeni nella modernizzazione culturale dell'impero ottomano, nell'ambito del teatro, della musica, dell'architettura, della stampa, ma anche per quel che riguarda la diffusione delle logge massoniche²⁸. Oppure alla loro partecipazione di primo piano nella rivoluzione costituzionale persiana del 1906²⁹.

Ma, pur se in maniera meno differente e meno appariscente, gli Armeni recitarono lo stesso ruolo modernizzatore anche in diverse regioni dell'Europa centrale e orientale.

25 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, cit, p. 22.

26 Per uno sguardo d'insieme sui processi di modernizzazione nel Vicino Oriente si veda POLK W. R., CHAMBERS R. L. (eds.), *Beginnings of modernisation in the Middle East*, Chicago 1968 e M. E. YAPP, *The making of modern Near East*, Londra-New York 1987.

27 Così, tra gli altri, li definì l'armenista russo Jurij Veselovskij (1872-1918). Cfr. JU. VESELOVSKIJ, *Očerki armjanskoj literatury, istorii, kul'tury*, a cura di A. DAVTJAN, Erevan 1972, p. 390.

28 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, cit., pp. 61, 74-75.

29 Si vedano al riguardo gli articoli di C. CHAQUERI, *The Role and Impact of Armenian Intellectuals in Iranian Politics 1905-1911*, in “The Armenian Review”, 1988, n. 2, pp. 1-51 e A. TER MINASSIAN, *Le rôle des arméniens du Caucase dans la révolution constitutionalliste de la Perse (1905-1912)*, in R. MOTIKA, M. URSINUS (her. von), *Caucasia between the Ottomane Empire and Iran, 1555-1914*, Wiesbaden, pp. 147-176.

Ascesa e declino delle colonie armene dell'Europa orientale

La diaspora armena diretta in Europa seguì due direttrici principali: una rivolta al Mediterraneo, in particolare all'Italia³⁰, l'altra all'Europa centrale e orientale. Limitando la nostra attenzione alla sola Europa centrale e orientale possiamo individuare alcune aree di principale insediamento armeno: una prima ed importantissima fase fu in Crimea, dove tra il XIII ed il XIV secolo gli Armeni divennero i principali interlocutori commerciali dei Genovesi; la loro presenza in questa regione era così notevole da far sì che la Crimea venisse chiamata anche "Armenia Marittima"³¹; quindi la Russia³², con le colonie più antiche – sin dall'XI secolo - di Kiev³³, Mosca³⁴ e Astrachan³⁵ e quelle fondate alla fine del

- 30** Sui rapporti degli Armeni con l'Italia esiste una vasta bibliografia: B. L. ZEKIYAN, *Le colonie armene del medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene*, in AA.Vv., *Atti del primo Simposio Internazionale di Arte Armena*, Venezia-San Lazzaro 1978, pp. 803-931; IDEM (a cura di), *Gli Armeni in Italia*, Roma 1990; IDEM (a cura di), *Ad Limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, Padova 1996; CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, Roma 1999.
- 31** Sulla presenza armena in Crimea e nel Mar Nero cfr. F. MACLER, *Arménie et Crimée*, Parigi 1930; V. MIK'AYELYAN, *Erimi haykakan gałut'i patmut'yun*, Erevan 1964; E. SCHÜTZ, *The Stages of the Armenian Settlements in Crimea*, in *Transcaucasica II. Quaderni del Seminario di Iranistica, Uralo-Altaistica e Caucasologia dell'Università degli Studi di Venezia*, Venezia 1980, pp. 116-135; M. G. MINASIAN, *Armjane Pričernomor'ja*, Erevan 1990; M. BALARD, *Les Arméniens à Caffa du XIIIe au XVe siècle*, in *Arménie entre orient et occident, 3000 ans de civilization*, Paris 1996, pp. 139-141; P. DONABÉDIAN, *Gli armeni di Crimea in epoca genovese*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 188-191.
- 32** Sugli inizi della presenza armena in Russia si veda in primo luogo l'ampio studio di L. M. MELIKSET-BEK, *Drevnjaja Rus' i armjane*, I-II, Erevan 1946. Uno studio generale sulle colonie armene in Russia è costituito dal volume di Z. ANANJAN e V. CHAČATURJAN, *Armjanskije obščiny Rossii*, Erevan 1993. Per uno sguardo più vasto sul rapporto tra la Russia zarista e gli Armeni rimando al mio studio *Alla frontiera dell'impero. Gli armeni in Russia (1801-1917)*, cit.
- 33** Cfr. YA. DACHKÉVITCH, *Les arméniens a Kiev (jusqu'à 1240)*, I, "Revue des Etudes Arméniens", X, 1973-1974, pp. 114-131; IDEM, *Les arméniens a Kiev (jusqu'à 1240)*, II, "Revue des Etudes Arméniennes", XI, 1975-1976, pp. 323-375.
- 34** Per l'insediamento armeno a Mosca si veda soprattutto V. K. VOSKANIAN, *Les Arméniens à Moscou du XV au XVII siècle*, in "Revue des Etudes Arméniennes", 1972, pp. 425-444.
- 35** Sulla colonia armena di Astrachan' si vedano soprattutto gli studi di V. A. CHAČATURJAN: *Naselenie armjanskoj kolonii v Astrachane vo vtoroj polovine XVIII veka*, in "Teŧekagir", 1965, n. 7, pp. 77-87; *Obrazovanie armjanskoj kolonii v Astrachane*, in "Patma-banasirakan handes",

XVIII secolo a Nor Naxijewan (un sobborgo di Rostov sul Don)³⁶ e Grigoriopol' in Bessarabia³⁷; il regno di Polonia, soprattutto con le numerosissime colonie dell'odierna Ucraina, con un periodo di particolare vivacità nel Cinquecento e nel Seicento, e dove Leopoli costituì una sorta di capitale³⁸; infine l'area balcanica, al cui interno vanno segnalate soprattutto le colonie di Moldavia e Valacchia (a partire dal XIV secolo)³⁹, Bulgaria⁴⁰ e Transilvania (soprattutto dalla seconda metà del XVII secolo)⁴¹.

Non è possibile tentare qui neppure una breve storia di comunità così numerose e disperse in territori tanto vasti nell'ambito di molti secoli. Rimando quindi ai numerosi studi, sia in armeno che in varie altre lingue, dedicati specificamente

1983, n. 4, pp. 44-57; *Astrachanskaja armjanskaja kolonija i russko-armjanskije otnošenija v XVIII veke*, in "Lraber", 1978, n. 10, pp. 77-85.

36 Cfr. V. BARXUDARYAN, *Nor Naxijevani haykakan gaht'i patmut'yun (1779-1861)*, Erevan 1967.

37 Cfr. Z. A. ANANJAN, *Armjanskaja kolonija Grigoriopol'*, Erevan 1969.

38 La bibliografia su queste colonie è particolarmente vasta. Segnalo qui: Ja R. DASKEVIČ, *Armjanskije kolonii na Ukraine v istočnikach i literature XV-XVIII vekov*, Erevan 1962.; IDEM (Dachkévitich), *Sur la question des relations arméno-ukrainniens au XVIIe siècle*, in "Revue des Etudes Arménennes", IV, 1967, pp. 261-296; IDEM, *L'établissement des arméniens en Ukraine pendant les XIe-XVIIIe siècles*, in "Revue des Etudes Arméniennes", V, 1968, pp. 329-367; V. R. GRIGOR'JAN, *Istorija armjanskich kolonij Ukrainy i Pol'si (Armjane v Podolii)*, Erevan 1980 (ristampa 2005). B. L. ZEKIJAN, *Gli Armeni a Lvov e nei dintorni: un caso storico di integrazione differenziata*, in Kyiv-Venezia 1996, pp. 530-555; *L'Ucraina del XVII secolo tra occidente ed oriente d'Europa. I Convegno Italo-Ucraino, 13-16 settembre 1994*, Kyiv-Venezia 1996, pp. 530-555; A. FERRARI, *Le comunità armene di Leopoli e Kiev. Dinamiche di integrazione e assimilazione*, in *Kiev e Leopoli. Il "testo culturale"*, a cura di M. G. BAROLINI e G. BROGI BERCOFF, Firenze 2007, pp. 77-86.

39 Cfr. N. IORGA, *Les Arméniens de Roumanie*, Bucarest 1929; H. SIRUNI, *Hay Eketec'i řumen hoti vra*, Ējmiacin 1966; S. KOLANJAN, *Hungariayi ev Transilvaniyi gaht'õfaxnerə*, in *Hay žoťovrdi patmut'yun*, IV, Erevan 1972, pp. 386-392; H. Galp'agyan, *Řuminahay gaht'ə*, Erusafem 1979; Gh. JUTIȘ, *Armenii in Țara Moldovei. Organizarea ecleziastică (secolele XV-XVII)*, in I. TODERASCU (a cura di), *Etnie și confesiune în Moldova medievală*, Iași 2006, pp. 155-177.

40 Cfr. S. OVNANJAN, *Armjano-bolgarskie istoričeskie svjazi*, Erevan 1968; IDEM (Hovnanyan), *Bulgariay gaht'õfaxnerə*, in *Hay žoťovrdi patmut'yun*, IV, Erevan 1972, pp. 379-386; G. ĽARIBĀNYAN, *Aknarkner hay-bulť.arakan barekamut'yan patmut'yan*, Erevan 1989.

41 Cfr. D. BEIN, *Armenier in Siebenbürgen*, in "Zeitschrift für Siebenbürgische Landeskunde", 21 (92) Jg., 1998, Heft 2, pp.143-167; J. PÁL, *Armeni în Transilvania/Armenians in Transilvania*, Cluj-Napoca 2005.

a tali colonie. Quel che vorrei invece fare è delineare il senso generale di questa diaspora armena, in primo luogo alcune sue particolarità ed il ruolo nei processi di modernizzazione dell'Europa centro-orientale.

Le colonie armene dell'Europa centrale e orientale costituiscono in effetti un esempio particolarmente interessante di quel modello di "integrazione differenziata" delle comunità diasporiche armene al quale si è prima accennato e che ha a lungo consentito il mantenimento della loro identità senza che questo significasse isolamento o discriminazione⁴². In effetti in tali paesi le colonie armene ebbero una vita più lunga di quelle dell'Europa occidentale, in particolare di quelle italiane⁴³, dove l'assimilazione era relativamente rapida, ma al tempo stesso più sicura di quanto avveniva nei paesi musulmani, nei quali queste colonie non subivano processi di assimilazione, ma vivevano in una situazione di pur diseguale discriminazione e insicurezza, che poteva portare alla conversione più o meno forzata di intere regioni⁴⁴. L'integrazione degli Armeni nelle diverse regioni dell'Europa centrale e orientale era favorita indubbiamente dal fatto che gli essi fossero cristiani, anche se appartenenti ad una Chiesa nazionale, detta Apostolica o Gregoriana⁴⁵. Molti di loro, peraltro, divennero cattolici in base a processi non sempre chiari e lineari, come

42 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *Gli Armeni a Lvov e nei dintorni: un caso storico di integrazione differenziata*, cit., p. 530.

43 *Ibidem*, p. 548, n. 29.

44 È il caso delle comunità del Naxiĵewan, che alla fine del XVII secolo conobbero una conversione di massa all'islam provocata dalla cosiddetta "legge dell'imam Jafar", secondo la quale il cristiano che si convertiva all'islam riceveva automaticamente l'eredità dell'intera famiglia. Si veda al riguardo l'articolo di M. KARAPETYAN, *La diocesi cattolica armena nel Nakhijevan*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 322-326. Un caso analogo è quello degli Hemšin, una comunità armena dell'Anatolia nord-orientale convertitasi all'islam nei secoli XVIII-XIX, sulla quale si veda soprattutto il recente volume di H. SIMONIAN, *The Hemshin: history, society and identity in the Highlands of Northeast Turkey*, Richmond (U.K.) 2006.

45 Sulla chiesa armena si vedano soprattutto gli studi di M. ORMANIAN, *L'Eglise Arménienne*, Parigi 1910; J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l'Eglise arménienne*, Beirut 1965; L. ARPEE, *A history of Armenian Christianity from the beginning to our own times*, New York 1966; SH. KALoustIAN, *Saints and Sacraments of the Armenian Church*, New York 1969; F. HEYER (a c.), *Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West*, Stoccarda 1978; L. HEISER, *Das Glaubenszeugnis der armenische Kirche*, Trier 1983; R. PANE, *La Chiesa Armena. Storia, Spiritualità e Istituzioni*, Bologna 2005.

avvenne soprattutto in Polonia nel corso del XVII secolo⁴⁶ e più tardi anche in Transilvania⁴⁷.

Nel corso dei secoli XI-XVIII il flusso immigratorio degli Armeni verso le diverse regioni dell'Europa centrale e orientale è stato intenso ma irregolare, a ondate successive, rappresentato comunque in prevalenza da elementi economicamente forti, soprattutto artigiani e mercanti⁴⁸. Proprio per loro particolare composizione socio-economica la popolazione di queste colonie armene non fu mai stabile, ma variava ampiamente secondo il modificarsi delle opportunità di vita e lavoro⁴⁹. Si trattava comunque di comunità essenzialmente urbane, il cui destino si sarebbe pertanto strettamente legato a quello di una grande quantità di città grandi e piccole, contribuendo non poco al loro sviluppo. Assai limitato è stato invece l'insediamento degli Armeni nelle aree rurali, anche se è da rilevare che in Ucraina sono stati segnalati alcuni casi, rari ma interessanti, di una loro partecipazione alle formazioni cosacche⁵⁰.

Si può osservare peraltro che le comunità dell'Europa centrale e orientale, nonostante la loro intraprendenza e prosperità, rimasero un po' fuori dalle linee principali del grande commercio armeno dell'epoca, che si svolgeva

46 Su tale vicenda, e più in generale sulla Chiesa armena in Polonia, si vedano gli studi di G. PETROWICZ: *L'Unione degli Armeni di Polonia con la Santa Sede (1626-1686)*, Roma 1950; *La Chiesa Armena in Polonia. Parte prima, 1350-1624*, Roma 1971; *La Chiesa Armena in Polonia e nei paesi limitrofi. Parte terza, 1684-1954*, Roma 1988.

47 Su questo tema si vedano J. PÁL, *Armeni in Transilvania/Armenians in Transylvania*, cit., pp. 92-94 e K. NAGY, *The Armenians in Transylvania and the Holy Congregation for the Propagation of Faith: Oxendio Virziresco, Missionary Bishop of the Armenian*, in "AIEA (= Association internationale des études arméniennes) Newsletter, 43 (2007), pp. 7-12; lo stesso studioso ungherese ha preparato una tesi di dottorato su questo tema, di cui ho utilizzato il sunto in inglese, *The Catholicisation of the Armenians in Transylvania (1685-1715)*, Ph.D. thesis, Budapest, p. m.

48 Cfr. YA. DACHKÉVITCH, *L'établissement des arméniens en Ukraine pendant les XIe-XVIIIe siècles*, cit., p. 365.

49 *Ibidem*, pp. 330-331.

50 La presenza armena nei reparti cosacchi è attestata da alcuni nomi già nel XVI secolo. Cfr. F. I. ŠEVČENKO, *Armjane v ukrajskom kazackom vojske v XVII-XVIII vv.*, in *Istoričeskie svjazi i družba ukrajskogo i armjanskogo narodov. Sbornik materialov vtoroj ukrajsko-armjanskog naučnoj sessii*, Kiev 1965, p. 94. Lo stesso studioso ha riscontrato tra i 40.000 cosacchi registrati nel "Reestr vsego Vojska Zaporožskogo" redatto nel 1649, degli Stepan Vurmenin, Fedor Jarmak, Makar Ormanenko e così via. Le fonti ricordano anche nel 1660 un colonnello armeno (*armenskij polkovnik*), Ivan Fedorov, mentre altri cosacchi di origine armena sono ricordati nel XVIII secolo (*ibidem*, pp. 96-99).

prevalentemente sulla linea che andava dall'India alla Persia, attraverso lo snodo cruciale di Nuova Giulfā, a Isfahan⁵¹, quindi verso il Mediterraneo (Costantinopoli-Venezia). Ciononostante è indubbio che anche nell'Europa centrale e orientale gli Armeni hanno avuto, soprattutto nei secoli XVII-XVIII, un ruolo importante nell'affermazione di un fenomeno fondamentale della modernità e cioè nello sviluppo del capitalismo. Pur relativamente poco numerosi, il loro ruolo fu quanto mai notevole nello sviluppo del commercio - nei Balcani in particolare in quello del bestiame, tra l'altro assai lucroso⁵² - e dell'artigianato, ma anche in diverse professioni specializzate. Come è stato osservato, la loro stessa presenza in determinate località può essere visto come un valido indicatore di urbanizzazione e sviluppo economico⁵³.

Anche in queste diverse regioni dell'Europa centro-orientale gli Armeni hanno potuto apportare, come altri gruppi mobili diasporici, secondo la già ricordata definizione di Armstrong, ciò che i gruppi etnici dominanti – Russi, Polacchi o

51 Sulla colonia di Nuova Giulfā (Nor Jułay) e sul suo ruolo nel commercio dell'epoca si vedano gli studi di V. BAJBURTIAN, *Armjanskaja kolonija Novoj Džul'fy v XVII veke (Rol' Novoj Džul'fy v irano-evropejskich političeskich i ekonomičeskich svjazach)*, Erevan 1969; R. GULBENKIAN, *Philippe de Zagly, marchand arménien de Julfa, et l'établissement du commerce persan en Courland en 1696*, in "Revue des Etudes Arméniennes", 1970, pp. 361-399; A. A. KURKDIAN, *La politique économique de la Russie en Orient et le commerce arménien au début du XVIII siècle*, in "Revue des Etudes Arméniennes", 1975-1976, pp. 245-253; J. CARSWELL, *New Julfa and the Safavid Image of Armenians* in R. HOVANNISIAN (ed.), *The Armenian Image in History and Literature*, Malibu (Ca.), 1981, pp. 83-104; V. Gregorian, *Minorities of Isfahan: The Armenian Community of Isfahan, 1587-1722*, in "Iranian Studies", 1974, n. 3-4, pp. 652-680; G. A. BOURNOUTIAN, *The Armenian Community of Isfahan in the Seventeenth Century*, in "The Armenian Review", I, 1971, n. 24, pp. 27-45; II, 1972, n. 25, pp. 33-50; S. XAČ'IKYAN, *Nor Jułayi hay vačarakanut'yunə ev nra arevratntesakan kaperə Rusastanin het XVII-XVIII darerum*, Erevan 1988; I. BAGHDIAZT MC CABE, *Silk and Silver: The Trade and Organisation of New Julfa at the End of the Seventeenth Century*, in "Revue des Etudes Arméniennes", 1994-1995, pp. 389-416; EADEM, *The Socio-Economic Conditions in New Julfa Post-1650: The Impact of Conversions to Islam on Armenian Eurasian Trade*, in "Revue des Etudes Arméniennes", 1996-1997, pp. 367-396; EADEM, *The Shah's Sil for Europa's Silver: The Eurasian Trade of the Julfa Armenians in Safavid Persia and India (1530-1750)*, Atlanta (Ga.), 1999; A. TZELALIAN, *Tra chiese e moschee: Nuova Giulfā, modello di simbiosi di religioni e culture*, in "Annali di Ca' Foscari", XLV, 3 (2006), Serie Orientale 37, pp. 93-111. Infine, di grande pregio estetico è il volume *Nor Djulfa. Documents of Armenian Architecture/Documenti di architettura armena*, Milano 1992.

52 Cfr. J. PÁL, *Armeni in Transilvania/Armenians in Transylvania*, cit., p. 115.

53 *Ibidem*, p. 159.

Ungheresi che fossero - non erano in grado di fornire: mobilità, conoscenza delle lingue, intraprendenza commerciale e così via. Tali gruppi, peraltro, dipendevano ampiamente dalla protezione dei governi ed erano quindi esposti al rischio di far da capro espiatorio in seguito alla mobilitazione sociale dei ceti inferiori dell'etnia dominante. Occorre però osservare che, differenza di quanto è avvenuto agli Ebrei, gli Armeni hanno conosciuto in misura minore questo risentimento. Certo, sentimenti di tal genere si diffusero in diverse regioni, dalla Transilvania⁵⁴ alla Transcaucasia dove, a cavallo tra Ottocento e Novecento le comunità armene costituivano di gran lunga l'elemento economico più dinamico sia a Tbilisi (Tiflis) che a Baku. E' interessante però osservare che mentre le pur forti tensioni esistenti con i Georgiani, cristiani ortodossi, non ebbero mai esito violento, quelle analoghe con gli Azeri - turchi e musulmani - sfociarono nel 1905 in un vero e proprio conflitto armato, la cosiddetta guerra armeno-tatara⁵⁵. E pochi anni dopo, sentimenti di questo tipo ebbero un ruolo non secondario nella tragedia del genocidio degli Armeni nell'impero ottomano. Sulla base di questi esempi è possibile affermare che l'aspetto religioso, in particolare nel rapporto con i musulmani, possa aver avuto un ruolo di rilievo nell'exasperare tensioni di carattere socio-economico tra gli Armeni ed alcuni contesti socio-culturali e politici.

Nelle diverse regioni dell'Europa centro-orientale, invece, l'inserimento delle comunità armene è stato sostanzialmente positivo e, pur destando talvolta risentimento da parte soprattutto di competitori meno agguerriti, non ha creato tensioni eccessive, anzi è stato per lo più visto con approvazione. Mi limiterò a riportare due giudizi ottocenteschi, riguardanti gli Armeni della Transilvania. Lo storico ungherese Jakab Elek rilevò quanto importante fosse stato il loro ruolo nello sviluppo e nella modernizzazione di città come Cluj e Târgu-Mureş: “ Gli Armeni non sono forse il cuore di queste città? Guardate intorno al mercato, andate a teatro, frequentate gli incontri pubblici, considerate le attività caritatevoli, andate in chiesa o visitate le loro case; troverete dei compatrioti, dei fratelli orientali”. Un altro studioso ungherese, Orbán Balasz, osservava invece che gli Armeni si erano arricchiti nel paese di adozione, ma aggiungeva: “... non dobbiamo esserne invidiosi, siamo persino felici della loro prosperità, perché essi non sono mai stati ingrati... ma hanno invece compreso quel che devono al paese e si sono dimostrati suoi degni figli. Essi hanno adottato la nostra lingua e la nostra cultura, stabilendo con noi un legame di comuni interessi”. Tra le caratteristiche migliori degli Armeni,

⁵⁴ *Ibidem*, p. 152.

⁵⁵ Su questi processi rimando al mio studio *Alla frontiera dell'impero. Gli Armeni in Russia (1801-1917)*, cit., pp. 277-278, 297-302.

Balasz individua “l’intelligenza, l’apertura mentale, la capacità di comprensione, la moderazione e l’alto livello culturale”⁵⁶.

Quest’ultimo punto ci permette di affrontare un altro tema importante, vale a dire quello culturale. Come ha notato B. L. Zekiyán nel suo fondamentale studio sulla via armena alla modernità, all’interno della classe mercantile di questo popolo si produsse un felice connubio tra capitale e cultura, tra eticità e apertura cosmopolita. L’attenzione da parte di questa élite alla comunità, alla Chiesa, alle attività filantropiche e culturali consente - in assenza di uno stato nazionale - di creare e mantenere istituzioni vitali per le comunità⁵⁷. Nello stesso tempo questa attenzione alla cultura travalicava i confini della comunità d’appartenenza ed influiva notevolmente anche sulle realtà in cui esse sono inserite. In effetti, l’elevato livello culturale delle comunità diasporiche contribuì notevolmente al loro ruolo modernizzatore, soprattutto dopo che l’influsso mechtarista si diffuse rapidamente attraverso la stampa e le scuole, la prima delle quali venne fondata in Transilvania nel 1747⁵⁸.

Occorre peraltro ricordare che, per quanto fondamentale, l’opera dei Mechtaristi non esaurì lo slancio culturale delle colonie armene. Del tutto indipendente fu per esempio l’evoluzione intellettuale delle colonie armene dell’India, che conobbero nella seconda metà del XVIII interessanti quanto “eccentrici” esiti illuministi maturati a contatto con la cultura inglese dell’epoca⁵⁹. E lo stesso può dirsi anche

56 ELEK JAKAB, *Egy régy tárczikk*, in “Armenia”, II/1888, p. 273, BALASZ ORBÁN, *A Székelyföld leírása*, II, p. 75. Ho tratto e tradotto entrambe le citazioni dal volume di J. PÁL, *Armeni in Transilvania/Armenians in Transylvania*, cit., pp. 153-154.

57 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, cit., p. 46.

58 Sui rapporti tra i Mechtaristi e la Transilvania si vedano i seguenti studi di L. FOKOLEAN: *Mxit’ar Abbahayr ew Transilvaniy Mxit’arean ařak’elut’e an ařajin řřjanā (1719-1724)*, in “Bazmavep”, CXIII (1977), pp. 139-165; *Mxit’ar Abbahayr ew Transilvaniy Mxit’re an ařak’elut’e an erkrord řřjanā (1723-1726)*, in “Bazmavep”, CXLIII (1985), pp. 267-293; *Mxit’ar Abbahayr ew Mxit’arean Transilvaniy ařak’elut’e an errorđ řřjanā (17-1724)*, in “Bazmavep”, CXLVIII (1990), pp. 366-377.

59 Su queste colonie si vedano soprattutto i seguenti studi: V. BARXUDARYAN, *Řusastani ev Hndkastani haykakan gařut’nerā XVIII dari verjin k’ařordi hay azatagrakan řaržumnerum*, in IDEM (a cura di), *XVI-XVII dareri hay azatagrakan řaržumnerā ev hay gařt’avayrerā. Hodvacneri žořovacu*, Erevan 1989, pp. 187-216, pp. 187-216; H. SIRUNI, *Le role des arméniens de l’Inde dans le mouvement d’émancipation du peuple arménien*, in “Acta et Studia Orientalia”, 1967, vv. 5-6, pp. 302-336; G. J. LIBARIDIAN, *The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolution (1639-1885)*, UCLA 1987

della creazione del celebre Istituto Lazarev di Mosca⁶⁰, fondato nel 1815 grazie al generoso contributo della omonima famiglia armena, giunta in Russia dalla Persia a metà del XVIII secolo. Questo istituto ha avuto un'importanza storica fondamentale sia perché al suo interno si formò una parte notevole dell'intelligencija armena, sia per lo sviluppo degli studi orientalisti nell'impero russo. Nei programmi dell'istituto, infatti, aveva larghissimo spazio l'insegnamento delle lingue orientali ed al suo interno funzionava una tipografia poliglotta che stampava in 12 lingue europee e asiatiche⁶¹. L'Istituto Lazarev rappresenta in effetti l'esempio più rilevante della capacità della piccola comunità armena di sostenere un ruolo culturalmente non solo recettivo ma anche propulsivo all'interno dell'impero russo.

Nonostante questo intenso sviluppo culturale, che dalle colonie trapassò lentamente nei territori della madrepatria, il momento d'oro degli Armeni nell'economia internazionale stava però volgendo al termine. Nel corso dell'Ottocento il capitale armeno, che nei secoli precedenti aveva avuto una dimensione internazionale, subì infatti un processo di localizzazione, rimanendo forte in determinati contesti quali Costantinopoli e la Transcaucasia, ma perdendo il suo peso globale⁶². La maggior parte delle colonie armene dell'Europa centro-orientale risentì in effetti notevolmente di questo processo. In Transilvania, per esempio, gli Armeni abbandonarono il commercio internazionale a favore di quello locale, mentre i più facoltosi riuscirono anche ad entrare nei ranghi della nobiltà, magiarizzandosi⁶³.

(tesi di dottorato, inedita), pp. 55-68, M. T'ELUNC', *Hay azgayn-azatagrakan šaržumə XVIII dari erkrord kesin ev iravak'atak'n mitk'ə*, Erevan 1995, pp. 96-123; V. GHOUKASSIAN, *Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Eighteenth Century*, in R. G. HOVANNISIAN, D. N. MYERS (eds.), *Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases*, Atlanta (Ge.), 1999, it., pp. 249-259; A. FERRARI, *L'eccentrico illuminismo armeno. Le colonie dell'India nella seconda metà del XVIII secolo*, in IDEM, *L'Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, cit., pp. 103-126.

60 Sull'Istituto Lazarev si vedano in modo particolare gli studi di Y. T'ADEVOSEAN, *Patmut'iwn Lazarean tohmi ew Lazarean Čemaran arewelean lezuac'*, Vienna 1953, S. IGNATYAN, *Lazaryan Čemaranə*, Erevan 1969 e A. P. BAZJANC, *Lazarevskij Institut Vostočnych Jazykov v istorii otečestvennogo vostokovedenija*, Mosca 1973.

61 Su questo aspetto cfr. R. N. FRYE, *Oriental Studies in Russia*, in W. S. Vucinich (ed.), *Russia and Asia. Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples*, Stanford (Ca.) 1972, soprattutto pp. 40-42.

62 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, cit., p. 57.

63 Cfr. J. PÁL, *Armeni in Transilvania/Armenians in Transylvania*, cit., p. 155.

Questo passaggio dall'integrazione all'assimilazione vera e propria caratterizzò in effetti gran parte degli Armeni dell'Europa centro-orientale. Le ragioni furono diverse. Senza dubbio, nei territori polacchi e ucraini la cattolicizzazione risultò "... a lungo andare, un fattore non trascurabile per l'assimilazione finale della colonia nel corso dei secoli"⁶⁴. In effetti, l'equilibrio della particolare "integrazione differenziata" degli Armeni dipendeva in larga misura, anche se non esclusivamente, dalla conservazione della loro specificità confessionale; un equilibrio peraltro delicato e sempre minacciato dalle circostanze esterne⁶⁵.

Ma in direzione dell'assimilazione spinse non solo l'unione più o meno forzata con la Chiesa cattolica, ma l'intero processo storico posteriore al 1848, quando le comunità etniche persero ovunque gli antichi privilegi ed il riconoscimento giuridico. In questo senso l'avanzamento della modernizzazione nelle regioni dell'Europa centrale e orientale, al quale gli Armeni avevano contribuito in misura notevole, portò anche ad una perdita - anche se solo parziale - della loro identità etnica⁶⁶.

64 B. L. ZEKIYAN, *Gli Armeni a Lvov e nei dintorni: un caso storico di integrazione differenziata*, cit., p. 539. In epoca sovietica la presenza degli Armeni è tornata ad essere significativa ed oggi in Ucraina e Crimea il loro numero è di circa 150.000. Cfr. D. ZENIAN, *From Lvov to Teodosia. An Armenian Renaissance*, in "AGBU News Magazine", 1997, n. 2, p. 11.

65 Cfr. A. FERRARI, *Le comunità armene di Leopoli e Kiev. Dinamiche di integrazione e assimilazione*, cit., p. 82.

66 Cfr. J. PÁL, *Armeni in Transilvania/Armenians in Transylvania*, cit., p. 87.

CAPITOLO V

DAWIT BĒK:

UNA STORIA ARMENA DAL CAUCASO A VENEZIA¹

La tradizione storiografica armena

La storiografia è una delle glorie della millenaria cultura armena. Il genere storico esercita anzi una vera supremazia all'interno della letteratura armena, dalle origini sino alle soglie dell'epoca moderna². Una propensione che nasce a ben vedere da una precisa lettura biblica. Tra i principi esegetici della scuola di Antiochia - legata al significato immediato e "storico" della Sacra Scrittura - e quelli della scuola di Alessandria, che ne davano invece una lettura soprattutto allegorica, i traduttori armeni della Bibbia compirono una sintesi che privilegiava, pur senza esasperazioni, il primo orientamento. Per questi traduttori la Bibbia era dunque primariamente un libro storico sulla creazione del mondo e la salvezza dell'uomo e lo storico armeno un cristiano che prosegue la storia sacra ebraica aggiungendo nuove prove e opere della grazia divina. Così in Koriwn - biografo di quel Mesrop Mashtots che ideando l'alfabeto nazionale agli inizi del V secolo contribuì in maniera decisiva al consolidamento del cristianesimo in Armenia ed alla specificità

- 1 Questo articolo costituisce una versione abbreviata dell'introduzione alla mia traduzione del testo della *Storia di Dawit Bek* curato dal Padre Mechitarista Samuel Aramean: *Dawit' Bēk kam "Patmut' iwn Ghap' ants' wots'"*, Venezia - San Lazzaro 1978. Il titolo della traduzione italiana è *Le guerre di Dawit Bek, un eroe armeno del XVIII secolo*, Milano 1997.
- 2 Per uno sguardo d'insieme sulla storiografia armena si vedano soprattutto gli articoli di J. MUYLDERMANS, *L'historiographie arménienne*, in "Le Muséon", 1963, n. 71, pp. 109-144 e J. O. MAHÉ, *Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne*, in "Revue des Etudes Arméniennes", 1992, pp. 121-153. Utile anche la monografia di S. MELIK'-BAKHSHYAN, *Hayots' patmut' yan aghbyuragitut' yun*, Erevan 1979.

culturale di questa nazione - la storia degli armeni dopo il battesimo ha lo stesso valore di quella ebraica poiché "... la grazia dell'Unico onnipotente discende su tutte le nazioni della terra". Aderendo a Cristo gli armeni sono cioè entrati nell'economia della salvezza e proprio la Bibbia poté fornire una forma letteraria attraverso la quale descrivere il loro inserimento nella storia sacra, come nuovo popolo di Dio³.

Questa prospettiva biblica passa da Koriwn a tutta la successiva storiografia armena, nella quale si afferma inoltre la tendenza a creare una linea unitaria dove ogni storico prosegue il precedente. A partire dal V secolo d. C. un'ininterrotta linea storiografica caratterizza la cultura. Una storiografia che risulta più ricca e articolata di altre dell'Oriente Cristiano, come la copta e la georgiana, e che - a differenza di quella ebraica - ha continuato a svilupparsi anche dopo la fine dei regni nazionali e nell'esilio, divenendo gradualmente l'espressione centrale e quasi riassuntiva della cultura armena⁴. Sino a delineare - nella grande e controversa opera di Movsês Khorenatsi - una vera e propria "teologia dell'etnia", vale a dire una visione che afferma il valore autonomo del dato etnico rispetto a quello religioso, pur se inquadrato nell'economia della salvezza⁵. La grandezza delle antichità nazionali, l'evento decisivo della conversione al cristianesimo, le epiche, impari, lotte contro persiani, arabi, turchi e mongoli, la fioritura ed il declino dei regni nazionali nella madrepatria, la creazione di uno stato armeno in Cilicia strettamente collegato ai crociati ed alla cultura europea medievale, ecco i temi centrali della tradizione storiografia armena che fiorì ininterrottamente dal V al XIII secolo.

In seguito, soprattutto dalla seconda metà del XIV secolo alla prima del XVII secolo, quando la stessa esistenza fisica degli Armeni fu pregiudicata dalle devastazioni politiche e socio-economiche, anche la storiografia conobbe una crisi profonda, dalla quale si risollevò soltanto intorno alla metà del XVII secolo. Il miglioramento della situazione nella madrepatria dopo la pace ottomano-persiana del 1639 e lo sviluppo di numerose e ricche colonie in diaspora crearono un nuovo contesto culturale al cui interno apparve una serie di opere storiografiche nei quali l'impianto

3 Cfr. MAHÉ J. P., *Entre Moïse et Mahomet: réflexions sur l'historiographie arménienne*, cit., pp. 123-127.

4 *Ibidem*, pp. 130-131.

5 Cfr. gli articoli di B. L. ZEKIYAN, *L'idéologie nationale de Movsês Xorenats'i et sa conception de l'histoire*, in "Handes Amsorya", 1987, pp. 471-485 e *Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosé di Corene (Movsês Xorenats'i). Elementi per una teologia dell'etnia*, in "Augustinianum", 1988, pp. 381-390.

tradizionale si incontra con suggestioni intellettuali innovative. Nel corso del XVIII secolo, infine, l'assimilazione dei metodi storici moderni ad opera della Congregazione Mechitarista avrebbe dato i primi frutti nel senso di una storiografia scientifica fondata sulla comparazione delle fonti e la critica dei documenti. Monumento primario e fondamentale di questa nuova storiografia armena sarebbe stata l'opera monumentale del P. Mikhayêl Ch'amch'ean, la *Storia degli Armeni (Patmut'iwn Hayots')*, in tre volumi, pubblicata a San Lazzaro tra il 1784 ed il 1786.

Il "ciclo delle guerre" e la Storia di Dawit' Bêk

All'interno della storiografia armena della prima metà del XVIII secolo è possibile individuare una serie di opere, molto differenti tra loro per origine e valore, ma collegate dal fatto di essere incentrate sulle vicende del movimento armeno di liberazione degli anni 20°. Questo momento cruciale della storia armena moderna, in parte collegato alla missione diplomatica condotta in Russia ai primi del XVIII secolo da Israyêl Ōri, vide un'importante attività politica e militare degli armeni che dopo alcuni secoli tornarono in una certa misura ad essere protagonisti attivi della loro storia. In questo "ciclo delle guerre", che include tanto opere di impianto ideologico tradizionale come *La Storia del paese degli Albani (Patmut'iwn hamařôt Aghuanits' erkri)* - scritta da Esayi Hasan Ĵalalean, il kat'oghikos di Gandzasar che partecipò attivamente al movimento di liberazione degli anni 20 - quanto le cronache di Petros di Sarkis Gilanents' e di Abraham Erewants'i, autori entrambi laici e portatori di sensibilità ed esperienze già relativamente moderne, si colloca anche la cronaca nota come *Dawit' Bêk o storia degli uomini di Ghaphan (Dawit Bek kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'")*. Si tratta di un testo che illustra suggestivamente il momento di trapasso vissuto dalla cultura e dalla società armena nei primi decenni del secolo XVIII, quando la recezione di elementi della cultura occidentale moderna - accolti soprattutto dalle comunità diasporiche e diffusi in gran parte per opera della congregazione mechitarista - e la prima fase dell'intervento russo nella Transcaucasia iniziavano a porre in discussione l'inserimento ormai secolare degli Armeni nel contesto del Vicino Oriente musulmano.

- 6 Su questi eventi si vedano soprattutto gli studi di V. P. LYSCOV, *Persidskij pochod Petra I, 1722-1723*, Mosca 1951 e P. T. ARUTJUNJAN, *Osvoboditel'noe dviženie armjanskogo naroda v pervoj četverti XVIII veka*, Mosca 1954. Molto importanti sono i documenti raccolti nei volumi *Armjano-russkie otnošenija v pervoj treti XVIII veka. Sbornik dokumentov*, a cura di A. IOANNISIAN, Erevan, v. I, 1964, v. II, 1967.

Gli eventi descritti in questa cronaca rientrano nel più vasto quadro del movimento di liberazione armeno degli anni 1722-1730, che coinvolse alcuni territori dell'Armenia orientale, in particolare il Karabakh ed il Ghap'an. In queste regioni si era conservato un relativo autogoverno armeno affidato ai discendenti di alcune famiglie della nobiltà nazionale, estinta in quasi tutto il resto della madrepatria. I capi di questi piccoli principati semi-indipendenti - i cosiddetti *melik'* - ebbero un ruolo assai importante nel difendere tenacemente il carattere armeno dei loro territori⁷. Alla piccola nobiltà apparteneva anche Dawit' Bēk⁸, che tra il 1722 e il 1728 guidò l'epica lotta degli armeni del Ghap'an contro le popolazioni nomadi turche locali e gli ottomani, acquisendo una fama leggendaria nella storia armena. Egli riuscì infatti ad organizzare una resistenza armata in condizioni socio-politiche alquanto sfavorevoli, data la presenza di forti co-

- 7 Ai *melik'* ed alla nobiltà armena in Transcaucasia in epoca moderna ho dedicato sinora alcuni articoli: *Nobility and Monarchy in Eighteenth Century Armenia. Introduction to a New Study*, in "Iran & the Caucasus: Research Papers from the Caucasus Centre for the Iranian Studies, Yerevan", 2004, 8.1, pp. 53-63; *Menk' mec Hayastaneac's išxankners ew melik'ners*. *Introduzione allo studio della nobiltà armena in Transcaucasia nel XVIII secolo*, in V. CALZOLARI, A. SIRINIAN, B.L. ZEKIYAN (a cura di), *Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Bologna 2004, pp. 181-205; *La nobiltà armena nell'Impero russo tra integrazione e assimilazione*, in corso di stampa negli Atti del Congresso Internazionale "Integrazione assimilazione, esclusione e reazione etnica", Venezia, 22-26 novembre 2006: Su questo tema sto preparando attualmente una monografia.
- 8 Su questa figura esiste naturalmente una vasta letteratura in armeno, al cui interno segnalo solo alcuni studi: A. KNYAZYAN, *Azatagrakan payk'arë Davit' Beki glkavorut'yamb*, Erevan 1963; A. HOVHANNISYAN, *Davit' Beki glkavorats Ghap'ani apstambut'yunë*, in "Banber Erevani Hamalsarani", 1970, n. 1, pp. 96-111; M. ABRAHAMYAN, *Davit' Beki patmut'yan "Nakhagaghap'ar" bnagir*, in "Banber Hayastani Arkhivneri", 1972, n. 3, pp. 85-115; S. ORBELYAN, *Davit' Bekin tsagumabanutyhan harts'i masin*, in "Banber Hayastani Arkhivneri", 1972, n. 2, pp. 72-85; H. P'AP'AZYAN, *Davit' Bekin paykarë osmanyanyan nerkhuzhman dem ev haraberutyunnerë iranakan hakaosmanyanyan dimadrakan uzheri het*, in "Patma-banasirakan Handes", 1987, n. 1, pp. 89-102; A. AYVAZYAN, *1720 t'.t'. Syunyats' azatagrakan sharzhman patmut'yunits'*, in "Patma-banasirakan Handes", 1990, n. 2, pp. 119-134; IDEM, *Irardardzut'yunnerë Aysrkovkasum 1723 t'vakanin ev arts'akhahay arajin ôgnakan řazmertë Syunik*, in "Patma-banasirakan Handes", 1990, n. 4, pp. 63-80; IDEM, *Davit'-Beki Hayastan galu zhamanakn u hangamank'nerë*, in "Patma-banasirakan Hades", 1990, n. 3, pp. 76-85; IDEM, *Irardardzut'yunnerë Ghap'anum ev Nakhijevani khanut'yanum 1724 t'vakanin*, in "Patma-banasirakan Handes", 1991, n. 2, pp. 102-114; IDEM, *"Ghapants'vots' patmut'yan" zhamanakagrut'yan havastiut'yunë ev karuts'vatsk'*, in "Patma-banasirakan Handes", 1992, n. 1, pp. 85-100.

munità musulmane nella regione e la debolezza - o l'ostilità - di alcuni melik' armeni locali.

È interessante osservare come all'interno della storiografia armena il significato di questi eventi abbia conosciuto interpretazioni differenti. L'autore della cronaca, di cui si parlerà tra breve, ed il Ch'amch'ean, che come abbiamo visto può essere considerato il primo storico armeno moderno, ne hanno sottolineato tanto l'aspetto religioso quanto quello nazionale. E questo nel più pieno rispetto della tradizione armena, che lega indissolubilmente i due momenti all'interno dell'identità armena. Uno storico di formazione pre-rivoluzionaria come Lêô, che scrisse peraltro anche in epoca sovietica, vi ha visto soprattutto un conflitto "di etnie e religioni" maturato in secoli di oppressione⁹. Gli studiosi armeni di formazione comunista hanno invece costantemente sminuito o taciuto l'aspetto religioso di questa insurrezione, sottolineandone piuttosto il carattere sociale, mentre il suo carattere nazionale è stato sì utilizzato, ma all'interno delle tipiche categorie ideologiche sovietiche quali la collaborazione dei diversi popoli della Transcaucasia contro gli sfruttatori esterni (Persiani e Turchi) e l'amicizia con la Russia.

In realtà l'insurrezione del Ghap'an fu un evento storico complesso, ampiamente determinato dalla specificità di tale regione nella società armeno-orientale dell'epoca. Del tutto fuorviante sembra la sottovalutazione dell'elemento religioso, che in ogni società premoderna - e tale deve senz'altro essere considerata quella transcaucasica dell'epoca - costituisce il principale fattore di identità. Non a caso la cronaca sottolinea più volte la severità di Dawit' Bêk nei confronti dei rinnegati così come la sua volontà di eliminare per quanto possibile la presenza musulmana nella regione. Al tempo stesso, tuttavia, non si possono certo negare le spinte di carattere socio-economico, legate soprattutto alla difficile convivenza tra gli Armeni sedentari e i nomadi musulmani, nonché alla forte e arbitraria pressione fiscale. La cronaca è esplicita nel ricordare la distruzione, effettuata ovunque possibile dagli uomini di Dawit' Bêk, delle liste dei debiti.

Nonostante il fallimento finale del suo generoso tentativo, l'insurrezione guidata da Dawit' Bêk nel Ghap'an, come anche quella analoga nel Karabakh, costituisce sicuramente una pagina molto importante della storia armena moderna: da un lato fu un vero e proprio canto del cigno di quel po' dell'antica Armenia "feudale" che aveva potuto conservarsi in una regione periferica come il Ghaphan, dall'altro rappresentò effettivamente - e cos'è ha preferito interpretarlo la successiva storiografia armena - un primo, significativo, passo verso una fase ulteriore e "moderna" delle aspirazioni nazionali armene. Non sorprende allora che Dawit' Bêk sia stato cele-

⁹ Cfr. LEO, ERKERI ZHOGHOVATSU, v. III, Erevan 1966, p. 182.

brato in numerose opere letterarie ed artistiche che mostrano chiaramente come la sua figura sia entrata potentemente nell'immaginario nazionale armeno. Ricordo in modo particolare il romanzo di Raffi, pubblicato nel 1881-82, il film di H. Beknazaryan del 1943 e l'opera di Armen Tigranyan del 1950, tutti intitolati *Dawit' Bek*.

Storia del testo

La fonte principale della sua epopea è costituita da una cronaca la cui stessa storia esemplifica suggestivamente la struttura al tempo stesso unitaria e ramificata della cultura armena agli albori del suo moderno rinnovamento. E' una storia che possiamo ricostruire soprattutto grazie all'attento lavoro d'archivio svolto dal Padre Mechitarista Samuël Aramean¹⁰, grazie alle cui ricerche si è potuti infatti giungere non solo all'attribuzione definitiva della paternità di questa cronaca, ma anche - per mezzo della ricostruzione della genesi del testo - alla chiarificazione di alcuni problemi storiografici precedentemente insolubili.

All'interno della storiografia armena, i primi riferimenti ai fatti del Ghap'an si incontrano nel terzo volume della già citata *Storia degli Armeni (Patmut'iwn Hayots')*, pubblicato da Mikhayêl Ch'amch'ean - nel 1786¹¹. Benché fossero trascorsi più di 50 anni dalla conclusione del movimento di Dawit' Bêk, l'ampia e dettagliata descrizione di persone, luoghi e avvenimenti, come anche il loro carattere vivo e realista, fanno pensare che Ch'amch'ean avesse sotto mano una fonte direttamente collegata a tali fatti¹². E questa fonte non può che essere il manoscritto ritrovato nel 1791 da un altro Mechitarista, Mkrtich' Awgerean, nel corso di un riordino dei manoscritti della biblioteca di San Lazzaro. Tale manoscritto - entrato nel nuovo catalogo con il numero 620, valido ancora oggi, ed il lungo titolo di *Patmut'iwn Khap'ants'wots', ur grin gortsk' Dawit' bêki ew gortsakts'ats'nora Mkhith'ar zôravari ew Têr Awetik'i, ewayln, greal i meraynots', aéal i beranoy noyn Têr Awetin*

10 Cfr. S. ARAMEAN: *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'"*, in "Bazmavêp", 1972 n. 2-3, pp. 232-259; *XVII ew XVIII dareru hay azatagrakan sharzhumë*, in "Bazmavêp", 1975, n. 1-2, pp. 324-347; *Mkhith'arean Vardapetneru namakner, oronts' mej yishatakuats ê Dawit' Bêkin paterazmneru masin*, in "Bazmavêp", 1976, n. 1-2, pp. 86-107; *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'" (Erku khôsk' khmbagrut'ean koghmê ew bnagirner)*, in "Bazmavêp", 1977, nn. 1-2, pp. 298-324 e nn. 3-4, pp. 555-590. Questi studi sono poi confluiti nella sua già citata edizione del testo: *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'"*.

11 Cfr. M. CH'AMCH'EAN, *Patmut'iwn Hayots'*, San Lazzaro - Venezia, 1786, v. III, pp. 784-800.

12 Cfr. S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'"*, cit., pp. 62-63.

ew aylots' (Storia della gente di Khap'an, dove sono descritte le imprese di Dawit' Bêk e dei suoi aiutanti, il comandante Mkhitar e Têr Awetik', scritta dai nostri, tratto dalla bocca dello stesso Têr Awet e di altri¹³)- contiene infatti una cronaca del movimento di liberazione del Ghap'an che è alla base dell'esposizione del Ch'amch'ean. Sappiamo d'altra parte che nella sua *Storia degli Armeni* egli utilizzò tutti i manoscritti storici della biblioteca di S. Lazzaro, tra i quali - evidentemente - anche quello sulla storia di Dawit' Bêk poi catalogato da Awgerean.

Un altro momento importante per la diffusione della storia di Dawit' Bêk è l'edizione curata nel 1871 da Abgar Gulamireants' di un manoscritto che raccontava anch'esso dei fatti di Ghap'an. Gulamireants', un letterato che aveva pubblicato a Mosca nel 1868 una piccola raccolta di poesie armene, trovò questo testo nella biblioteca dei manoscritti di Ējmiatsin e lo pubblicò con un'introduzione ed alcuni allegati, conservando fedelmente il lungo titolo dell'originale, che inizia: *Dawit' Bêg. Āntir patmut'iwn Dawit' Bêgin. Ew paterazmats' Hayots'n Khap'anu, ork' eghen ěnddēm T'urk'ats' i merum zhamanaki, ayn yami Teaŕn 1722, ew Hayots' 1171* (Storia scelta di Dawit' Bêg e delle guerre degli Armeni di Xap'an, che nel nostro tempo mossero contro i Turchi, nell'anno 1722 del Signore, 1171 dell'era armena).

Il confronto - svolto già nel 1938 dal Mechitarista E. P'ech'ikean - tra il manoscritto pubblicato da Gulamireants' ed il manoscritto 620 di S. Lazzaro mostra che si tratta di testi pressoché identici¹⁴. La dipendenza del testo pubblicato da Gulamireants' da quello di San Lazzaro è poi evidente alla luce delle interessanti osservazioni dell'arcivescovo A. Ghldchean, che spiegano come questo manoscritto sia stato ricopiato a Ējmiatsin nel 1847 sulla base di un altro proveniente da Smirne e che a sua volta si basava su quello di S. Lazzaro¹⁵.

Infine, nel 1928, A. Gazêzean, archivista di San Lazzaro, ritrovò un manoscritto che recava sulla copertina il titolo *Patmut'iwn Ghap'ants'wots' i gruats'wots' H. Ghukasu Sebastats'woy* (Storia della gente di Ghap'an, dagli scritti di P. Ghukas Sebastats'i). Questo testo è entrato nel catalogo dei manoscritti di S. Lazzaro con il numero 2685¹⁶. Il suo autore, P. Ghukas - al secolo Gabriël Step'anosean - nacque

¹³ *Ibidem*, p. 63.

¹⁴ Cfr. E. P'ech'IKEAN, "Dawit' Bêk"i patmut'ean aghbiwrnerë ew Mkhitar'areank', in "Bazmavêp", 1938, n. 6-9, p. 180. Le discordanze tra i due testi sono riportate in S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'"*, cit., pp. 197-222.

¹⁵ Cfr. A. GHLDCHEAN, *Niwt'er Dawit' bêki patmut'ean verabereal*, in "Ararat", 1905, n. 4, pp. 382-387.

¹⁶ Cfr. S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'"*, cit., pp. 64-65.

a Sebaste nel 1709, entrò nel 1729 nell'ordine mechtarista e si dedicò agli studi armenistici, soprattutto storici e geografici. Nel 1750 lasciò San Lazzaro, dirigendosi dapprima a Costantinopoli, quindi in Persia, ma la morte lo colse in viaggio¹⁷.

Il ritrovamento di questo manoscritto ha determinato un decisivo passo in avanti per l'attribuzione della cronaca, nonché per la storia della sua genesi. Infatti, se l'insurrezione di Dawit' Bêk era nota, come abbiamo visto, sin dall'epoca di Ch'amch'ean, l'autore della narrazione era sconosciuto ancora a Gulamireants' che nella sua introduzione all'edizione del 1871 scriveva: "Ci dispiace molto di non essere riusciti a trovare il vero autore della narrazione. Qualche persona imprudente ha infatti cancellato il nome ed il cognome dell'autore, lasciando solo la parola *vardapet*..."¹⁸ E ancora nel 1893, parlando della cronaca di Dawit' Bêk nell'introduzione a quel monumentale studio sulla storia e la geografia della regione del Siwnik' che è *Sisakan*, Alishan affermava che l'autore gli era sconosciuto. Nella stessa opera, però, a proposito del soggiorno di uno dei protagonisti dell'epopea di Dawit Bek, Step'an Shahumean, a Venezia nel 1737-38, egli scrive: "In quel tempo Step'an dettò ad uno dei discepoli di Mkhitar, P. Ghukas Step'anean Sebastats'i (morto nel 1751), una *Storia degli uomini di Ghap'an*"¹⁹. Poiché in *Sisakan* Alishan non fa riferimento ai due manoscritti di S. Lazzaro, ma al testo di Gulamireants', Aramean congetture che egli possa aver tratto questa informazione da un'altra opera di Ghukas Sebastats'i: *Hama'ôt patmut'iwn t'agavorats' Hayots', ew ashxarhagrut'iwn Hayastani ew Ashxarhagrakan Ba'aran* (*Breve storia dei re armeni, e geografia dell'Armenia e dizionario geografico*), dove questi dichiara di aver scritto anche una "Storia di Dawit' Bêk"²⁰. Qui, infatti, parlando della regione di Ghap'an, dopo aver brevemente ricordato le guerre di Dawit' Bêk, P. Ghukas scrive: "Vedi tutto questo nella breve storia che abbiamo scritto"²¹.

Sempre in quest'opera si ritrovano i nomi dei generali di Dawit' Bêk, il numero dei loro soldati ed altre informazioni ancora, esattamente nell'ordine in cui compaiono nei manoscritti 620 e 2685 di San Lazzaro, la cui scrittura è inoltre simile a quella delle lettere e delle opere storiche e geografiche di Ghukas Sebastats'i. Perciò non re-

17 Sulla figura di P. Ghukas Sebastats'i si veda S. CHEMCHMEAN, *H. Ghukas Sebastats'i (1709-1752) heghinak Dawit' Bêkin patmut'ean*, in "Bazmavêp", 1972, n. 4, pp. 491-501 e S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'"*, cit., pp. 183-193.

18 A. Gulamireants', *Dawit' Bêg. Entir patmut'iwn Dawit' Begin ew paterazmats' Hayots'n Khap'anu*, cit., p. 8.

19 GH. ALISHAN, *Sisakan*, cit. p. 301.

20 Cfr. S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots'"*, cit., p. 76.

21 *Ibidem*, p. 70.

sta dubbio che nei due suddetti manoscritti di quest'ultimo si debba vedere la "breve storia che abbiamo scritto" cui egli accennava nella sua *Breve storia dei re armeni*.

L'attribuzione a Ghukas Sebastats'i del Dawit' Bêk è confermata anche dallo storico N. Adonts' che proprio leggendo *Sisakan* aveva appreso da Alishan chi potesse essere il *vardapet* dal nome cancellato nel manoscritto ritrovato da Gulamireants': "E' chiaro che si tratta di P. Ghukas Sebastats'i, allievo di Mkhit'ar. E' lui che ha scritto quanto narrato da S. Vrtanisean Shahumean"²².

Accertato che Ghukas Sebastats'i è l'autore del manoscritto 620 (dal quale deriva, come si è detto, anche quello pubblicato da Gulamireants') nonché di quello 2685, il confronto dei due testi conservati a San Lazzaro fornisce delle informazioni quanto mai interessanti. Il primo (n. 620, che, ripetiamo, è quello scoperto nel 1791 da Awgerean), si compone di 32 fogli. Scritto in maniera chiara, con poche correzioni e aggiunte, in un *grabar* curato e espressivo, questo testo fornisce un'esposizione sufficientemente corretta dei fatti storici. All'inizio del manoscritto è posta una carta del Ghap'an che rivela una conoscenza precisa della localizzazione di città, paesi, monti e fiumi e consente di seguire con una certa facilità gli avvenimenti descritti nella cronaca. Il manoscritto contiene, in due pagine finali, una conclusione in cui è criticata la discordia, causa di distruzione e rovina dei popoli, con un evidente riferimento agli ultimi avvenimenti del movimento di liberazione. Seguono tre pagine dove vengono elencati i luogotenenti di Dawit' Bêk, il numero dei loro soldati e i luoghi in cui erano dislocati. Il manoscritto termina con un panegirico a Têr Awetik', un sacerdote che fu tra i principali compagni di Dawit Bek. La grafia di queste ultime tre pagine e mezzo è completamente diversa da quella delle parti iniziali del manoscritto. Si tratta chiaramente di un'aggiunta²³. Il manoscritto scoperto nel 1928 da Gazêzean tra le carte di Ghukas Sebastats'i, contrassegnato con il numero 2685, si compone invece di 19 fogli, i primi 8 dei quali non sono numerati. Nel diciottesimo foglio sono riportati, come nel manoscritto 620, l'elenco dei luogotenenti di Dawit' Bêk, il numero dei loro soldati e le località in cui facevano base.

Il manoscritto è redatto dalla stessa mano del precedente e termina in maniera simile, con un encomio di Têr Awetik'. Pur redatto da un'unica mano, questo testo appare in realtà diviso in due parti assai diverse tra loro. Nella prima (pp. 1-9) lo stile letterario è poco curato, vi sono anacronismi e gli eventi storici non sono ben collegati. Inoltre, in quasi tutte le pagine si trovano aggiunte e correzioni fatte per

22 N. ADONTS, "Dawit' Bêk" *vêpi patmakan himë ew gaghaparakhôsakan arzhêk'*, in AA.VV, *Raffi. Keank', grakanut' iwnë, yishoghut' iwnnerë*, Parigi 1937, p. 124.

23 Cfr. S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut' iwn Ghap'ants'wots'"*, cit., pp. 66-67.

rendere più chiara la narrazione. Nella seconda parte, invece, queste imperfezioni e correzioni sono minime. Confrontando tra loro queste due parti, si vede come ripetano in ampia misura gli stessi eventi²⁴. Da tutto questo si può concludere che si tratta della trascrizione di due diversi racconti concernenti almeno in parte gli stessi avvenimenti. Questo manoscritto - ignoto, come abbiamo visto, a Ch'amch'ean, Awgerean e Alishan perché non si trovava nella biblioteca dei manoscritti di S. Lazzaro - doveva essere solo un quaderno in cui Ghukas Sebastats'i aveva trascritto le vicende dell'insurrezione del Ghap'an e poi, insieme con i suoi informatori, ne aveva fatto una verifica, apportandovi correzioni e aggiunte per chiarirne l'esposizione. Le imperfezioni stilistiche e cronologiche sono quindi motivate dal fatto che questo testo gli serviva solo come materiale di base per la composizione dell'opera storica che è conservata nel manoscritto n. 620, non a caso definita hamapatum, vale a dire "compendio", nell'edizione di Aramean²⁵. Utilizzato questo quaderno per tale scopo, egli lo tenne presso di sé ed alla sua morte, secondo la consuetudine del monastero, venne conservato insieme alle altre sue carte.

Sempre sulla base delle ricerche di Aramean è adesso possibile non solo individuare i narratori delle vicende poi raccolte nella cronaca definitiva, ma anche distinguere i loro contributi.

Il ruolo di Step'an Shahumean è noto da molto tempo. Come abbiamo già visto, nel sottotitolo del manoscritto pubblicato da Gulamireants' si legge: "Le cose che dettò Step'annos Vrdanesean, della casa degli Shahumean... ed altri con lui"²⁶. Il riferimento a questa figura, sulla quale avremo modo di tornare, è quindi chiaro, mentre rimane aperta la questione di chi siano gli altri narratori. In ogni caso, sin dall'edizione di Gulamireants' e dalla traduzione di questo testo nel 1876 da parte di Brosset²⁷ la narrazione è tradizionalmente attribuita a Step'an Shahumean²⁸. Di Têr Awetik' si fa invece menzione nel manoscritto 620, il cui titolo suona: *Storia della gente di Khap'an, dove sono descritte le imprese di Dawit' Bêk e dei suoi*

²⁴ *Ibidem*, p. 69.

²⁵ *Ibidem*, p. 147.

²⁶ Cfr. A. GULAMIREANTS', *Dawit Bêg. Āntir patmut'iwn Dawit' Begin ew paterazmats' Hayots'n Khap'anu*, cit., p. 1.

²⁷ Cfr. F. M. BROSSET, *Collection d'historiens arméniens*, San Pietroburgo 1876, v. II, pp. 221-255.

²⁸ Per esempio, parlando di questo testo nella sua *Letopis' istoričeskich sudeb armjanskogo naroda*, pubblicata nel 1918, Valerij Bjusov scriveva: "Istorija vosstanija David-Beka napisana so slov očevideca, kupca Šaumjana". Cito dall'edizione pubblicata a Erevan nel 1989, p. 153, nota 1. Di questa opera di Brjusov esiste una traduzione italiana da me curata: *Annali del popolo armeno*, Milano 1993.

compagni, il generale Mkhitar e Têr Awet... scritto da noi, tratto dalla bocca dello stesso Ter Awet e di altri. Non vi è quindi dubbio che i principali narratori dell'insurrezione di Dawit' Bêk siano Step'an Shahumean e Têr Awetik', entrambi, come abbiamo visto, attivamente coinvolti negli eventi della cronaca.

Se la ricostruzione delle fonti della cronaca di Ghukas Sebastats'i, con la distinzione delle parti narrate rispettivamente da Shahumean e Têr Awetik' è impossibile all'interno del manoscritto 620, dove le due comunicazioni sono fuse in un solo corpo, il manoscritto 2685 consente invece quest'operazione. Nella descrizione di quest'ultimo manoscritto abbiamo infatti visto che è composto da 19 fogli e diviso in due parti; le pagine della prima parte non sono numerate (1a-8b), quella della seconda sì (9a- 17a). Abbiamo anche visto che queste due parti differiscono sensibilmente l'una dall'altra. Nella prima parte, infatti, ci sono molte aggiunte e correzioni, i fatti sono alquanto scollegati ecc. Nella seconda parte, invece, tali imperfezioni sono assenti.

Confrontando queste due parti, notiamo che molti fatti storici sono ripetuti. Non è difficile rendersi conto che si tratta della giustapposizione di due distinte narrazioni, provenienti da personalità di differente cultura. Del tutto convincenti appaiono le osservazioni di Aramean per attribuire la prima parte del manoscritto 2685 a Step'an Shahumean, la seconda a Têr Awetik'. Ad esempio, nella prima parte del manoscritto la partecipazione di Step'an Shahumean alla battaglia di Meghri è narrata in prima persona, nella seconda in terza persona. Inoltre, nella seconda parte la menzione di Shahumean è sempre preceduta da *paron* ("signore") o da qualche altro titolo onorifico, cosa che non avviene nella prima parte. Importante è anche il fatto che nella prima parte manchino tanto il nome di Têr Awetik' quanto la menzione delle sue imprese, mentre nella seconda parte ricorrono quasi in ogni pagina. Inoltre, il nome di Dawit' Bek è scritto quasi sempre Dawut' o Tawut' nella prima parte, Dawit' nella seconda. Quest'ultimo particolare e le altre imperfezioni stilistiche presenti nella prima parte del manoscritto 2685 confermano la validità della sua attribuzione a Step'an Shahumean che, in quanto laico, aveva rispetto a Têr Awetik' delle lacune culturali che si riflettono anche nel resoconto trascritto da Ghukas Sebastats'i²⁹.

Il racconto dei due testimoni è parallelo, anche se non perfettamente coincidente, sino agli avvenimenti dell'estate 1724, quando la narrazione di Step'an Shahumean si interrompe³⁰. Gli avvenimenti successivi ci sono noti attraverso la

²⁹ Cfr. S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut' iwn Ghap'ants' wots'"*, cit., pp. 81-84.

³⁰ Cfr. A. AYVAZIAN, *1720 t'.t'. Syunyats' azatagrakan sharzhman patmut'yunits'*, in "Patmanasirakan Handes", 1990, n. 2, p. 132.

narrazione di Têr Awetik', che quindi deve essere considerato la fonte principale della cronaca, soprattutto per le vicende concernenti l'arrivo degli Ottomani nel Ghap'an e le ultime fasi della resistenza armena. Il racconto di Step'an Shahumean resta invece fondamentale, anche se discusso in molti punti, per la ricostruzione della fase iniziale del movimento di liberazione.

Il lavoro testuale svolto da Aramean ha inoltre consentito di superare in larga misura i dubbi sull'attendibilità storica della cronaca. Le questioni riguardanti la lotta di liberazione del Ghap'an tra il 1722 ed il 1730 sono in effetti molto controverse nella storiografia armena. Al centro della disputa sono, oltre alle circostanze iniziali dell'insurrezione, soprattutto le date della morte di Dawit' Bêk e del suo luogotenente Mkhit'ar, e di conseguenza la stessa estensione temporale della rivolta. Alcuni studiosi hanno contestato la fondatezza delle informazioni cronologiche della cronaca, affermando ad esempio che Dawit' Bêk non morì nel 1728, ma nel 1725 o 1726, e il suo principale luogotenente, Mkhit'ar *sparapet*, non nel 1730 ma nel 1727, e così via. Peraltro, sino all'edizione veneziana di Aramean, l'attendibilità della cronaca era posta in dubbio soprattutto sulla base del presupposto erroneo che questa fosse stata dettata interamente da Shahumean, il quale nel 1725 o 1726 cadde prigioniero e dopo qualche tempo lasciò l'Armenia per Venezia, trovandosi quindi nell'impossibilità di narrare correttamente e di prima mano gli avvenimenti successivi. Gli studi di Aramean contribuiscono tuttavia a rafforzare sensibilmente la credibilità della cronaca poiché dimostrano che gli eventi dal 1725 al 1730 sono narrati sulla base del racconto di Têr Awetik', che ad essi partecipò quasi sino alla fine.

Venezia, i Mechitaristi e la Storia di Dawit' Bêk

Il significato del *Dawit' Bêk* trascende tuttavia la sua pur notevole rilevanza storiografica. Si tratta in effetti di un testo-chiave dell'articolazione della società e della cultura armena in un momento cruciale della loro evoluzione. Notevole, in particolare, come testimonianza del rapporto diretto e fecondo esistente tra una delle regioni più marginali dell'Armenia storica ed il centro monastico di San Lazzaro, promotore del moderno rinnovamento culturale armeno, situato in una Venezia che ancora conservava i suoi antichi legami commerciali e culturali con l'Oriente. Il testo del Dawit' Bêk è nato proprio dall'intersezione, suggestiva ma non certo casuale, di tutte queste realtà.

Il fatto che al termine dell'insurrezione di Dawit' Bêk i suoi compagni Step'an Shahumean e Têr Awetik' si siano recati a Venezia entrando in contatto con i Me-

chitaristi - in particolare con Ghukas Sebastats'i, al quale raccontarono gli eventi di cui erano stati testimoni - appare del tutto naturale alla luce dell'importanza storica della colonia armena della città lagunare e del ruolo crescente che la comunità monastica fondata dall'abate Mkhit'ar ed insediatasi a Venezia nel 1717 stava assumendo per tutto il popolo armeno³¹.

I rapporti di Venezia con gli armeni risalgono agli albori della città lagunare e conobbero un momento di particolare intensità nei secoli XII-XIV, quando il regno armeno di Cilicia assunse un ruolo notevole come intermediario del commercio con l'Asia centrale ed il Golfo persico ed il suo porto di Laiazzo divenne un punto di appoggio fondamentale per le navi veneziane dirette nel Vicino Oriente³². La caduta del regno di Cilicia nel 1375 non interruppe i rapporti tra Venezia e gli armeni che assunsero anzi importanti connotati culturali oltreché economici. Proprio a Venezia vide infatti la luce, nel 1512, il primo libro armeno a stampa, il cui editore fu il misterioso Yakob Meghapart³³. Un fatto che testimonia da solo la vitalità della comunità armena di Venezia, il cui contributo assunse sempre maggiori proporzioni man mano che la Serenissima declinava. In particolare, gli armeni ebbero un ruolo importante come mediatori privilegiati tra Venezia e la Persia, unite dal

31 Sul rapporto tra Venezia (e Veneto) e gli armeni si vedano soprattutto gli studi di B. L. ZEKIYAN: *Le colonie armene del medioevo in Italia e le relazioni culturali italo-armene*, in AA.VV., *Atti del primo Simposio Internazionale di Arte Armena*, Venezia-San Lazzaro 1978, soprattutto pp. 886-890; *Gli Armeni a Venezia e nel Veneto e San Lazzaro degli Armeni*, in AA.VV., *Gli Armeni in Italia*, Roma 1990, pp. 40-49; *Tra il Padus e l'Araxes. Venezia e gli Armeni*, in AA.VV., *La via della seta e Venezia*, Roma 1990, pp. 93-106. Di carattere divulgativo, ma interessante per la grande quantità di notizie che contiene, anche il volume di A. HERMET e P. COGNI RATTO DI DESIO, *La Venezia degli armeni. Sedici secoli tra storia e leggenda*, seconda edizione, Milano 1996. Su Mkhit'ar e sul ruolo dei mekhitaristi si veda K. B. BARDAKJIAN, *The Mekhitarist Contribution to Armenian Culture and Scholarship*, Cambridge (Mass.), 1976; S. CHEMCHMEAN, *Mkhit'ar abbahor hratats'akan arak'elut'iwnë*, Venezia - San Lazzaro 1980; B. L. ZEKIYAN, *Mekhitar di Sebaste rinnovatore e pioniere*, San Lazzaro-Venezia, 1977 e IDEM, *Il monachesimo mekhitarista a San Lazzaro e la rinascita armena a Venezia*, in AA.VV., *La Chiesa di Venezia nel Settecento*, Venezia 1993, pp. 221-248; B. L. ZEKIYAN, A. FERRARI (a cura di), *Gli Armeni a Venezia. Dagli Sceriman a Mechitar: il momento culminante di una consuetudine millenaria*, Venezia 2004.

32 Non a caso i Polo vi fecero tappa prima di addentrarsi nel continente asiatico. Cfr. MARCO POLO, *Il Milione*, Torino 1954, p. 16.

33 Cfr. B. SIVAZLIYAN, *Venezia per l'Oriente: la nascita del libro armeno*, in *Armeni, Ebrei, Greci, Stampatori a Venezia*, a c. di S. ABBIATI, San Lazzaro - Venezia 1989, pp. 23-29, IDEM, *La nascita dei primi libri armeni a stampa nel cuore della Serenissima*, in AA.VV., *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 94-99.

comune nemico ottomano, sia nell'ambito diplomatico³⁴ che in quello economico. Questo avvenne soprattutto per merito dei mercanti della Vecchia e Nuova Giulfà, che nei secoli XVI-XVII ebbero - come si è visto - un ruolo importante nel commercio tra Oriente e Occidente, mantenendo in Venezia uno dei loro principali punti di riferimento. Il caso emblematico della famiglia Sahrimanean che da Nuova Giulfà si stabilì a Venezia e fondò una delle principali imprese commerciali d'Europa è ben noto³⁵.

Quale peso avessero questi mercanti armeni nell'economia della declinante Serenissima è rivelato da numerosi documenti ufficiali. Nel 1640 il Senato stabiliva di fare "... ogni agevolezza a questa Nazione benemerita, e che traffica rilevanti somme di denaro". E una relazione dei Cinque Savi osservava come "nella congiuntura de' tempi presenti il negotio di questa città è molto ristretto, (e) questa Nazione lo sostiene in gran parte...". Diversi documenti ufficiali parlano degli Armeni come "benemerita e prediletta Nazione" di Venezia³⁶.

I legami degli armeni con Venezia erano così intensi che persino una regione remota come il Ghap'an aveva con essa numerosi rapporti commerciali. In una lettera ufficiale scritta nel 1718 in italiano, oltre ad altri famosi nomi di mercanti come i Shahrimanean, i Selbosean, i Mirmanean, sono menzionate anche 20 famiglie provenienti dal Ghap'an che da molto tempo vivevano a Venezia³⁷. Non sorprende quindi che al termine della rivolta di Dawit' Bêk, i membri di alcune famiglie benestanti che avevano parenti a Venezia vi si siano trasferiti invece di restare in patria a subire le vessazioni degli ottomani. Tra questi anche Step'an Shahumean, sui parenti veneziani del quale Alishan fornisce preziose informazioni grazie alle sue ricerche negli archivi statali e della chiesa di Santa Croce degli Armeni a Venezia: "Dalla metà del XVII secolo a metà del XVIII prosperò a Venezia l'impresa commerciale degli Shahumean, alla cui testa furono uno dopo l'altro Oskan, Pôghos, Step'annos, Rok'os..."³⁸.

34 B. L. ZEKIYAN, *Xoğa Safar ambasciatore di Shah 'Abbas a Venezia*, in "Oriente Moderno", LVIII, 1978, nn. 7-8, pp. 357-367.

35 Cfr. C. GUGEROTTI, *Una famiglia emblematica: gli Sceriman tra Isfahan e Venezia*, in AA.VV., *Gli Armeni in Italia*, cit., pp. 108-109, C. BONARDI, *Gli Sceriman di Venezia da mercanti a possidenti*, in *Ad Limina Italiae. In viaggio per l'Italia con mercanti e monaci armeni*, a cura di B. L. ZEKIYAN, cit., pp. 229-250 e SH. KHACHIKYAN, *La casa commerciale degli Shahrimanian ed i suoi legami con l'Italia*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 304-305.

36 Cfr. GH. ALISHAN, *Sisakan*, cit., pp. 447-448.

37 Cfr. S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots"*, cit., p. 86.

38 GH. ALISHAN, *Sisakan*, cit., p. 301.

Non è noto dove Step'an Shahumean abbia trascorso gli anni che vanno dalla fine della sua partecipazione alla rivolta di Dawit' Bêk all'arrivo a Venezia che, invece, grazie ad una fortunata coincidenza, è possibile collocare nell'ottobre del 1733. Nel suo viaggio da Livorno verso Venezia egli ebbe infatti come compagno un discepolo dell'abate Mkhitar, P. Yovhannes T'ovmachean (allora solo un ragazzo, di nome Yarut'iwn) che nel suo diario ha conservato la memoria di questo incontro: "In quel tempo era giunto dall'Oriente paron Step'an Shahumean, della casa di *paron Zak'ar* (Shahumean) e voleva andare a Venezia, e Yarut'iwn viaggiò con lui per sette giorni e giunsero in pace a Venezia il 16 ottobre 1733. E poiché questo Step'an era una buona persona e amava molto Yarut'iwn, lo prese con sé nella casa dei suoi, a Santa Maria Formosa, presso *paron Nahapet Shahumeants'...*"³⁹. Giunto a Venezia, Step'an Shahumean si dedicò naturalmente alla mercatura nell'impresa di famiglia, ma entrò anche in contatto con Mkhitar, con il quale i suoi avevano già rapporti amichevoli, come confermano diverse testimonianze⁴⁰. Appare quindi del tutto naturale che Step'an Shahumean raccontasse ad un discepolo di Mkhitar quanto sapeva degli avvenimenti del Ghap'an, nei quali aveva tra l'altro avuto un ruolo non marginale. Già in precedenza questi avvenimenti erano state descritti in varie lettere giunte dall'Oriente a San Lazzaro⁴¹ ed è del tutto comprensibile che avendo a disposizione uno degli attori di quelle vicende i Padri mechtaristi abbiano voluto trascriverle per consegnarle alla storia. La composizione della cronaca riguardante le vicende di Dawit' Bêk da parte di Ghukas Sebastats'i, perlomeno per quel che riguarda la narrazione di Step'an Shahumean, è quindi posteriore al 1733. Alishan, come abbiamo visto, la fissa tra il 1737 ed il 1738.

Se la presenza di Step'an Shahumean a Venezia e il suo ruolo nella stesura della cronaca dedicata alle gesta di Dawit' Bêk sono attestati con sicurezza, più arduo appare invece ricostruire come e perché Têr Awetik', il secondo narratore di queste vicende, sia entrato in contatto con i mechtaristi ed abbia comunicato loro le sue informazioni. Il problema è reso più complesso e interessante dal fatto che i suoi spostamenti dopo la caduta della fortezza di Halidzor sono descritti in maniera assai differente nei manoscritti veneziani rispetto al testo di Gulamireants'. Nei due manoscritti di Ghukas Sebastats'i si dice infatti che Awetik' passò da Halidzor a Gaghatia, quindi a Roma a chiedere perdono al papa dei suoi pec-

³⁹ S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots"*, cit., p. 87.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 88.

⁴¹ Queste lettere e vari resoconti giunti a San Lazzaro sulle vicende di Dawit' Bêk sono raccolte in S. ARAMEAN, *Dawit' Bêk kam "Patmut'iwn Ghap'ants'wots"*, cit., pp. 93-116.

cati. Nel manoscritto 2685 si legge anche che egli “andò a Venezia”, ma questa annotazione appare cancellata e Aramean non l’ha inclusa nella sua edizione. È verosimile comunque che prima di recarsi a Roma, oppure dopo, Têr Awetik’ sia effettivamente passato per Venezia dove con ogni probabilità aveva amici e conoscenti tra le surricordate famiglie mercantili del Ghap’an. Si può quindi ritenere che abbia fatto conoscenza con i Mechitaristi e raccontato loro quanto sapeva sulla rivolta di Dawit’ Bêk. Si tratta soltanto di una supposizione, fortemente supportata però dal fatto che, come si è già visto, redigendo il nuovo catalogo dei manoscritti P. Awgerean dice riguardo al manoscritto 620: “Storia della gente di Ghap’an tratta dalla bocca dello stesso Têr Awet e di altri...”⁴².

Non è possibile escludere, sulla base di questa testimonianza di Awgerean e di quella che si trova nel sottotitolo del testo di Gulamireants’ (“Le cose che dettò Step’annos Vrdanisean, della casa degli Shahumean... ed altri con lui”), che per raccontare le gesta di Dawit’ Bêk Ghukas Sebastats’i possa essersi servito - oltreché di Step’an Shahumean e Têr Awetik’ - anche di altri informatori i cui nomi non sono giunti sino a noi. Aramean, ad esempio, suggerisce la possibilità che il “devoto mercante, di nome Yovhannês, del distretto armeno di Haband”, di cui la Cronologia della Congregazione Mechitarista ricorda l’arrivo a Venezia nel 1736, possa essere identificato con lo iwzbashi Yovhannês, ricordato due volte nella cronaca⁴³. Anch’egli avrebbe certo avuto qualcosa da raccontare sugli avvenimenti del Ghap’an.

Conclusione

Il legame creatosi tra alcuni compagni di Dawit’ Bêk ed il monastero di San Lazzaro rispecchia in definitiva il ruolo eccezionale della congregazione mechitarista all’interno della società armena dell’epoca. Cosicché la cronaca dettata da Step’an Shahumean e Têr Awetik’ a Ghukas Sebastats’i sugli avvenimenti della remota regione del Ghap’an costituisce davvero un punto d’incontro tra due diversissime eppure parallele manifestazioni della rinascita nazionale armena del XVIII secolo; espressioni l’una del rinnovamento culturale suscitato nelle comunità della diaspora dall’opera di Mkhith’ar, l’altra delle residue energie della madrepatria, in particolare di quelle regioni periferiche che avevano potuto in parte conservare le strutture sociali tradizionali e riuscirono a promuovere una notevole, anche se sfor-

⁴² *Ibidem*, p. 90.

⁴³ *Ibidem*, pp. 85-86.

tunata, impresa di mobilitazione contro i due grandi imperi musulmani di Persia e Turchia ai quali gli armeni erano da secoli soggetti.

Aldilà del suo valore storiografico, l'incontro di queste due realtà fa quindi della Storia di Dawit' Bêk un monumento suggestivo della cultura armena e dei mille fili che da questa si diramano, toccando lidi lontani, intersecandosi con altri destini, in particolare quelli di una Venezia declinante ma sempre ricettiva, aperta agli apporti più diversi, fedele alla sua secolare vocazione di punto d'arrivo, d'incontro, di partenza.

CAPITOLO VI
GUERRA E PACE
NELLA CULTURA ARMENA MODERNA¹

Eroismo e martirio nell'Armenia antica

Il tema della guerra e della pace nella cultura armena è già stato trattato per il periodo antico da B. L. Zekiyán, secondo il quale "...Christian Armenia did not nourish ambitions for conquest or for any kind of war aiming to subjugate others. But it did not hesitate at all to take arms when its religious and cultural identity was in peril, or was thought to be so... This basic ideology will accompany Armenians for centuries, guaranteeing their survival even through the most unfavourable historic moments. It will be unfortunately undergo some change, when young intellectuals, destitute of any political experience will be ravished by the West and its bogus, almost hypocrite promises"². Quel che qui mi interessa è proprio delineare la formazione all'interno della cultura armena moderna di tale mutamento intellettuale.

Nel corso della loro lunga storia, gli Armeni hanno costituito per molti secoli una entità politica vasta ed importante sulla scena politica del Vicino Oriente, almeno dal III secolo a. C. all'XI secolo d. C.. In seguito, dapprima la spinta bizantina, quindi le successive, devastanti, invasioni di Selgiuchidi, Mongoli, Turcomanni ed

- 1 Pubblicato in *La Guerra e il Sacro: Materiali delle IV Letture scientifiche internazionali "Pace e Guerra: contesti sociali dell'aggressione culturale/Vojna i sakral'nost'". Materialy četvertych meždunarodnyh naučnyh čtenij "Mir i Vojna:social'nye konteksty kul'turnoj agressii"*, a cura di I. O. ERMAČENKO, S. M. CAPILUPI, San Pietroburgo, IVI RAN, 2010, pp. 298-317.
- 2 B. L. ZEKIYAN, *Peace and War in Armenian Thought. A Christianity of Frontier Facing Christian and Non Christian Powes*, paper presented to the Venice International Conference "War and Religion", August 28-29, 2000, unpublished, p. 10. p.m.

Ottomani privarono gli Armeni sino al XX secolo di ogni forma di indipendenza politica con l'eccezione del regno armeno di Cilicia, caduto nel 1375.

La conversione al cristianesimo, avvenuta agli inizi del IV secolo, ha costituito uno spartiacque fondamentale all'interno della storia del popolo armeno, segnandone profondamente il destino, sia nella sfera culturale che in quella politica. Da allora l'identificazione tra gli Armeni e il cristianesimo è stata completa, irreversibile e pagata ad un prezzo molto elevato. Il momento cruciale e fondante di questa identificazione è stato l'eroica resistenza ai tentativi persiani di convertire al mazdeismo gli Armeni a metà del V secolo. Ecco le parole attribuite al comandante armeno, Vardan Mamikonean, alla vigilia della decisiva battaglia di Avarayr, nel 451: "Colui che pensava che tenessimo la nostra fede cristiana a mo' di vestito, ora sa che non può mutarla, come il colore della pelle... Giacché le sue fondamenta sono collocate saldamente sulla roccia inamovibile, non sulla terra, ma su in cielo, dove non cade pioggia, non soffiano venti, non montano inondazioni"³. Attraverso questo "battesimo di sangue" il legame tra identità armena e fede cristiana venne stabilito una volta per tutte: Come ha scritto ancora B. L. Zekiyan, "...il modello di Avarayr, nella sua dinamica di un tale connubio tra religione e sentire nazionale, tra Chiesa e patria identità, suggellato dal martirio, inciderà sull'intera storia armena, la quale sarà costantemente coronata di forme di martirio collettivo"⁴. Un altro studioso, Claudio Gugerotti, oggi nunzio apostolico nel Caucaso, parla invece di una vera e propria "ideologia martiriale", vale a dire di "... una sorta di paradigma, al quale, anche inconsciamente, ritorna l'autocomprensione degli Armeni in ogni circostanza analoga"⁵. E di tali circostanze ve ne sono state molte. Non vi è dubbio, infatti, che l'essersi mantenuti così incrollabilmente fedele al cristianesimo in un contesto che diveniva sempre più ostile ha costituito la causa principale delle infinite sofferenze storiche patite dal popolo armeno, sino al genocidio del 1915.

Tuttavia, nell'ambito di questo studio è da sottolineare come nell'antichità gli Armeni godessero di una fama di grande bellicosità: "... sorta di lanzichenecci o di highlanders del Vicino Oriente". Così li definisce lo studioso del cristianesimo

3 ELIŠE, *Storia di Vardan e dei martiri armeni*, introduzione, traduzione e note a cura di R. Pane, Roma 2005, p. 117.

4 B. L. ZEKIYAN, *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di frontiera: martyria ed aperture all'oikumene*, in "Orientalia Christiana Analecta", v. 61, n. II, 1995, p. 340.

5 C. GUGEROTTI, *Vardan Mamikonian e ideologia martiriale*, in C. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, Roma 1999, p. 90.

antico Peter Brown, che continua: "... gli Armeni si distinguevano negli eserciti di entrambi gli imperi [bizantino e persiano]. Provenivano da una cultura che mirava a formare eroi..."⁶. Questa fama era peraltro riferibile essenzialmente alla nobiltà armena, che costituiva la struttura portante della società armena ed aveva sviluppato una mentalità al cui interno i valori militari avevano un'importanza fondamentale⁷. Anche dopo la cristianizzazione l'Armenia continuò per secoli ad essere completamente dominata dalla nobiltà, alla quale apparteneva anche la maggior parte dell'alto clero⁸. Secondo Toumanoff, che della nobiltà armena e caucasica è stato il maggiore e più appassionato studioso, dopo la conversione al cristianesimo "... warrior virtues flowered forth into one what is one of the loveliest and most spiritual blossoms among all the lay achievement of man – chivalry"⁹. Oltre a questo spirito cavalleresco, la nobiltà armena cristiana sarebbe stata anche animata da un profondo senso religioso: "Above all, alongside much impiety, superstition, apostasy, immorality, and cruelty, there was a genuine acceptance of Christianity and a readiness to die for it when faced with Mazdaist and Islam persecution. Few peerages in Christendom can boast as many martyrs"¹⁰.

Mercanti, contadini, chierici

Le rovinose invasioni dei secoli XI-XV eliminarono quasi totalmente la nobiltà, se non in alcune regioni periferiche, in particolare nelle zone nord-orientali

- 6 P. BROWN, *La formazione dell'Europa cristiana. Universalismo e diversità*, tr. it. Roma-Bari 1995, p. 205.
- 7 Per una sorta di antologia di queste narrazioni si veda E. KHERUMIAN, *Esquisse d'une féodalité oubliée*, cit., pp. 35-40; interessante anche l'articolo di G. DÉDÉYAN, *Le cavalier arménien*, in J.-P. MAHÉ, R. W. THOMPSON (eds.), *From Byzantium to Iran. Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, Atlanta (Ge.), pp. 197-228 e N. ADONTS, *Political Currents in Old Armenia*, in "Massis. An Organ of Armenian Interests", v. II, n. 1, 1929, pp. 3-9, 29-33. Per l'odierna rivalutazione dell'aspetto eroico e militare della storia armena si veda R. O. KRIKORIAN, *From swords to plowshares ... back to swords: The reconstruction of Armenian martial Identity*, in "The Annual of the Society for the Study of Caucasia", v. 6-7, 1994-1996, pp. 23-27 e A. AYVAZYAN, *Hay zinvorakanut'yan pasti vark'akanonê. 4-5-rd darer*, Erevan 2000.
- 8 C. TOUMANOFF, *Studies in Christian Caucasian History*, cit., p. 138.
- 9 *Ibidem*, p. 140.
- 10 *Ibidem*, p. 141. Peraltro, come osserva lo stesso studioso, non erano estranei a tale mondo anche comportamenti di estrema violenza e crudeltà. *Ibidem*, p. 140, n. 249.

del paese¹¹. Se una parte consistente della popolazione emigrò e creò colonie che divennero progressivamente un elemento centrale del commercio internazionale, la grande maggioranza degli Armeni rimase nella madrepatria ormai inserita nel mondo musulmano, trovandosi in una condizione di forte discriminazione politica e sociale, priva del diritto di portare armi ed esposta senza possibilità di reazione alle violenze di Turchi, Persiani e Curdi. Come è stato osservato, “These centuries of oppression led to widespread expressions of feeling of inferiority among many Armenians”¹². Tutto questo determinò non solo una progressiva riduzione delle capacità combattive della popolazione armena, ma anche la diffusione di una nuova immagine dell’armeno, ben diversa da quella bellicosa dell’antichità ed influenzata invece dal stereotipo del contadino imbecille o del mercante avido e vile¹³.

Per molto tempo, in effetti, gli Armeni furono pressoché privi di una propria attività politica e militare. In tale situazione, la Chiesa apostolica armena costituì non solo il principale fattore identitario, ma anche la più importante struttura culturale e politica di questo popolo. Nel contesto politico e culturale musulmano la Chiesa svolse nei confronti delle autorità musulmane, in particolare di quelle ottomane e persiane, un fondamentale ruolo di mediazione. In entrambi gli imperi musulmani – all’interno dei quali viveva la grande maggioranza della popolazione armena – la Chiesa godeva di indiscusso prestigio, nonché di privilegi giuridici e fiscali. Questa situazione relativamente favorevole avrebbe secondo alcuni studiosi determinato il suo interessato lealismo politico nei confronti di Persiani e Ottomani¹⁴. Per lungo tempo, inoltre, il ceto colto armeno fu costituito quasi esclusivamente da ecclesiastici, che portarono sino al XVIII secolo un orientamento strettamente legato ai principi cristiani di mitezza e sottomissione alle autorità, anche se musulmane.

Nonostante le aspre critiche che questo atteggiamento ha ricevuto da parte degli intellettuali moderni, appare difficile negare che tale prudenza politica fosse

11 Al riguardo rimando al mio articolo “*Menk’ mec Hayastaneac’s iṣṣankners ew melik’ ners*”. *Introduzione allo studio della nobiltà armena in Transcaucasia nel XVIII secolo*, in V. CALZOLARI, A. SIRINIAN, B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Dall’Italia e dall’Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica – Università di Bologna, Bologna 2004, pp. 181-205.

12 R. G. KRİKORIAN, *From swords to plowshares...back to swords: the Reconstruction of Armenian Martial Identity*, cit., p. 29.

13 Al riguardo si veda il volume di R. G. HOVANNISIAN (ed.), *The Armenian Image in History and Literature*, Malibu (Ca.) 1981.

14 Cfr. G. J. LIBARIDIAN, *The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolution (1639-1885)*, UCLA 1987 (tesi di dottorato, inedita), pp. 21-22, 28.

necessaria a salvaguardare l'esistenza stessa del popolo armeno, sostanzialmente inerme di fronte ai suoi dominatori musulmani e del quale la Chiesa si sentiva ed era realmente responsabile. Occorre tuttavia tener presente che dal punto di vista politico la Chiesa armena non fu affatto inattiva in questo periodo: dal 1548 e sino al 1680 essa compì in effetti una serie di tentativi – tutti egualmente infruttuosi – volti a interessare le potenze cristiane europee alle disgrazie del suo popolo, chiedendo un aiuto che non giunse mai¹⁵. Questi tentativi avvennero nell'ambito di un particolare messianismo armeno, diffusosi contemporaneamente al venir meno dei regni nazionali; sin dal Medioevo, infatti, nella cultura armena si era diffusa un'aspettativa messianica verso i “Franchi”, vale a dire le popolazioni cristiane occidentali dalle quali si attendeva la liberazione dalla dominazione musulmana¹⁶. Senza successo alcuno, peraltro, poiché in epoca moderna la politica estera delle “potenze cristiane” derivava interamente dalla ragion di stato, mentre lo stesso Papato subordinava ogni aiuto alla sottomissione a Roma della Chiesa armena¹⁷.

La Chiesa armena e il movimento di liberazione nazionale

Questi tentativi - ed anche quelli a partire dagli inizi del XVIII secolo avrebbero visto gli Armeni abbandonare la prospettiva europea e rivolgere le loro richieste di

15 Cfr. R. H. KÉVORKIAN, *La Chiesa armena, il Vaticano ed il movimento armeno di emancipazione nei secoli XVI-XVII*, in CL. MUTAFIAN (a cura di), *Roma - Armenia*, cit., pp. 312-315.

16 Nello studio di questa tradizione messianica conserva un posto di grande rilievo la ricerca di A. HOVHANNISYAN, *Drvagner hay azatagrakan mtk'i patmut'yan*, I-II, Erevan 1958. Della tradizione profetica armena si è occupato anche uno studioso italiano, Giuseppe Frasson al quale si deve l'edizione critica con traduzione latina di un testo fondamentale di questa corrente: *Pseudo Epiphanius Sermo de Antichristo (Armeniaca de fine temporum)*, Venezia - San Lazzaro 1976. Dello stesso Frasson si vedano gli articoli *Il regno d'Armenia e la tradizione sibillina*, in *Transcaucasica II*, Venezia 1980, pp. 108-115 e *Mistica imperiale ed escatologica medievale con particolare riguardo al regno d'Armenia*, in “Bazmavep”, CLIII, 1995, pp. 375-401; CLV, 1997, pp. 190-206. Segnalo inoltre il mio articolo *La salvezza viene da Occidente. Il messianismo apocalittico nella cultura armena*, in “Studi sull'Oriente Cristiano”, 6/1, 2002, pp. 59-76 (ripubblicato in A. FERRARI, *L'Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, Milano 20082, pp. 47-64) e quello di Z. POGOSSIAN, *Armenians and the IV Crusade based on Two Contemporary Sources*, in *Quarta Crociata: Venezia-Bisanzio-Impero Latino*, a cura di G. ORTALLI, G. RAVEGNANI e P. SCHREINER, Venezia 2006, pp. 583-605.

17 Cfr. A. SISAKIAN, “*Questione Armena*”? *Per puntualizzare la situazione attuale: schizzo di una sintesi storica*, in “Oriente Moderno”, LXI (1981), p. 21.

aiuto verso la Russia¹⁸ - rimasero peraltro in un ambito ideologico tradizionale. Si aspirava cioè alla ricostruzione dell'antico regno armeno attraverso l'aiuto di stati cristiani sulla base dell'affinità religiosa, peraltro incompleta a causa della particolarità confessionale della Chiesa armena. Nel corso del Settecento, tuttavia, iniziò a formarsi all'interno della cultura armena una nuova atmosfera intellettuale generalmente definibile come moderna, ispirata esplicitamente ai modelli culturali europei¹⁹.

Modelli che a causa della dispersione del popolo armeno potevano provenire anche da molto lontano. È il caso delle colonie armene dell'India, dove l'influsso dell'Illuminismo inglese produsse una singolare stagione di riflessione politica, intensamente "eccentrica" rispetto alla collocazione, non solo geografica ma anche culturale, della maggior parte della nazione armena dell'epoca²⁰. Il primo frutto di questo rinnovamento intellettuale prodottosi all'interno delle comunità armene dell'India fu la singolare figura di Yovsēp' Ēmin²¹. Nato nella città persiana di Hamadan nel 1726, ma presto trasferitosi in India a causa dell'attività commerciale del padre, Emin visse alcuni anni in Inghilterra per conoscere più da vicino la civiltà europea moderna, in particolare istruendosi nell'arte militare. In seguito viaggiò a più riprese in Armenia, tentando senza successo di organizzare una sollevazione con-

18 Per questo nuovo orientamento rimando al mio studio *Alla frontiera dell'impero. Gli armeni in Russia (1801-1917)*, Milano 2000, pp. 41-441.

19 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *The Armenian Way to Modernity. Armenian Identity Between Tradition and Innovation, Specificity and Universality*, Venezia 1997.

20 Su questo argomento si veda mio articolo *L'eccentrico illuminismo armeno. Le colonie dell'India nella seconda metà del XVIII secolo*, in "Annali di Ca' Foscari", XXX, 3, 1996 (serie orientale 27), pp. 181-198 (ripubblicato in A. FERRARI, *L'Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, cit., pp. 103-125).

21 Su Ēmin esiste una vasta bibliografia armeno-sovietica, pesantemente segnata peraltro dai condizionamenti ideologici, al cui interno spicca la monografia dedicatagli da A. IOANNISIAN, *Iosef Emin*, Erevan 1945 (1989). Su questa figura si vedano anche gli studi di A. ARAK'ELYAN, *Hay žoṭovrdi mtavor mšakuyt'i zargac'man patmut'yun*, Erevan 1964, v. II, pp. 150-161; H. SIRUNI, *Le rôle des arméniens de l'Inde dans le mouvement d'émancipation du peuple arménien*, in "Acta et Studia Orientalia", 1967, vv. 5-6, pp. 298-302; M. S. YOUNG, *Armenian Liberation Activities During the Second Half of the Eighteenth Century*, in *Recent Studies in Modern Armenian History*, Cambridge (Ma.), 1972, pp. 12-13; M. T'ELUNC', *Hay azgayn-azatagrakan šaržumə XVIII dari erkrord kesin ev iravak'aṭak'n mitk'ə*, Erevan 1995, pp. 9-94; V. GHOUKASSIAN, *Quest for Enlightenment and Liberation. The Case of the Armenian Community of India in the Eighteenth Century*, in R. HOVANNISIAN, D. N. MYERS (eds), *Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases*, Atlanta (Ge.), pp. 243-249.

tro Persiani e Ottomani con l'aiuto di Russia e Georgia. Morì a Calcutta nel 1809²². Le memorie di Ēmin, scritte in inglese e apparse a Londra nel 1792, sono un'opera estremamente interessante. In particolare c'è un episodio che ha fortemente colpito gli studiosi²³. Nel 1759, nel corso del suo primo viaggio in Armenia, il giovane illuminista armeno-anglo-indiano giunse in un villaggio armeno dell'Anatolia. Armato, a cavallo, venne scambiato per un turco e colmato di onori secondo le consuetudini dell'impero ottomano. Ma quando rivelò di essere invece un armeno, corse il pericolo di essere linciato dai suoi connazionali sbalorditi da questa mancanza di rispetto dei ruoli sociali prestabiliti. Egli chiese al capo del villaggio ragione di tanto stupore:

“You, Christians, what is the reason of your objecting, if any of your countryman should take a fancy to be a warrior? And why are you not free? Why have you not a sovereign of your own?”. La risposta del capo-villaggio fu: “Sir, our liberty is in the next world: our king is Jesus Christ”. Allora Ēmin chiese da chi avesse saputo questo ed il capo-villaggio rispose: “The Holy Fathers of the Church, who say, the Armenian nation has been subject to the Mahometans from the creation of the world, and must remain so till the day of resurrection”. Ēmin estrasse allora la Storia degli Armeni di Movsēs Xorenac'i, chiamando un prete perché leggesse la genealogia dei re nazionali, in modo da dimostrare l'infondatezza del carattere perenne della soggezione del suo popolo ai musulmani. Tra l'altro spiegò che i cristiani europei (*the Christians of Frankestan*) non avevano certo interpretato il Vangelo come il clero armeno e non a caso “... they are not great slaves as we are”.

Un altro aspetto significativo dell'opera di Ēmin è la sua insistenza sulle responsabilità ecclesiali verso la completa passività del popolo: “...Armenians had

22 La fonte principale per conoscere l'esistenza avventurosa di Emin è rappresentata dall'autobiografia che egli scrisse in inglese: *The Life and Adventure of Joseph Emin, an Armenian, written in English by Himself*, Londra 1792. Nel 1918, una sua pronipote, A. APCAR, ripubblicò - con diverse ed interessanti integrazioni - quest'opera con il titolo: *Life and Adventure of Joseph Emin 1726-1809 Written by Himself*, Calcutta 1918. Per una interessante valutazione della figura di Emin nel contesto politico e culturale dell'impero britannico si veda M. E. FISHER, *Asians in Britain: negotiations of identity through self-representations*, in K. WILSON (ed.), *A New Imperial History. Culture, Identity, and Modernity in Britain and the Empire, 1660-1840*, Cambridge 2004, pp. 101-111.

23 Cfr. R. G. SUNY, *Looking toward Ararat: Armenia in Modern History*, Bloomington-Indianapolis 1993, pp. 55-56; G. J. LIBARIDIAN, *The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolution (1639-1885)*, UCLA 1987 (tesi di dottorato, inedita), pp. 28-29; B. BRAUDE, *The Nexus of Diaspora, Enlightenment, and Nation: Thoughts on Comparative History*, in R. G. HOVANNISIAN, D. N. MYERS (eds.), *Enlightenment and Diaspora. The Armenian and Jewish Cases*, cit., pp. 24-26.

been robbed of their natural senses by the crafts of the Holy Ecclesiastics”²⁴, i quali “... soften the minds of men into meekness, with a religious intention, preaching the doctrine of the Holy Gospel to them, but knocking martial spirit on the head”²⁵. La necessità di un nuovo atteggiamento nei confronti dei dominatori stranieri e quindi la prospettiva della resistenza armata è dunque già ben presente nella seconda metà del XVIII secolo in Emin.

Una tendenza analoga fu presente anche nel cosiddetto “gruppo di Madras”²⁶, che si costituì nella seconda metà del XVIII secolo in una delle città indiane in cui la comunità armena era meglio strutturata. Il fine dichiarato di questo gruppo era peraltro simile a quello di Emin: liberare l’Armenia dal giogo delle grandi potenze orientali di Turchia e Persia e ricreare uno stato nazionale in stretta collaborazione con georgiani e russi. Il primo dei testi pubblicati dalla tipografia di Madras – un’opera scritta in *grabar* da Movsēs Baframean ed intitolata *Nor tetrak or koc’i yordorak (Nuovo quaderno che si chiama esortazione)*²⁷ – costituisce in effetti non solo il manifesto ideologico del gruppo di Madras, ma anche il primo testo di carattere politico nella storia della cultura armena moderna. Quest’opera è scritta in versi e si indirizza alla gioventù armena, alla quale descrive l’infelice situazione della patria gemente sotto il giogo straniero, invitandola ad essere pronta alla lotta, al coraggio, al duro lavoro, all’educazione, al sacrificio. Lo stesso spirito anima un altro libro di grande importanza tra quelli pubblicati dal gruppo di Madras, noto comunemente come *Orogayc’ p’arac’ (La trappola della gloria)* ed apparso nel 1773. Il curioso titolo dell’opera è dovuto al suo intento di limitare il potere dei malvagi. In particolare l’autore – Šahamir Šahamirean, il leader del gruppo di Madras – si propone di “distruggere il giogo della schiavitù e restaurare la naturale libertà dell’uomo”²⁸. Neppure i re ed principi possono violare la legge naturale²⁹, poiché anche le nazioni, così come gli individui, hanno il diritto di essere libere. Non a caso Šahamirean dedica un’ammirata digressione alla rivoluzione americana: “Un uomo saggio chiamato Washington... ha chiamato alle armi il popolo comune americano e sta cercando

24 Cfr. *Life and Adventure of Joseph Emin 1726-1809 Written by Himself*, cit., p. 495.

25 *Ibidem*, p. 108

26 Sul gruppo di Madras rimando al mio articolo *L’eccentrico illuminismo armeno. Le colonie dell’India nella seconda metà del XVIII secolo*, cit., pp. 112-125.

27 Cfr. V. BARXUDARYAN, *Ėusistani ev Hndkastani haykakan gaġut’nerə XVIII dari verġin k’arordi hay azatagrakan šaržumnerum*, in *idem (a cura di), XVI-XVII dareri hay azatagrakan šaržumnerə ev hay gaġt’avayrerə. Hodvacneri žoġovacu*, Erevan 1989, p. 192.

28 *Orogayt’ p’arac’*, Madras 1773, p. 131.

29 *Ibidem*, p. 59.

la libertà guidando una rivolta. Anche se non è chiaro quale sarà l'esito della sua azione, il desiderio dei cuori del popolo americano è naturale, poiché è nella natura dell'uomo, dacché esiste, il non aver nulla di più caro della libertà³⁰.

La novità radicale e dirompente di questo orientamento fu ben chiara ai vertici della Chiesa armena, il cui *kat'olikos* Simēon Erewanc'i (1763-1780) reagì assai negativamente, definendo "diabolici" i due libri principali stampati dal gruppo di Madras. A suo giudizio, il progetto insurrezionale del gruppo di Madras "...a parte disgrazie e dolori non porterà altro alla nazione" (*..bac' i yamōtoy ew i vnasuc' zoč'inč' ōgut berē azgis*)³¹. Egli chiese pertanto di bruciare i libri in questione ed anche di chiudere la tipografia di Madras, minacciando sanzioni ecclesiastiche se queste raccomandazioni non fossero state seguite³². Simēon Erewanc'i era una figura quanto mai energica e colta, ma anche un uomo concreto, che conosceva bene la difficile situazione del suo popolo, disperso nella diaspora oppure soggetto a sovrani stranieri, per lo più musulmani³³. Dinanzi a questa dura realtà, i progetti costituzionali ed insurrezionali della ricca e remota (geograficamente e culturalmente) comunità di Madras dovevano apparire irresponsabili a chi, come lui, portava la concreta responsabilità, non solo spirituale ma anche politica, del popolo armeno nei confronti di Turchia e Persia. Nel suo atteggiamento ostile non si deve vedere solo – come preteso dagli studiosi armeno-sovietici, ma anche da alcuni occidentali³⁴ – una chiusura conservatrice dinanzi alle innovazioni illuministe proposte dalle comunità dell'India, ma anche una comprensibile prudenza politica di fronte a progetti del tutto slegati dal reale contesto socio-politico e quindi estremamente pericolosi. La debolezza delle forze sociali e militari degli Armeni, l'ancora incerta politica della Russia nella regione ed il timore delle rappresaglie turche e persiane non potevano che rendere assai cauti i vertici della Chiesa armena.

30 *Ibidem*, pp. 138-139.

31 *Diwan hayoc' patmut' ean*, v. XVIII, Tiflis 1908, p. 578.

32 Cfr. A. FERRARI, *L'eccentrico illuminismo armeno. Le colonie dell'India nella seconda metà del XVIII secolo*, cit., p. 119.

33 Su questa figura e sul suo rapporto con gli illuministi armeni dell'India si veda lo studio di S. ASLANIAN, *Dispersion History and the Polycentric Nation: The Role of Simeon Yerevantsi's Girk' or koč'i Partavčar in the 18th Century Nation Revival*, Venice - S. Lazarus 2004, soprattutto pp. 62-79.

34 Per esempio, nel già ricordato studio di M. S. YOUNG, *Armenian Liberation Activities During the Second Half of the Eighteenth Century*, si legge (p. 13) questa valutazione, a mio giudizio poco illuminata: «This willful Catholicos ... was completely out of step with the needs and aspirations of his people and thus prevented anything effective being done for the armenian cause at this most opportune time».

È interessante osservare come le autorità ecclesiastiche armene, che avevano trattato con tanta diffidenza le iniziative politiche di Emin e del gruppo di Madras, ritenendole prive di possibilità di successo e quindi inutilmente pericolose per la sorte del popolo armeno, si mostrassero invece favorevoli alla prospettiva di una liberazione per mezzo di una spedizione russa nella regione transcaucasica³⁵. Evidentemente in un caso e nell'altro il loro atteggiamento era dettato da considerazioni di opportunità politica oltre che di sensibilità personale. Illusorio se fondato su astratti progetti insurrezionali di personalità prive di ogni legittima autorità (come nel caso dei mercanti armeni di Madras), l'ideale della liberazione nazionale diveniva per le autorità ecclesiali armene più che auspicabile nel caso venisse appoggiato concretamente da una grande potenza cristiana quale la Russia.

I rapporti tra la corte di Pietroburgo e la Chiesa armena si consolidarono quando, nel 1772, il *kat'otikos* affidò la diocesi degli armeni russi a Yovsēp' Arłut'ean (1743-1801). Appartenente ad una importante casata principesca armeno-georgiana, intelligente e colto, Arłut'ean non si limitò alle pratiche spirituali e pastorali, ma prese parte attiva ai rapporti politici russo-armeni ed alla lotta di liberazione del suo popolo, redigendo nel 1783 un progetto in 18 punti, che prevedeva la ricostituzione del regno d'Armenia, il cui sovrano, russo o armeno, sarebbe stato scelto dall'imperatrice³⁶. Nel 1796 egli partecipò anche alla effimera spedizione caucasica guidata da Zubov³⁷.

Una posizione simile ebbe il suo successore, dapprima come vescovo degli armeni russi, poi come *kat'otikos*, Nersēs Aštarakec'i. Questi, nel corso della guerra russo-persiana del 1826-27 rivolse agli Armeni uno storico appello in cui, dopo aver ricordato loro le sofferenze patite negli ultimi secoli e la protezione accordata dall'impero russo, li incitava affinché collaborassero con l'esercito zarista "senza risparmiare l'ultima goccia di sangue"³⁸.

La posizione di figure come Arłut'ean e Aštarakec'i, favorevoli alla collaborazione – anche militare – con la Russia, si inserisce però nella tradizione ecclesiastica armena di appoggiarsi ad una potenza cristiana, rimanendo lontana dalle aspirazioni laiche degli illuministi dell'India che pur ricercando l'appoggio esterno di Russia e

35 Cfr. *Armjano-russkie otnosenija v XVIII veke, 1760-1800*, v. IV, a cura di M. G. NERSISJAN, Erevan 1990, docc. 127 e 128. Si tratta rispettivamente di una lettera del *kat'otikos* di Eĵmiasin, Łukas Karnec'i, e di una del *kat'otikos* Yovhannēs di Ganjasar.

36 *Ibidem*, doc. 176.

37 Cfr. A. ŁUKASYAN, *Hovsep' Arłut'yuna' rusanakan zrk'eri 1796 t'. Andrkovkasyan aršavank'i žamanakə*, in "Patma-banasirakan handes", 1987, n. 3, pp. 83-94.

38 *Prisoedinenie Vostočnoj Armenii k Rossii. Sbornik materialov*, a cura di C. P. AGAJAN, v. II, Erevan 1978, doc. 124.

Georgia puntavano essenzialmente alla diffusione nel popolo armeno delle nuove idee politiche di origine europea.

Tali posizioni verranno invece riprese da tutta una serie di intellettuali armeni moderni, che si formarono nel corso dell'ottocento sotto il duplice influsso europeo e russosottraendosi sempre più chiaramente alla prospettiva della Chiesa. In effetti furono soprattutto gli intellettuali armeno-orientali, più politicizzati di quelli armeno-occidentali³⁹, a introdurre nella cultura armena moderna una nuova concezione della pace e della guerra. Ovviamente questo tema era affrontato in primo luogo riguardo alla questione della liberazione dal dominio musulmano, persiano ed ottomano.

Un ruolo di particolare rilievo spettò a Xaç'atur Abovean (1809-1848), considerato il fondatore della letteratura armena moderna, soprattutto grazie al suo romanzo *Le ferite dell'Armenia* (*Verk' Hayastani*) scritto nel 1840, ma pubblicato solo nel 1858. In quest'opera si esalta l'"aquila russa"⁴⁰ e si invita ad "accogliere e benedire l'esercito russo"⁴¹ che viene a porre fine alle sofferenze degli Armeni, per dimostrare infine che "la croce non deve essere sottomessa alla mezzaluna"⁴². Non casuale dunque la solenne descrizione dell'ingresso trionfale a Erewan di Nersēs Aštarakec'i, con la croce ed il Vangelo in mano, accanto al generale russo Paškevič⁴³. Interessante è anche il rapporto complesso di Abovean con la Chiesa armena, più volte criticata nel corso del romanzo per la passività e l'accettazione remissiva del destino armeno di sottomissione e discriminazione⁴⁴. Lo scrittore osserva invece come gli armeni che non hanno dato ascolto ai preti, nelle regioni montuose di Łarabał e Loři, hanno invece mantenuto le antiche virtù militari⁴⁵. Parlando di Ani, capitale del regno bagratide, Abovean ricorda che cadde per colpa di un monaco e osserva che "gli armeni hanno sacrificato ai monaci i loro re, ed è stata la loro disgrazia più grande"⁴⁶. Abovean accusa anche il clero armeno di non collaborare alla rinascita del popolo⁴⁷.

39 A questo riguardo si veda il mio articolo *L'Araxes si fonderà con la Volga. Considerazioni sui rapporti culturali armeno-russi in epoca imperiale*, in A. FERRARI, *L'Ararat e la gru. Studi sulla storia e la cultura degli armeni*, cit., soprattutto pp. 163-168.

40 Cfr. X. ABOVYAN, *Verk' Hayastani*, cit., p. 115.

41 *Ibidem*, p. 119.

42 *Ibidem*, p. 284.

43 *Ibidem*, p. 287.

44 *Ibidem*, pp. 150-153

45 *Ibidem*, p. 164.

46 *Ibidem*, p. 190.

47 *Ibidem*, p. 277.

Questa critica nei confronti del ruolo storico della Chiesa armena fu ripresa da molti scrittori successivi armeni, soprattutto da quelli che vivevano nell'impero russo, che nel complesso erano politicamente più radicali dei colleghi dell'impero ottomano. Tra questi spicca la figura del poeta di Mik'ayēl Nalbandean (1830-1866), che introdusse nella letteratura armena moderna un patriottismo fortemente populista e antireligioso. Cito alcuni versi, caratteristici dello stile e dell'orientamento ideologico di Nalbandean, della poesia "Mankut'ean orer" ("Giorni d'infanzia"):

*Al giorno d'oggi serve a che cosa
oscura cetra? Sciabola occorre, in pugno
al prode; sopra il nemico fuoco, sangue,
sarà il consiglio della nostra vita.
schiumeggi pure sopra il tuo tripode
l'oracolo di Delfi in decadenza, /tenti pure di ingannare le folle,
con idee antiquate, medioevali,
bandisca pure diffamazioni, cerchi
consolazione sopra la riva del mare:
siamo testimoni di libertà soltanto,
sulle labbra non abbiamo diversa parola⁴⁸.*

Questa tendenza fu particolarmente forte anche nel romanziere Raffi (pseudonimo di Yakob Melik' -Yakobean, 1835-1888), probabilmente lo scrittore armeno più influente dell'epoca. Soprattutto attraverso i suoi romanzi storici – *Jalaleddin* (1877), *Il folle* (1880), *Le scintille* (1883-1887), *Dawit' Bēk* (1881-1882), *Samuel* (1888) e *Paroyr l'armeno* (1893, postumo) – Raffi descrisse uomini nuovi, liberi dai pregiudizi e dalla rassegnazione del passato, ampiamente imputati alla predicazione quietista della Chiesa armena, nella convinzione che l'unica via di liberazione fosse la resistenza armata, che doveva però essere preceduta da un'opera di paziente propaganda tra il popolo. Sulla scia di Ēmin e Abovean, Raffi criticava non tanto la Chiesa armena in sé o il messaggio evangelico, quanto l'avidità, il conservatorismo socio-culturale e politico, la predicazione della sottomissione al potere o addirittura il tradimento della causa nazionale. Raffi mostra invece grande entusiasmo per le figure di monaci e sacerdoti che compiono imprese militari o per gli ecclesiastici che rendono servizi culturali o politici al popolo armeno. Un

48 M. GIANASCIAN (a cura di), *Poesia armena moderna. Poeti armeni dell'ottocento e del novecento*, Venezia-San Lazzaro 1963, p. 92.

solo esempio, tratto non dai romanzi storici di Raffi, ma da un testo dedicato alla storia della nobiltà armena del Łarabał, i cosiddetti *melik*: “Vediamo per esempio la storia di Dali-Mahrasa, che in turco significa “il monaco pazzo”: “E quell’uomo era davvero un monaco, del monastero del profeta Eliseo a Ĵraberđ. Ancora oggi i pellegrini possono vedere in questo monastero l’alta torre in cui, isolato dalla comunità orante dei monaci, abitava il “pazzo”. Il suo vero nome era Awag *vardapet*, ma il popolo gli aveva dato il titolo di “pazzo”... Il popolo ricorderà sempre il suo prodigioso valore di questo eroe che con il suo cavallo grigio si gettava in battaglia simile ad una folgore e la cui voce poderosa e terribile bastava a spaventare il nemico. Il fanatismo della Chiesa punì però il “monaco pazzo” per i suoi spargimenti di sangue. Al tempo del *kat’olikos* Simēon egli fu condotto a Ēĵmiacin, dove venne rinchiuso in una fredda cantina affinché si pentisse”⁴⁹.

Quello che è stato chiamato “l’uso nazionalista della storia” da parte di Raffi⁵⁰, che incitava i suoi connazionali alla riscossa, ad agire anche con le armi in pugno e senza aspettare la salvezza dall’esterno, fu davvero notevole sulla società armena dell’epoca, contribuendo efficacemente alla nascita del movimento di liberazione nazionale. Un movimento costituito dapprima da associazioni patriottiche e di autodifesa sul territorio anatolico dove nacquero negli ultimi decenni dell’Ottocento piccoli gruppi armati – i cui membri erano chiamati con il nome arabo di *feday* – che si contrapposero a Turchi e Curdi in uno stillicidio di scontri locali, militarmente poco significativi ma gravidi di conseguenze politiche. Dopo secoli di rassegnata sottomissione al dominio musulmano, gli Armeni della regione iniziarono cioè ad accettare la prospettiva della resistenza armata, con tutti i rischi collegati: ... “the new game was based on the willingness of some to die and others to kill”⁵¹. In seguito si formarono anche partiti politici di orientamento nazionalista, destinati ad entrare in tragico conflitto soprattutto con le autorità ottomane che progressivamente iniziarono a dubitare della fedeltà della popolazione armena nel suo complesso⁵². Proprio per questa ragione il movimento di liberazione nazionale praticato dai partiti politici non ebbe in sostanza l’appoggio del clero armeno che si mantenne per lo più fedele alla tradizionale prudenza⁵³. Vi furono ovviamente delle

49 RAFFI, *I melik’ del Łarabał (1600-1827). Materiali per la storia moderna degli Armeni*, traduzione e introduzione a cura di A. Ferrari, Mimesis, Milano 2008, p. 77.

50 Cfr. M. SARKISYANZ, *A Modern History of Transcaucasian Armenia*, Nagpur 1975, p. 99.

51 G. J. LIBARIDIAN, *The Ideology of Armenian Liberation: The Developpment of Armenian Political Thought before the Revolution (1639-1885)*, cit., p. 250.

52 Cfr. L. NALBANDIAN, *The Armenian Revolutionary Movement*, Berkeley 1967, p. 57.

53 *Ibidem*, p. 183.

eccezioni a titolo individuale, soprattutto tra i membri della Chiesa apostolica, la più importante delle quali fu la controversa figura di Mkrtič‘ Xrimean, patriarca di Costantinopoli dal 1869 al 1873 e poi *kat’olikos* dal 1892 al 1907. Deluso e amareggiato dall’esito del Congresso di Berlino del 1878, dove guidò con esito fallimentare la delegazione armena, in alcuni discorsi egli sembrò incitare, peraltro in maniera alquanto contraddittoria, i connazionali a seguire la via insurrezionale dei popoli balcanici⁵⁴. Nel complesso, tuttavia, la Chiesa armena – soprattutto il Patriarcato di Costantinopoli dal quale dipendevano le sorti degli Armeni dell’impero ottomano – si mantenne lealista verso le autorità ottomane sino al tragico epilogo del genocidio del 1915. In questo senso è possibile parlare di un profondo dissenso tra la posizione della Chiesa e quella dei partiti politici⁵⁵.

Questo contrasto ideologico e strategico era del resto comprensibile nel particolare contesto in cui si trovavano soprattutto gli Armeni dell’impero ottomano, tra i quali nel corso dell’Ottocento si diffusero progressivamente gli ideali nazionali moderni e crebbe il desiderio di imitare le esperienze storiche del risorgimento italiano e dei vari popoli balcanici che riuscirono a sottrarsi al dominio della Porta. La tragedia dei massacri hamidiani degli anni 1894-1896 e soprattutto l’orrore del genocidio del 1915 sembra a posteriori dar ragione alla prudenza politica della Chiesa armena e torto all’entusiasmo bellicoso degli intellettuali e dei membri dei partiti armeni. Si tratta però, appunto, di un discorso a posteriori, che non deve far dimenticare quanto drammatica fosse, al di là delle pur legittime aspirazioni politiche degli Armeni, la loro situazione di discriminazione e insicurezza soprattutto nelle regioni orientali dell’impero ottomano. Se le comunità delle grandi città come Costantinopoli e Smirne godevano infatti di un notevole benessere e vivevano in sostanziale sicurezza, nei territori anatolici gli Armeni erano invece sottoposti alle vessazioni impuniti di Turchi, Curdi e dei cosiddetti *muhajir*, vale a dire i musulmani espulsi dai Balcani e dal Caucaso ed insediati in Anatolia dal governo di Costantinopoli. A titolo di esempio, particolarmente significativo in questo convegno, ricordo solo l’episodio contenuto in uno dei *Tre Dialoghi* di Vladimir Solov’ev, in cui uno dei personaggi – il Generale – per sostenere la legittimità e persino, in determinati casi, la santità della guerra narra un episodio raccapricciante della guerra russo-turca del 1877-78, quando con i suoi

54 Cfr. G. J. LIBARIDIAN, *The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolution (1639-1885)*, cit., p. 160 e S. ATAMIAN, *The Armenian Community*, New York 1955, p. 116.

55 Cfr. G. J. LIBARIDIAN, *The Ideology of Armenian Liberation: The Development of Armenian Political Thought before the Revolution (1639-1885)*, cit., pp. 248-249.

cosacchi annientò con vero entusiasmo religioso un reparto di irregolari curdi sorpresi a bruciare vivi degli armeni⁵⁶.

Conclusion

In epoca moderna nella cultura armena si è dunque verificato un progressivo abbandono della tradizione – predicata dalla Chiesa – di sottomissione alle istituzioni politiche straniere, incluse quelle musulmane, a favore di un attiva predicazione della rinascita nazionale da ottenere anche e soprattutto attraverso le armi. È interessante osservare come i vertici della Chiesa armena abbiano accettato la prospettiva della liberazione nazionale solo in collegamento con l'appoggio di potenze cristiane, in primo luogo della Russia, rigettando invece sostanzialmente i progetti basati sull'azione autonoma del popolo. Un orientamento di prudenza politica che venne in larga misura abbandonato nella seconda metà dell'Ottocento, in collegamento al sempre più diffuso movimento di liberazione nazionale, ispirato agli analoghi movimenti europei e collegato alla secolarizzazione della cultura armena moderna.

56 *Tre dialoghi e il Racconto dell'Anticristo*, traduzione, introduzione e note a cura di A. Ferrari, Milano 1995, pp. 35-42.

CAPITOLO VII

LORIS-MELIKOV:

UN ARMENO ALLA GUIDA DELL'IMPERO RUSSO¹

Una nobiltà dimenticata

Questo mio breve intervento rientra nell'ambito di una ricerca sulla nobiltà armena in epoca moderna che sto conducendo da alcuni anni. Sinora ne ho parlato in diversi convegni, ho pubblicato alcuni articoli², tra breve uscirà la mia traduzione dell'opera di Raffi sui *melik'* del Լarabał, ma soprattutto sto lavorando ad una monografia su tale argomento che spero veda al luce in tempi non troppo lontani.

È da osservare che mentre sono stati compiuti studi approfonditi sulla sua origine e struttura nell'antichità e nel medioevo³, esiste assai poco sull'evoluzione

1 Inedito.

2 Cfr. *Note sulla nobiltà armena in Georgia alla vigilia della conquista russa*, in "Rassegna Armenisti Italiani", V, 2002, pp. 10-13; *Nobility and Monarchy in Eighteenth Century Armenia. Introduction to a New Study*, in "Iran & the Caucasus: Research Papers from the Caucasia Centre for the Iranian Studies, Yerevan", Leiden, Brill, 2004, 8.1, pp. 53-63 [pubblicato anche in *Armenian Studies Today and Development Perspectives. International Congress, Yerevan, September 15-20, 2003. Collection of Papers, Erevan 2004*, pp. 329-333]; "*Menk' mec Hayastaneac's išxankners ew melik'ners*". *Introduzione allo studio della nobiltà armena in Transcaucasia nel XVIII secolo*, in V. CALZOLARI, A. SIRINIAN, B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Dipartimento di Paleografia e Medievistica – Università di Bologna, Bologna 2004, pp. 181-205; *La nobiltà armena nell'Impero russo tra integrazione e assimilazione*, in corso di stampa negli Atti del Congresso Internazionale "Integrazione assimilazione, esclusione e reazione etnica", Venezia, 22-26 novembre 2006.

3 Tra gli studi generali segnalò N. ADONC, *Armenija v epochu Justiniana. Političeskoe sostojanie na osnove nachararskago stroja*, Sankt-Peterburg, Tipografija Imperatorskoj Akademij Nauk, 1908 (*Armenia in the Period of Justinian*, translated with partial revisions, a bibliographical note and appendices by N. Garsoïan, Lisbon, Calouste Gulbenkian Foundation, 1970), H. MA-

di questa classe sociale in epoca moderna. Una situazione peraltro comprensibile alla luce della storia armena⁴. Sin dall’XI secolo, infatti, le conquiste di bizantini e selgiuchidi posero fine ai regni armeni della madrepatria. Le casate della nobiltà armena – che già avevano subito un duro colpo all’epoca della dominazione araba – vennero in larga misura annientate, oppure emigrarono verso l’impero bizantino dove, del resto, già nei secoli VI-XI gran parte degli imperatori e dei capi militari aveva origine in famiglie della nobiltà armena. Il luogo privilegiato di questo insediamento fu il principato e poi regno di Cilicia (1099-1375), che conservava ancora ampiamente la tradizionale struttura della società armena, anche se il potere dei re vi era più forte di quanto avvenisse nei regni della madrepatria⁵.

NANDYAN, *Feudalizmā hin Hayastanum: Aršakunineri ev marzapetut’yan šrjan*, Erevan 1934 (consultato in IDEM, *Erker*, IV, Erevan, Izdatel’stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR; 1981, pp. 187-436); E. KHERUMIAN, *Esquisse d’une féodalité oubliée*, “Vostan. Cahiers d’histoire et de civilisations arménienne”, 1948-1949, 1, pp. 7-56; A. G. SUKASJAN, *Obščestvenno-političeskoi stroj i pravo Armenii v epochu rannego feodalizma*, Erevan, Izdatel’stvo Erevanskogo gosudarstvennogo universiteta, 1963; C. TOUMANOFF, *Studies...*, op. cit.; IDEM, *Manuel de généalogie et de chronologie pour l’histoire de la Caucasic chrétienne*, Roma, Edizioni Aquila, 1976; S. KRKYAŠERYAN, *Naxararnern u naxararut’yunnerā hin Hayastanum*, “Lraber”, 1978, 10, pp. 60-75; C. TOUMANOFF, *Les dynasties de la Caucasic chrétienne de l’Antiquité jusqu’au XIX siècle. Tables généalogiques et chronologiques*, Roma, [s.n.], 1990.

- 4 Cfr. P. CHARANIS, *The Armenians in the Byzantine Empire*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1963; N. ADONTZ, *Etudes arméno-byzantines*, Lisbonne, Livraria Bertrand, 1965; A. KAŽDAN, *Armjane v sostave gospodstvujučego klassa vizantijskoj imperii v XI-XII vv.*, Erevan, Izdatel’stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1975; I. BROUSSELLE, *L’intégrations des Arméniens dans l’aristocratie byzantine au IX siècle*, in: *L’Arménie et Byzance. Histoire et culture*, Paris, Publications de la Sorbonne, 1996, pp. 43-54; G. DÉDÉYAN, *Gli armeni nell’impero bizantino*, in *Roma - Armenia*, a cura di CL. MOUTAFIAN, Roma, De Luca, 1999, pp. 102-106.
- 5 Cfr. C. TOUMANOFF, *Studies...*, cit., p. 30 e B. L. ZEKIYAN, *La Cilicia armena tra “Realpolitik” e utopia*, in *Atti del II Simposio Internazionale “Armenia-Assiria”*, a cura di M. NORDIO e B. L. ZEKIYAN, Venezia, Editoriale Programma, 1984, p. 110. Sulla nobiltà armena in Cilicia si veda anche W. A. RÜDT-COLLEMBERG, *The Rupenides, Hethumides and Lusignans: The Structures of the Armeno-Cilician Dynasties*, Paris, Klincksieck 1963; G. DÉDÉYAN, *Les listes féodales du Pseudo-Smbat*, “Cahiers de Civilisation médiévale”, XXXII (1989), 1, pp. 25-42; IDEM, *Le cavalier arménien*, in *From Byzantium to Iran. Studies in Honour of Nina G. Garsoïan*, ed. by J.-P. MAHÉ, R. W. THOMPSON, Atlanta (Ge.), Scholars Press, 1996, soprattutto pp. 208-221; IDEM, *Le rôle politique et militaire des Arméniens dans les Etats croisés pendant la première partie du XII siècle*, in *Die Kreuzfarherstaaten als Multikulturelle Gesellschaft*, herg. von H. E. MAYER, E. MÜLLER-LUCKNER, München 1997, pp. 153-163.

Dopo la caduta del regno di Cilicia (1375) ed il consolidamento della dominazione straniera nella madrepatria la nobiltà armena perse definitivamente l'antico ruolo dominante e in larga misura cessò di esistere in quanto tale. Solo in singole regioni, periferiche e di montagna, le antiche casate riuscirono a sopravvivere, conservando parte della loro autorità⁶. Alcune di esse rimasero sul suolo della madrepatria, soggette a varie dominazioni musulmane, altre nel regno cristiano di Georgia, dove si integrarono con la nobiltà locale ed ebbero un ruolo politico notevole, soprattutto nei secoli XI-XIV. Merita di essere segnalata soprattutto la famiglia degli Zak'arean che, a cavallo tra il XII ed il XIII secolo, liberò dal dominio musulmano gran parte dell'Armenia settentrionale, governandola nell'ambito del regno di Georgia⁷.

All'interno dei vari imperi musulmani si formarono peraltro alcune isole di autonomia al cui interno il potere era detenuto da discendenti dell'antica nobiltà armena. Così, nel principato di Artaz, a nord del lago di Urmia, sino al 1704 dominò una dinastia di probabile origine amatunide; nell'Anti-Tauro le località di T'omarza, Hač'n e Zeyt'un, sono state rette sino a tempi recenti da famiglie che si consideravano discendenti della nobiltà del regno di Cilicia; nella regione di Hamšēn, situata tra le Alpi pontiche ed il Mar Nero, la locale popolazione armena fu governata a lungo, anche dopo l'islamizzazione, da famiglie di origine nobile⁸; nel Vaspurakan gli arcru-nidi monopolizzarono a lungo il seggio catolicosale di At'amar⁹; sembra, infine, che nel XVI secolo alcuni discendenti dei Mamikonean vivessero ancora nel Tarōn¹⁰.

L'egualitarismo dell'islam rese tuttavia estremamente difficile la sopravvivenza delle antiche casate armene, in particolare nell'impero ottomano, al cui interno nessuna nobiltà ereditaria era riconosciuta al di fuori della famiglia imperiale. L'*élite* dei cosiddetti *amira*¹¹, particolarmente ricca ed influente nei secoli XVIII e XIX, aveva

- 6 Sulla sorte della nobiltà armena in questo periodo si veda R. BEDROSIAN, *The Turco-Mongol Invasions and the Lords of Armenia in the 14-14th Centuries*, Ph.D. Dissertation, Columbia University, 1979, unpublished (consultabile in rete: <http://rbedrosian.com/dissert.html>)
- 7 Cfr. G. DÉDÉYAN e N. THIERRY, *Il tempo della crociata (Fine XI – fine XIV secolo)*, in *Storia degli armeni*, a cura di G. DÉDÉYAN, tr. it. Milano, Guerini e Associati, 2002, pp. 237-238.
- 8 Su questi nuclei di auto-governo armeno e sui discendenti della nobiltà da cui era retti si veda R. H. HEWSEN e GH. KHOSDEGIAN, *Lo sfaldamento dell'unità nazionale e la diaspora (dalle origini al secolo XVIII)*, in *Storia degli Armeni*, cit., pp. 295-304.
- 9 Cfr. R. HEWSEN, *Artsrunid House of Sefediniyan: Survival of a Princely Dynasty in Ecclesiastical Guise*, "Journal of the Society for Armenian Studies", 1 (1984), pp. 123-128.
- 10 Cfr. A. TER-STEPANYAN, *New Material about the Mamikonean Family*, "Journal of the Society for Armenian Studies", 11 (2000), p. 176.
- 11 Cfr. V. H. ARTINIAN, *The Role of the Amiras in the Ottoman Empire*, "The Armenian Review", 34 (1981), 2, pp. 189-195 e H. BARSOUMIAN, *The Dual Role of the Armenian Amira*

un carattere sostanzialmente borghese, nonostante le rivendicazioni di un'origine nobile da parte di qualche famiglia di questa classe¹². E lo stesso può dirsi per i ricchi mercanti della fiorente comunità armena di Nuova Giulfa, in Persia¹³.

Nell'ambito dell'Impero persiano, tuttavia, la nobiltà armena poterono almeno in parte sopravvivere. Alcune regioni periferiche, nord-orientali, dell'Armenia storica avevano infatti conservato una popolazione prevalentemente armena ed un relativo autogoverno. Soprattutto nel Siwnik' e nell'Arc'ax (in epoca moderna noto con il nome turco di Լարաբաժ) alcune famiglie dell'antica nobiltà armena sopravvissute alle invasioni straniere erano progressivamente riuscite a consolidarsi. La loro autorità venne riconosciuta sin dalla metà del XV secolo da Ĵehan Šah, capo della tribù turcomanna dei "Montoni Neri", che allora dominava la regione, e poi riconfermata dagli *shah* safavidi di Persia¹⁴. I capi di questi piccoli principati semi-indipendenti - i cosiddetti *melik'*, la cui stessa denominazione di chiara origine araba indica peraltro il forte influsso del dominio islamico - ebbero un ruolo assai importante nel difendere tenacemente il carattere armeno dei loro territori¹⁵.

within the Ottoman Governement and the Armenian Millet, in *Christians and Jews in Ottoman Empire*, ed. by B. BRAUDE and B. LEWIS, New York, Holmes & Meier Publishers, Inc., 1982, I, pp. 171-184.

- 12 A questo riguardo si veda l'articolo di R. HEWSEN, *In Search of Armenian Nobility: Five Armenian Family of the Ottoman Empire*, "Journal of the Society for Armenian Studies", 3 (1987), pp. 93-118, che riconosce ai soli Nubarean una attestata ascendenza nobile.
- 13 Di recente, però, è stata avanzata l'ipotesi che questa comunità sia stata almeno provvisoriamente guidata da un "re", riconosciuto dai safavidi ed appartenente alla famiglia Šafrazean. Cfr. I. BAGHDIAZT MCCABE, *An Armenian King in Exile: New Jul'fa's shah through a Persian edict and an Armenian Bible*, "Revue des Etudes Arméniennes", XXVII (1998-2000), pp. 321-328.
- 14 Cfr. P. DONABÉDIAN, CL. MUTAFIAN, *Artsakh. Histoire du Karabagh*, Sevig Presse, Paris 199, p. 27.
- 15 Sui *melik'*, oltre ai sempre preziosi - nonostante le imprecisioni - testi di RAFFI (*Xamsayi melik'ut'iwnerə. 1600- 1827. Niwt'er hayoc' nor patmut'ean hamar*, T'iflis., tp. K'ivrn., 1882; anche in IDEM, *Erkeri žotovacu*, IX, Erevan, Sovetakan grof, 1987, pp. 417-625; di questo testo esiste anche una traduzione russa: *Melikstva Chamsy*, Erevan, Nairi, 1991) e A. BEKNAZAREANC' (*Gatnik' Լարաբաժի*, Sankt Peterburg. Tparan I.N. Skoroxodovi, 1886). A. KOSTANEANC', *Niwt'er hay melik'ut'ean masin. I prak Dizaki melikut'iwne*, Vařaršapat 1913; K. TER-MKRTČEAN, *Hay melik'ut'ean masin. II prak. Dōp'eank' ew melik' Šahnazareanc'*, Ējmiacin 1914. Tra i non molti scritti dedicati ai *melik'* in epoca sovietica segnalò gli articoli di S. BARXUDARYAN, *Getark'unik'i melik'nern u tanuterə əst Tat'evi vank'i mi p'astat'utti*, "Banber Matenadarani", 8 (1967), pp. 191-227 e M. SARGSYAN, *Melik'akan bnakeli hamkařuyc' Toř avanum*, "Patma-banasirakan handes", 118 (1987), 3, pp. 132-140. In

I *melik* erano eredi diretti, anche se impoveriti, dell'antica aristocrazia armena e spesso non è facile stabilire se discendessero da casate principesche o della piccola nobiltà. Alla prima categoria appartenevano comunque con ogni probabilità i cinque *melik* del Łarabał (Giwlistan, Ĵraberđ, Xač'en, Varanda, Dizak) e quelli di alcuni territori da lungo tempo incorporati dalla Georgia (Loři e Somxit'i)¹⁶. Gli altri *melik* dell'Armenia orientale dovevano presumibilmente essere di origine nobile ma non principesca.

Oltre ai *melik* dell'Armenia orientale, in Subcaucasia vi erano anche delle casate nobili armene, in alcuni casi di rango principesco, da lungo tempo integrate nell'aristocrazia georgiana¹⁷. La consistente presenza della nobiltà armena nel re-

Occidente questo tema è stato approfondito in una serie di articoli da R. H. HEWSEN (*The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, "Revue des Etudes Arméniens", IX (1972), pp. 285-329; *The Meliks of Eastern Armenia II*, "Revue des Etudes Arméniens", X (1973-74), pp. 282-300; *The Meliks of Eastern Armenia III*, "Revue des Etudes Arméniens", XII (1975-76), pp. 219-243; *The Meliks of Eastern Armenia IV*, "Revue des Etudes Arméniens", XIV (1980), pp. 459-470; *Three Armenian Noble Families of the Russian Empires [The Meliks of Eastern Armenia V]*, "Hask", 3 (1981-1982), pp. 389-400; *The Meliks of Eastern Armenia VI: the House of Aghamaleanc*, "Bazmavep", CXLII (1984), pp. 319-333). In Armenia, oltre al recente volume di A. ŁULYAN (*Arc'axi ev Syunik'i melik'akan aparank'nerə*, Erevan, HH GAA "Gitut'yun" hratarakč'ut'yun, 2001), sono da segnalare gli articoli di A. MAŁALYAN: *Gyulistan gavaři tirakal Melik'-Beglaryani tohmacařə*, "Krt'ut'yunə ev gitut'yunə Arc'axum", 2003, 1-2, pp. 11-14; *Ĵraberđi gavaři tirakal Melik'-Israyel tohmacařə*, "Hayoc' patmut'yan harc'er", 4 (2003), pp. 36-40; *Arc'axi Giwlistan gavaři tirakal Melik'-Beglareanneri Hndkastani čiwłə*, "Handes Amsorya", CXVIII (2004), pp. 475-491; *Arc'axi Gyulistan, Ĵraberđi ev Dizaki gavařner melik'akan tneri tohmacařə*, "Bazmavep", CLXII (2004), pp. 93-121; *Arc'axi melik'akan tneri tohmacařə*, "Bazmavep", CLXIII (2005), pp. 153-193.

16 Cfr. R. H. HEWSEN, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, cit., pp. 293-294.

17 Sulla nobiltà georgiana si vedano gli studi di J. KARST, *Corpus juris ibero-caucasici: I. Code géorgien du roi Vakhtang VI; II. Commentaire ou Précis du Droit ibéro-caucasien*, Strasbourg, Heitz, 1935-1937; C. TOUMANOFF, *La Noblesse géorgienne: Sa genese et sa structure*, "Rivista araldica", 54 (1956), 9, pp. 260-273; G. CHARACHIDZÉ, *Introduction a l'étude dela féodalité géorgienne (Le Code de George le Brillant)*, Genève, Librairie Droz, 1971; B. MARTIN-HISARD, *L'aristocratie géorgienne et son passé: tradition épique et références bibliques (VIIe-Xie siècles)*, in: *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*. Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995), cit., I, pp. 275-349; C. TOUMANOFF, *Les maison princières géorgiennes de l'Empire de Russie*, Roma, Palazzotti Arti Grafiche, 1983; JU. K. ČIKOVANI, S. VL. DUMIN, *Dvorjanskie rody rossijskoj imperii. IV. Knjaz'ja carstva gruzinsko-go*, Moskva, Likominvest, 1999.

gno georgiano risaliva almeno all'undicesimo secolo, l'epoca che vide la dissoluzione dei regni nazionali sotto i colpi di bizantini e selgiuchidi e si mantenne sino alla conquista russa. A differenza dei melik' dell'Armenia orientale, questa nobiltà armena del regno di Georgia non ha sinora attratto l'attenzione degli studiosi, se non di Toumanoff e Hewsen, ma essenzialmente per l'aspetto genealogico¹⁸.

Il peso politico della nobiltà armena della Subcaucasia fu assai rilevante per tutto il XVIII secolo. Apparteneva alla famiglia *melik'ale* Israyēlean di Ĵraberđ (discendenti dei Prōšean)¹⁹ quell'Israyēl Ōri²⁰ che, dopo aver vagato senza successo tra il 1680 e la fine del XVII secolo nelle diverse corti europee in cerca di aiuto per il suo popolo contro i dominatori mussulmani, diede inizio all'orientamento filo-russo degli armeni in epoca moderna. La spedizione caucasica di Pietro il Grande diede il via ad una sollevazione contro turchi e persiani durata sino al 1730 circa²¹. Entrambe le guide principali di questo movimento appartenevano alla nobiltà armena della Subcaucasia: nel Łarabał l'iniziativa fu presa dal *kat'otikos* di Ganjasar, Esayi Hasan-Ĵalalean, appartenente alla famiglia dei *melik'* di Xač'ēn, che da secoli si tramandavano questa carica ecclesiastica²², mentre nel Siwnik' alla testa degli armeni si pose Dawit' Bēk, la cui origine rimane però incerta. Il "movimento di liberazione" degli anni 1722-1730 segnò tuttavia una sorta di canto del cigno dei *melik'* armeni, che conobbero nei decenni successivi un declino piuttosto rapido. Benché i loro privilegi fossero stati riconfermati nel 1736 dal nuovo sovrano persiano, Nadir-šah, nella seconda metà del XVIII secolo la posizione dei *melik'*

18 Oltre al mio già citato articolo *Note sulla nobiltà armena in Georgia alla vigilia della conquista russa*, si veda anche il testo – ancora inedito – di P. MURADYAN, *The Armenians as part of the Georgian Nobility and Commercial-Industrial Elite in the Nineteenth Century*, letto nel corso del Convegno Internazionale INTAS "Tiflis in the Nineteenth Century. History and Culture", Venezia 26-28 giugno 2003.

19 *Ibidem*, p. 323.

20 Sulla figura di Ōri si vedano soprattutto A. JOHANNISSIAN, *Israel Ory und die armenische Befreiungsidee*, München, Druck M. Müller & Sohn, 1913; Y. K'İWRTEAN, *Israyēl Ōri*, Venetik, Surb Łazari tparan, 1960; A. ESSEFIAN, *The Mission of Israel Ori for the Liberation of Armenia*, in *Recent Studies in Modern Armenian History*, Cambridge (Ma.), Armenian Heritage Press, 1972, pp. 1-10.

21 Su tali avvenimenti si veda soprattutto P. T. ARUTJUNIAN, *Osvoboditel'noe dviženie armjanskogo naroda v pervoj četverti XVIII veka*, Moskva, Izdatel'stvo Akademii Nauk SSR, 1954 e la mia introduzione alla cronaca, scritta intorno al 1736-1737 dal mechtarista Łukas Sebastac'i, *Le guerre di Dawit' Bēk, un eroe armeno del XVIII secolo*, tr. it. Milano, Guerini e Associati, 1997, pp. 11-45.

22 Cfr. R. H. HEWSEN, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, cit., pp. 317-318.

venne gravemente pregiudicata dalla costituzione del nuovo *khanato* mussulmano di Šuši, nel cuore del ĽarabaĽ. Le divisioni manifestatesi tra i *melik'* contribuirono in modo determinante al rapido declino dell'antica autorità e potenza di queste famiglie della nobiltà armena²³.

Nei limiti imposti dalla loro difficile situazione, i *melik'* armeni collaborarono tuttavia attivamente con l'esercito russo nel corso della guerra con la Persia, iniziata nel 1804. In particolare ebbe un'importanza notevole la partecipazione all'assedio di Erewan di Ľostom-Bĕk, figlio di Melik'-Abov di Giwlistan. Alla testa di un reparto armeno, Ľostom-Bĕk combatté ancora al fianco dei russi, finché fu catturato e portato a Tavriz, dove venne giustiziato per ordine dello stesso Abbas Mirza, figlio dello *shah* e comandante in capo delle forze persiane²⁴. Anche gli armeni della regione di P'ambak-Loři formarono reparti che collaborarono con i russi al comando di Melik'-Abov, desideroso di vendicare il figlio²⁵. E lo stesso avvenne nel ĽarabaĽ, dove Melik'-Ĵumšud di Varanda combatté impetuosamente i persiani sino alla fine della guerra. In particolare, nel corso della battaglia di Šuši, nel 1806, egli uccise il khan di questa città, Ibrahim, nemico storico dei *melik'* armeni, e fu ricompensato con il grado di colonnello²⁶.

La nobiltà armena nell'impero russo

Nonostante il rilevante contributo dei *melik'* armeni alla guerra russo-persiana che si concluse nel 1813 con il trattato di Giwlistan - in base al quale la Subcaucasia orientale passava alla Russia - l'Impero russo, tuttavia, non si mostrò molto riconoscente nei loro confronti. Ebbero infatti riconosciuta la dignità nobiliare, con il titolo di *melik'* inserito nel cognome, ma non quella principesca alla quale avevano almeno diritto almeno in alcuni casi²⁷. Inoltre essi persero parte delle proprie antiche prerogative giuridiche a vantaggio delle autorità militari e dei funzionari

23 Si veda l'accurata narrazione di RAFFI, *Erkeri žotovacu*, IX, op. cit., pp. 446-506. Molto utile per ricostruire la storia del ĽarabaĽ è anche, da un punto di vista persiano, la cronaca di MIRZA JAMAL JEVANSHIR QARABAGHI, tradotta da G. A. Bournoutian: *A History of Qarabagh, An Annotated Translation of Mirza Jamal Javanshir Qarabaghi's "Tarikh-e Qarabagh"*, Costa Mesa (Ca.), Mazda Publishers, 1994, soprattutto pp. 45-108.

24 Cfr. AA.VV., *Hay žotovrdi patmut'yun*, pod red. C. P. AGAJANA, V, EREVAN, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1974, p. 127.

25 *Ibidem*, p. 128.

26 Cfr. RAFFI, *Erkeri žotovacu*, cit., p. 553 e AA.VV., *Hay žotovrdi patmut'yun*, V, cit., p. 128.

27 Cfr. R. H. HEWSEN, *The Meliks of Eastern Armenia: A Preliminar Study*, op. cit., p. 295.

governativi russi. Benché venissero confermati nelle loro proprietà terriere, ed anzi ottenessero sui contadini dei loro villaggi un controllo assai maggiore di quello tradizionale, molti membri delle famiglie *melik'ali* armene abbandonarono la regione, attratti dal servizio nell'esercito zarista o nella burocrazia. Spesso i gradi e i titoli ottenuti grazie a questo servizio davano loro una preminenza all'interno della famiglia non motivata dal rango di nascita²⁸. Questo contribuì notevolmente alla trasformazione del tradizionale ordinamento sociale, anche se i *melik'* armeni mantennero una posizione importante in tutta la regione. Nel 1846 anche essi, come i *khan* e gli *agha* musulmani della regione furono definitivamente riconosciuti come i proprietari legali e ereditari delle loro terre²⁹.

La riforma agraria, che nel Caucaso ebbe luogo solo a partire dal 1870, diminuì le rendite dei *melik'*, accelerandone l'inserimento nel servizio statale o anche nel commercio, nell'industria e nelle professioni liberali. È interessante osservare come alcune di queste famiglie *melikali* abbiano avuto un ruolo di rilievo nello sviluppo capitalistico della Subcaucasia nella seconda metà del secolo: Melik'-Azarean, Melik'-Parsadanov, Melik'-Ľaragyuzean, Melik'-Step'anean e così via³⁰.

Secondo i dati statistici ufficiali, nella seconda metà del XIX secolo le famiglie nobili armene erano ancora relativamente numerose³¹. In particolare risultava essere abbastanza alta la loro percentuale sul totale del gruppo etnico. Secondo il censimento del 1897, apparteneva alla nobiltà ereditaria lo 0,83% degli Armeni ed ad quella personale lo 0,55%. Una percentuale bassa rispetto a quelle di Polacchi (4,41% e 0,78%) e Georgiani (5,29% e 1,04%), ma sostanzialmente in linea con la media dell'Impero (0,97% e 0,50) e quella dei Russi (0,87% e 0,84%)³².

Oltre alla piccola nobiltà costituita dai *melik'*, all'interno dell'Impero russo esisteva un certo numero di famiglie appartenenti all'alta nobiltà. È il caso di alcune

28 Cfr. S. LISICJAN, *Armjane Nagornogo Karabacha*, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armenii, 1992, pp. 45-46.

29 Si veda *Dokumenty i materialy po istorii armjanskogo naroda. Social'no-političeskoe i ekonomičeskoe položenie Vostočnoj Armenii posle prisoedinenija k Rossii (1830-1870)*, pod red. N. A. TAVAKALJANA, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armenii, 1993, doc. 50. Cfr. anche S. S. MKRTČ'YAN, *Erevani begakan hanjnažotə*, "Lraber", 1990, 9, pp. 33-38.

30 Cfr. *Hay žotovrdi patmut'yun*, pod red. C. P. AGAJANA, VI, Erevan, Izdatel'stvo Akademii Nauk Armjanskoj SSR, 1981, p. 73.

31 A questo riguardo si vedano gli articoli di G. KIRAKOSYAN, *Artonyal daserə arevelyan Haya-stani bnačč'ut'yan karzum (XIX d. 80-90-akan t'vakanner)*, "Lraber", 1986, 11, pp. 36-45 e S. S. MKRTČ'YAN, *Erevani begakan hanjnažotə*, cit.

32 Cfr. A. KAPPELER, *La Russia. Storia di un impero multietnico*, tr. it. Roma, Edizioni Lavoro, 2006, p. 414.

casate - gli Arhut'ean-Dolgorukij, i Behbut'ean/Bebutašvili/Bebutov, i T'umanean/Tumanišvili/Tumanov e così via - il cui *status* principesco era già stato riconosciuto nel regno di Georgia e che poterono subito entrare a far parte dell'alta nobiltà dell'Impero russo. Un'origine diversa ebbe invece un'altra grande famiglia armena, quella dei Lazarean/Lazarev. Il fondatore della casata, Ałazar era un mercante proveniente da Nor Ĵuľay, in Persia, che si era stabilito dapprima a Astrachan' nel 1747, poi a Mosca. Suo figlio Yovhannēs, al quale si è già accennato, si servì del prestigio del suo setificio - reputato il migliore della Russia - per essere accolto in circoli vicini alla corte. Il suo interesse si rivolse poi alla metallurgia e nel 1771 affittò alcune fabbriche degli Stroganov. Nel 1774 egli ottenne la nobiltà ereditaria. Grazie ad un suo lascito testamentario nacque nel 1815 il celebre istituto Lazarev di Mosca³³, che divenne non solo la più prestigiosa scuola armena dell'impero, almeno sino alla nascita - nel 1874 - dell'Accademia teologica di Ēĵmiacin, ma anche un centro fondamentale degli studi orientalistici dell'impero russo³⁴.

Il contributo principale delle famiglie della nobiltà armena all'interno dell'Impero russo si ebbe però nell'ambito militare. Di origine armena, prevalentemente nobile, fu infatti un numero molto elevato di ufficiali, che spesso raggiunsero gradi elevati e grande fama, soprattutto quando appartenevano alle famiglie principesche.

Un caso particolarmente interessante è quello di Valerian Madatov (Rostom Mehrabenc', 1782-1829). Originario del Ľarabaľ, di origine poco chiara, ma ricollegabile alla piccola nobiltà dei *melik*³⁵, Madatov venne comunque riconosciuto dall'Impero russo come principe prima ancora della conquista russa della Subcaucasia e grazie alle sue imprese nelle guerre napoleoniche e caucasiche ottenne il grado di luogotenente-generale³⁶.

33 Sull'istituto Lazarev si vedano in modo particolare gli studi di Y. T' ADEVOSEAN (*Patmut' iwn Lazarean tohmi ew Lazarean Ćemaranı arewelean lezuac'*, Wien, Mxit' arean Tparan, 1953), S. IGNATYAN, *Lazaryan Ćemaranə*, Erevan, Hamalsarani htarakč' ut'yun, 1969 e A. P. BAZIJANC, *Lazarevskij Institut Vostočnyh Jazykov v istorii otečestvennogo vostokovedenija*, Moskva, Nauka, 1973.

34 Su questo aspetto cfr. R. N FRYE, *Oriental Studies in Russia*, in *Russia and Asia. Essays on the Influence of Russia on the Asian Peoples*, ed. by W. S. VUCINICH, Stanford (Ca.), Hoover Institution Press, 1972, soprattutto pp. 40-42.

35 Cfr. R. HEWSEN, *Three Armenian...*, op. cit., pp. 396-398.

36 Su questa figura si veda anche l'articolo pubblicato da un suo discendente, CARLO CESARINI SARUKHAN BEK: *Le lieutenant-général prince Valerian Grigorievitch Madatov*, "L'Église arménienne", I, novembre 1998, pp. 9-11; II, janvier 1999, pp. 19-21. L'articolo è preceduto da una presentazione di G. Dédéyan (I, pp. 8-9).

Altri generali, più o meno famosi, appartennero invece a famiglie della grande nobiltà armena o armeno-georgiana, in particolare Argutinskij-Dolgorukij, Bebutov, Lazarev e Tumanov³⁷. Il ruolo di questi generali armeni fu particolarmente rilevante nel Caucaso, a partire dalle lunghe guerre con i montanari musulmani, durante le quali si distinsero soprattutto Moisej Zacharovič Argutinskij-Dolgorukij (1797-1855)³⁸ e Vasilij Osipovič Bebutov (1791-1854)³⁹. Nel corso di queste guerre cominciò a farsi notare anche un giovane ufficiale di origine armena, Michail Tarielovič Loris-Melikov (1825-1888), destinato – come vedremo – ad una luminosa carriera. Tra l'altro è da segnalare che nel suo celebre racconto *Chadži-Murat*, incentrato proprio su un episodio della Guerra Caucasica, Tolstoj descrive Loris-Melikov con una benevolenza non certo riservata alla maggior parte degli ufficiali e degli aristocratici russi.

Il ruolo dei generali armeni fu notevole anche durante la Guerra di Crimea, che sul fronte caucasico vide il successo delle armi russe⁴⁰, e soprattutto in quella russo-turca del 1877-78, quando ben sei generali dell'esercito che combatté in Anatolia erano armeni. Tra questi, oltre a Loris-Melikov, meritano di essere ricordati i generali A. A. Ter Gukasov (il cui cognome indica peraltro un'origine non nobiliare, ma ecclesiastica) e Ivan Lazarev⁴¹.

Un “vice-imperatore” armeno

Tra tutti questi alti ufficiali armeni dell'Impero russo, la figura di Michail Loris-Melikov⁴² spicca in maniera particolare. Apparteneva ad una famiglia della nobiltà armena di Georgia (il cognome significa “*melik*’ di Lori”, una regione dell'Armenia settentrionale a lungo inserita nel regno di Georgia) che dopo un periodo di

37 Cfr. N. G. DŽAVACHIŠVILI, *Sankt-Peterburg – centr rusko-gruzinskich vzaimootnošenij (1703-2003)*, Tbilisi, Izdatel'stvo Tbilisskogo Universiteta, 2003, soprattutto pp. 41-173.

38 Cfr. S. MINASJAN, *Boevoj put' general-ad'jutanta M.Z. Argutinskogo-Dolgorukogo*, “*Patma-banasirakan handes*”, 2001, 2, pp. 110-132.

39 Cfr. A. V. ŠIPOV, *Polkovodcy kavkazskijch vojn*, Moskva, Centrpoligraf, 2003, pp. 329-368.

40 Si vedano a questo riguardo W. E. D. ALLEN, P. MURATOFF, *Caucasian Battlefields. A History of the Wars on the Turco-Caucasian Border, 1828-1921*, Cambridge, Cambridge University Press, 1953, pp. 57-80.

41 *Ibidem*, p. 216.

42 Su questa figura si vedano l'articolo di D. D. DANILOV, *Loris-Melikov: kar'era “paradoksal'nogo diktatora”*, “*Voprosy istorii*”, 1998, 11-12, pp. 145-150 e la recente monografia di V. PETROSYAN, *Koms Loris-Melik'ov*, Erevan, Sarvart hrat, 2005.

splendore era decaduta nel XVIII secolo. Non faceva infatti parte dell'elenco di famiglie nobili presenti nel trattato di protettorato russo-georgiano del 1783. Il padre di Michail, Taniel (un nome non armeno, ma georgiano), si era dedicato al commercio nella città di Tiflis. Il giovane Michail manifestò presto notevoli doti intellettuali e ricevette pertanto un'educazione elevata: prima a Tiflis, nell'Istituto Nersisian, poi a Mosca, nell'Istituto Lazarev, e quindi nella scuola della cavalleria. La scelta della carriera militare lo riportò presto nel Caucaso, dove la Russia da decenni cercava senza successo di sottomettere le bellicose popolazione montane. Nei sedici anni di servizio militare nel Caucaso (1847-1863) Loris-Melikov si distinse per coraggio e acume, nonché per le sue capacità linguistiche (oltre a armeno, russo, francese, parlava infatti anche georgiano e tataro, cioè l'attuale azeri⁴³). Il viceré Michail Voroncov lo scelse come aiutante, aprendogli la strada verso una carriera straordinaria. In particolare il suo ruolo fu notevole nella vicenda del passaggio ai russi di uno dei più importanti luotenenti di Šamil', Chadži-Murat, eternato da Tolstoj nel celebre racconto omonimo. Tra l'altro è da segnalare come Tolstoj descriva Loris-Melikov con una simpatia assai maggiore di quella riservata agli altri protagonisti russi della vicenda.

Nel 1855 il brillante ufficiale sposò la principessa Nina Argutinskaja-Dolgorukaja, appartenente ad una delle famiglie più ragguardevoli dell'aristocrazia armena, dalla quale ebbe due figli e tre figlie⁴⁴. Nel corso della sua carriera Loris-Melikov riportò notevoli successi sia nell'ambito militare che in quello civile, soprattutto come governatore della regione del Terek, nel Caucaso settentrionale (1863-1875). Nel 1876 venne nominato comandante in capo delle truppe del fronte caucasico, che guidò nella guerra russo turca del 1877-1878. Al termine di questa guerra – durante la quale perse un figlio, anch'egli ufficiale dell'esercito⁴⁵ - Loris-Melikov ottenne il titolo di conte. Infine, nel febbraio 1880, fu chiamato a ricoprire la carica di presidente della Suprema Commissione Amministrativa, una carica che faceva di lui il principale ministro dell'Impero. Per poco più di un anno Loris-Melikov ebbe in effetti un potere molto notevole, che però esercitò in misura molto limitata alla luce delle sue ferme convinzioni liberali. Amico di famosi scrittori progressisti come Nekrasov e Saltykov-Ščedrin, Loris-Melikov cominciò a lavorare ad una vasta riforma amministrativa che avrebbe dovuto trasformare la Russia in un paese costituzionale⁴⁶. L'assassinio di Alessandro II il primo marzo 1881 mise

43 V. PETROSYAN, *Koms Loris-Melik'ov*, cit., p. 9.

44 Cfr. D. D. DANILOV, *Loris-Melikov...*, cit., p. 148.

45 Cfr. W. E. D. ALLEN, P. MURATOFF, *Caucasian Battlefields...*, cit., p. 288.

46 Cfr. D. D. DANILOV, *Loris-Melikov...*, cit., p. 149.

fine a questa possibilità ed anche alla carriera di Loris-Melikov. L'orientamento liberale lo rese infatti invisibile al nuovo sovrano, il reazionario Alessandro III, che non ne accettò il programma di riforme, costringendolo alle dimissioni⁴⁷. Dopo questa sconfitta politica, egli si mise a riposo e lasciò la Russia. Morì a Nizza nel dicembre del 1888.

La storia - non solo della Russia - avrebbe forse avuto un corso differente se Loris-Melikov fosse rimasto più a lungo "vice-imperatore". Giudicato da alcuni un "patriota russo", da altri un "armenaccio astuto" (*chitryj armjaška*)⁴⁸ Loris-Melikov è in ogni caso una figura particolarmente importante per quel che riguarda le dinamiche di integrazione e assimilazione della nobiltà armena nell'Impero russo. La sua carriera esemplifica in effetti le opportunità di cui gli armeni, soprattutto i nobili, ovviamente, godevano nell'Impero russo. Tanto più che Loris-Melikov non si era affatto russificato. Benché avesse ricevuto un'educazione russa e europea, egli rimase infatti membro della Chiesa Apostolica Armena.

Nei decenni successivi, caratterizzati sino al 1905 da un netto peggioramento dei rapporti tra il governo zarista e la comunità armena dell'Impero russo⁴⁹ e nessun armeno ottenne più incarichi di questa responsabilità⁵⁰. La presenza armena nell'esercito imperiale continuò tuttavia ad essere proporzionalmente massiccia. Durante la Prima Guerra mondiale, alcune decine di generali e circa 500 ufficiali di alto grado erano armeni, nobili o meno⁵¹.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 150.

⁴⁸ Cfr. D. D. DANILOV, *Loris-Melikov...*, cit., p. 145.

⁴⁹ Su questo periodo rimando al mio studio *Alla frontiera dell'Impero. Gli Armeni in Russia (1801-1917)*, Milano, Mimesis, 2000, pp. 275-302.

⁵⁰ Va ricordato tuttavia anche un altro funzionario di origine armena, vale a dire Ivan Delianov (1818-1897), conte dal 1888, raggiunse cariche di rilievo, tra le quali quella di Ministro dell'Istruzione Popolare, ma senza dimostrare particolari attitudini. Cfr. P. N. PETROV, *Istorija rodov russkago dvorjanstva*, II, Sankt Peterburg, 1886 (ristampa: Moskva, Lexica-Sovremennik, 1991), pp. 244-296.

⁵¹ Cfr. K. P'AHLEVANYAN, *Pozoev (Pozoyan) haykakan aznvakan antanik'i avandn arajin hamašarhayin paterazmum*, "Lraber", 2004, 1, p. 196. Su questo tema si vedano anche gli studi di G. AVETISYAN, *Ėrusakan banaki hay generalneri martakan utin XIX d. verjin ev XX d. skzbin*, in "Patma-banasirakan handes", 2007, 1 (174), pp. 77-84 e IDEM, *Generalny-armjane v Rossijskoj imperi*, Erevan 2007.

Conclusione

Mi sembra che una figura come quella di Loris-Melikov possa costituire una suggestiva esemplificazione di quanto lo studio delle famiglie nobili armene dell'Impero russo possa essere significativo. E questo da due diversi punti di vista. In primo luogo nell'ambito della storia armena moderna, al cui interno vi è stata una forse eccessiva concentrazione sulla dimensione diasporica e commerciale, che non ne esaurisce certo le dinamiche sociali, politiche ed economiche e sembra inoltre corrispondere in qualche modo agli stereotipi negativi (in primo luogo avidità e viltà) frequentemente attribuiti agli Armeni⁵².

Da un altro punto di vista, invece, una maggiore attenzione alla loro nobiltà consente di integrare la diffusa convinzione che la partecipazione degli armeni alla vita dell'Impero russo abbia avuto luogo solo nella sfera culturale e commerciale (e poi industriale), secondo il modello dei "gruppi mobili diasporici"⁵³. In particolare, l'importante ruolo militare dei nobili armeni può essere accostato a quello della nobiltà georgiana, che era in percentuale la più numerosa dell'Impero russo insieme a quella polacca e fornì anch'essa un numero assai elevato di ufficiali all'esercito zarista. Uno studio approfondito, e non solo genealogico, della nobiltà armena (e georgiana) potrebbe quindi risultare molto produttiva nell'ambito dell'odierna linea di ricerca storiografica che investiga il carattere multietnico dell'Impero russo, in particolare per quel che riguarda le dinamiche di cooptazione delle élites locali nell'amministrazione statale.

52 A questo riguardo si vedano R. G. SUNY, *Images of Armenians in Russian Empire*, in *The Armenian Image in History and Literature*, ed. by R. G. HOVANNISIAN, Malibu (Ca.), Under Publications, 1981, pp. 105-137 e A. FERRARI, *L'eroe, il mercante, il sovversivo: figure dell'Armeno nella cultura russa pre-rivoluzionaria*, in *Le minoranze come oggetto di satira*, a cura di A. PAVAN e G. GIRAUDO, I, Padova, E.V.A., 2001, pp. 180-188.

53 Cfr. A. KAPPELER, *La Russia. Storia...*, cit., pp. 128-130.

CAPITOLO VIII

GURDJIEFF: UN MAESTRO CAUCASICO?¹

Sulle orme di Gurdjieff

Nel corso dei millenni il Caucaso, crogiolo di popoli, lingue e religioni, ha generato innumerevoli figure di poeti, artisti, eroi, sovrani, santi, la fama dei quali ha però di rado superato i confini della regione. Non appartiene peraltro a nessuna di tali categorie il più famoso dei figli di questa terra, vale a dire Stalin, la cui popolarità, tanto universale quanto controversa, non accenna a diminuire, anche se ormai prevalentemente in un'ottica negativa². In una sfera molto lontana dalla politica, il Caucaso moderno ha prodotto un'altra figura la cui notorietà si sta sempre più diffondendo nel mondo, soprattutto in Occidente. In effetti la fama di Gurdjieff è da molti decenni un fenomeno globale, trasversale, complesso.

Giorgij Gurdžiev, secondo la grafia russa, o Georges Gurdjieff, come è universalmente conosciuto, nacque a Aleksandropol' (oggi Gyumri, nella repubblica armena), che allora faceva parte dell'impero russo in una data imprecisata tra il 1866 e il 1880. Il padre era greco, la madre armena. La famiglia si trasferì in seguito nella città anatolica di Kars, che dopo la guerra russo-turca del 1877-78 entrò a far parte dell'impero russo. La sua prima formazione avvenne dunque in questi territori di frontiera tra Russia, Persia e impero ottomano, abitati da armeni, turchi, curdi, greci, georgiani, russi. Territori di confine tra mondo cristiano (ortodosso e armeno-apostolico) e mondo musulmano (sunniti, sciiti), ma caratterizzati anche da tendenze e comunità eterodosse, dai settari russi (*molokane*,

1 Questo intervento, letto nel corso della "V Giornata di Studi Armeni e Caucasici" (31 marzo 2011, Università Ca' Foscari di Venezia) era ancora inedito.

2 Non sempre, però. Si pensi alla pubblicazione delle sue non spregevoli liriche in *Soselo Stalin poeta*, a cura di G. SCARCIA, Udine 1999 oppure al recente volume di D. LOSURDO, *Stalin. Storia e critica di una leggenda nera*, Roma 2008.

duchobory) agli yezidi, diffusamente anche se impropriamente chiamati “adoratori del diavolo”. Territori nei quali la modernità si faceva strada a fatica attraverso le diverse tradizioni arcaiche. La risposta di Gurdjieff a queste molteplici suggestioni fu quanto mai creativa ed originale. La sua ricerca individuale mosse dalla convinzione che né le tradizioni religiose né le scienze moderne possano rispondere realmente al problema dell’esistenza umana. Distaccatosi quindi dalla religione cristiana e abbandonati gli studi scientifici, egli si dedicò a riscoprire tracce di una sapienza più antica che, secondo i suoi scritti, avrebbe attinto in lunghi viaggi sapienziali nel Vicino Oriente, in Egitto e sino all’Asia centrale. Questi viaggi, compiuti in solitudine o insieme ad un gruppo di compagni (i Cercatori della Verità), si svolsero per circa venti anni. Gurdjieff ha raccontato in modo romanzato e metaforico questo periodo della sua vita in *Incontri con uomini straordinari*, un libro tanto affascinante quanto inutilizzabile per ricostruire la sua biografia e dal quale, nel 1978, il regista Peter Brook ricaverà l’omonimo film.

In realtà la prima parte della vita di Gurdjieff è avvolta in un alone di mistero e di incertezza. Secondo alcuni biografi, in questi anni egli non si sarebbe limitato a ricercare la Verità, ma avrebbe avuto un ruolo nel Grande Gioco che si svolgeva tra Russia e Gran Bretagna per il controllo di Mongolia, Tibet e Afghanistan³. È interessante osservare che gli stessi sospetti siano ricaduti su altre figure importanti dell’esoterismo moderno. Si pensi a Elena Blavackaja, più nota come Madame Blavatsky, anch’essa suddita russa e fondatrice della teosofia, che pure avrebbe viaggiato sino al Tibet alla ricerca di una superiore sapienza⁴. Oppure a figure come Petr Badmaev e Agvan Doržiev, appartenenti al popolo mongolo e buddista dei buriati, protagonisti a cavallo tra XIX e XX secolo di un tentativo affascinante e fallito di portare il Tibet e la Mongolia sotto il dominio dell’imperatore russo, “lo zar bianco”⁵.

Dopo questi decenni di apprendistato orientale ed esoterico, dei quali mancano peraltro concreti riscontri documentari, Gurdjieff ritornò verso ovest. Partendo dalla Russia, dove nel 1913 crea un gruppo di discepoli, tra i quali emerge la figura di Petr Uspenskij (Ouspensky, 1878-1947), che avrebbe in seguito testimoniato nel libro *Frammenti di un insegnamento sconosciuto* l’esperienza dell’insegnamento di Gurdjieff. Nel 1916 e 1917 entrano nel gruppo anche il compositore Thomas de

3 Cfr. J. WEBB, *The Armonious Circle. The Lives and Work of G. I. Gurdjieff*, P.D. Ouspensky and Their Followers, New York 1980, pp. 48-73.

4 Cfr. A. FERRARI, *La foresta e la steppa. Il mito dell’Eurasia nella cultura russa*, Milano 2003, pp. 118-121.

5 *Ibidem*, pp. 133-140.

Hartmann e sua moglie Olga, che sarebbe divenuta la segretaria di Gurdjieff ed avrebbe molto contribuito alla diffusione del suo insegnamento in Occidente. Del gruppo faceva parte anche la moglie di Gurdjieff, Julija Ostrovskaja (1889-1926)⁶. Lo scoppio della rivoluzione russa costrinse Gurdjieff ed il suo gruppo a lasciare Mosca. Gurdjieff si rifugiò allora a Essentuki, nel Caucaso settentrionale, dove iniziò a sperimentare con alcuni allievi il suo “laboratorio di consapevolezza”, spostandosi poi a Tiflis (in georgiano Tbilisi), in una Georgia che conosceva in quegli anni una effimera indipendenza. Qui nel 1919 Gurdjieff incontra l’artista Alexandre Gustav Salzmänn (1874-1934) e la moglie Jeanne Matignon de Salzmänn (1889-1990), che aveva studiato danza sotto la guida di Émile Jacques-Dalcroze (1865-1950), il creatore dell’euritmia. Nella capitale georgiana Gurdjieff, in collaborazione con Jeanne de Salzmänn, elaborò i suoi “movimenti”, o danze sacre, presentati in pubblico per la prima volta nel giugno 1919. Nello stesso anno fondò l’Istituto per lo Sviluppo Armonico dell’Uomo. Nel 1920, prima della sovietizzazione della Georgia – avvenuta nel febbraio 1921 – Gurdjieff e il suo gruppo lasciarono Tbilisi, stabilendosi prima a Costantinopoli, quindi in Europa, alla ricerca di un luogo in cui ricominciare le sue attività. La scelta cadde sul castello di Prieuré, a Fontainebleau, nei pressi di Parigi, dove si stabilì nel 1922. Qui fu raggiunto da molti discepoli desiderosi di seguire il suo insegnamento, secondo una disciplina tanto dura quanto affascinante. Nella primavera del 1924 Gurdjieff si recò negli Stati Uniti per una serie di conferenze e incontri, che ebbero grande successo. Una sede del suo istituto venne fondata a New York e negli anni successivi Gurdjieff tornò molte volte in America. Dopo la rottura con molti dei suoi principali discepoli – tra i quali Uspenskij, Orage e i de Hartmann - Gurdjieff nel 1933 chiuse il centro di Prieuré e si trasferì a Parigi, dove morì nel 1949.

Gurdjieff non aveva mai voluto fondare un movimento organizzato né aveva nominato un successore, limitandosi a lasciare dietro di sé testi in gran parte simbolici e volutamente oscuri. Tuttavia intorno a Jeanne de Salzmänn si organizzarono una serie di istituzioni che ne tramandano l’insegnamento. L’eredità di Gurdjef è preservata principalmente da una fondazione i cui centri principali sono Parigi (“Institut Gurdjieff”), New York (“Gurdjieff Foundation”), Londra (“The Gurdjieff Society”) e Caracas (“Fundación Gurdjieff Caracas”), e che è presente

6 Cfr. P. ZOCATELLI, *Notes on G. I. Gurdjieff*, in C. A. JONES, L. KHETAGURI (eds.), *Gurdjieff in Tiflis*, Tbilisi 2008, p. 17. Questo volume nasce dagli atti di un seminario organizzato il 7 marzo 2007 a Tbilisi dall’Ambasciata italiana in Georgia e dall’Università Statale “Javakhi-shvili”: C. A. JONES, L. KHETAGURI (eds.), *Gurdjieff in Tiflis*, Tbilisi 2008.

anche in Italia con il nome di “Centro Italiano Studi sull’Uomo G.I. Gurdjieff”⁷.

Difficile definirlo con precisione: chiamarlo filosofo o scrittore serve a poco. Egli fu essenzialmente il creatore di un insegnamento esoterico che fonde in maniera personalissima influenze culturali e spirituali quanto mai differenti. L’insegnamento di Gurdjieff si fonda sul presupposto che la quasi totalità degli uomini vive in uno stato di veglia apparente prossimo al sogno. Per ottenere un livello superiore di consapevolezza egli elaborò un sistema di tecniche psicofisiche che cerca di favorire il superamento degli automatismi psicologici ed esistenziali da cui l’essere umano viene sistematicamente condizionato. Come è stato osservato, il suo insegnamento va accostato in primo alle tradizioni esoteriche e alchemiche che mirano a produrre nei discepoli una trasformazione interiore che li renda capaci di esplicitare pienamente tutte le potenzialità umane⁸. Negli anni, l’insegnamento di Gurdjieff ha conosciuto una notevole diffusione, soprattutto in Europa e America, influenzando numerosi personaggi della cultura e della letteratura: fra questi la scrittrice Katherine Mansfield, che morì al Prieuré; Frank Lloyd Wright, che sposò Olgivanna Hinzenberg, un’altra allieva di Gurdjieff, al quale tributò un pubblico riconoscimento che riporto al termine di questo testo; René Daumal, l’autore de *Il Monte analogo*; la scrittrice Pamela Lyndon Travers, nota per avere creato il personaggio di Mary Poppins. Fra i discepoli attuali più noti va ricordato in primo luogo il già ricordato regista inglese Peter Brook, nonché, in Italia, il musicista e regista Franco Battiato.

Tutte le opere di Gurdjieff sono state tradotte in italiano: *Vedute sul mondo reale: Gurdjieff parla ai suoi allievi*, L’Ottava, Milano 1985; *Incontri con uomini straordinari*, Adelphi, Milano 1992; *I racconti di Belzebù a suo nipote. Critica oggettivamente imparziale della vita degli uomini*, Neri Pozza, Vicenza 1999; *Il nunzio del bene venturo: primo appello all’umanità contemporanea*, Astrolabio, Roma 2003; *La vita è reale solo quando “Io sono”*, Neri Pozza, Vicenza 2004.

La bibliografia su Gurdjieff è vastissima, ma in larga misura interna all’ambiente esoterico e spesso di attendibilità molto limitata per chi voglia comprenderlo come concreta figura storica, senza aderire al suo insegnamento⁹. L’aspetto meno studiato

7 Cfr. C. A. JONES, *Gurdjieff School in the United States, Europe, and Italy*, in C. A. JONES, L. KHETAGURI (eds.), *Gurdjieff in Tiflis*, cit., pp. 39-50.

8 Cfr. P. ZOCCATELLI, *Notes on G. I. Gurdjieff*, in C. A. JONES, L. KHETAGURI (eds.), *Gurdjieff in Tiflis*, cit., p. 14.

9 Sono tuttavia importanti l’opera di THOMAS DE HARTMANN, *La nostra vita con il Signor Gurdjieff*, trad. it., Astrolabio, Roma 1974 e quella di P. OUSPENSKY, *Frammenti di un insegnamento sconosciuto*, trad. it., Astrolabio, Roma 1976. Un approccio più equilibrato si tro-

della vita e dell'opera di Gurdjieff è proprio l'origine caucasica, il suo legame con le culture e le tradizioni locali. In effetti quanto sappiamo su questo aspetto ci viene principalmente dagli scritti stessi di Gurdjieff, soprattutto *Incontri con uomini straordinari* e *I racconti di Belzebù a suo nipote*, che per la loro mescolanza di elementi autobiografici e intenti allegorico-iniziatici non possono peraltro essere considerati affidabili per ricostruirne il percorso umano e spirituale. La loro lettura, tuttavia, introduce suggestivamente al particolare ambiente in cui Gurdjieff si formò, un ambiente permeato di culture assai differenti eppure collegate tra loro, già proiettato verso una modernità introdotta soprattutto dalla Russia, ma ancora immerso in una *forma mentis* arcaica e tradizionale, immersa in memorie tanto remote da apparire leggendarie o mistificatorie. Così, per esempio, in *Incontri con uomini straordinari* il capitolo "Il padre" contiene non solo un bellissimo quadro della figura paterna – che tra le altre cose era un *ašowł* (più comunemente scritto *ašut* o *ashugh*), vale a dire uno dei cantori popolari caratteristici di tutto il Caucaso meridionale – ma anche un indecifrabile riferimento a una misteriosa confraternita di uomini di scienza, chiamati nel testo con il termine armeno *Imastown*, che significa appunto "saggi", "sapienti"¹⁰

L'Armenia ha in effetti un ruolo rilevante nella prima parte di *Incontri con uomini straordinari*, soprattutto nel capitolo dedicato al più caro tra i compagni di gioventù di Gurdjieff, vale a dire Sarkis Pôtosean. In questo capitolo troviamo anche passaggi dedicati alla Chiesa armena, in particolare alla città di Ĕjmiacin, sede del suo Patriarca (il *Kat'otikos*). Pôtosean, infatti, avrebbe dovuto diventare prete, ma non lo fece per inseguire insieme a Gurdjieff un progetto del tutto differente: "Pôtosean e io finimmo per arrivare alla ferma conclusione che esisteva

va nel volume curata da J. NEEDLEMAN e G. BAKER, *Gurdjieff. Essays and Reflections on the Man and His Teaching*, Continuum, New York 1996, mentre un valido studio introduttivo è quello di C. A. JONES, *G. I. Gurdjieff e la sua eredità*, tr. it. Elledici, Torino 2005. Tradotta in italiano è anche quella che viene considerata la migliore biografia di Gurdjieff; J. MOORE, *George Ivanovitch Gurdjieff: Anatomia di un mito*, Il Punto d'Incontro, Vicenza 1993. Sui rapporti di Gurdjieff con gli ambienti letterari si possono vedere soprattutto i volumi di M. ANDERSON, *L'inconoscibile Gurdjieff*, trad. it., Gremese, Roma 1996; JAMES MOORE, *Gurdjieff and Mansfield*, Routledge and Kegan Paul, Londra-Boston-Henley 1980; PAMELA L. TRAVERS, *George Ivanovitch Gurdjieff*, Traditional Studies Press, Toronto 1973. Una bibliografia fino ai primi anni 1980 si trova nell'opera di J. WALTER DRISCOLL e THE GURDJIEFF FOUNDATION OF CALIFORNIA, *Gurdjieff. An Annotated Bibliography*, Garland, New York 1985 (la terza edizione di questa guida, aggiornata al 2004, è reperibile solo *online* tramite il sito *Gurdjieff – A Reading Guide*).

¹⁰ G. I. GURDJIEFF, *Incontri con uomini straordinari*, cit., p. 71.

realmente qualcosa di cui gli uomini di una volta erano stati a conoscenza, ma che questa conoscenza oggi era completamente dimenticata.

Avevamo perso ogni speranza di trovare nella scienza esatta contemporanea, e in genere nei libri e nei nostri contemporanei, il minimo indizio che ci potesse guidare verso questa conoscenza, e rivolgemmo tutta la nostra attenzione verso la letteratura antica. Avevamo avuto la fortuna di capitare su un intero lotto di vecchi libri armeni, e il nostro interesse si concentrò su di essi...”¹¹.

Questa lettura, compiuta tra le rovine della antica capitale, Ani, si rivelò infruttuosa, ma proprio in quei luoghi così ricchi di memorie storiche e artistiche dell’Armenia i due amici scoprirono rotoli di pergamena, in uno dei quali trovarono un accenno importante per la loro ricerca:

“Il nostro venerabile padre Telvent è finalmente riuscito a conoscere la verità sulla confraternita dei Sarmung. ... E’ il nome di una celebre scuola esoterica che, secondo la tradizione, fu fondata a Babilonia duemilacinquecento anni prima di Cristo”¹².

Poche pagine dopo, nel corso delle loro peregrinazioni, è ancora nella casa di un prete armeno che Gurdjieff e Pôlosean rinvennero casualmente e con grande emozione un’antichissima mappa, chiamata nel testo “dell’Egitto-di-prima-delle-sabbie” e di fondamentale importanza nella ricerca di una sapienza ormai perduta¹³.

Come si vede, più che l’Armenia vera e propria, con la sua storia e cultura, Gurdjieff era interessato ai contatti che questo paese poteva avere conservato dell’antica, primordiale sapienza alla quale aspiravano lui e gli altri cercatori della verità. Peraltro, in *Racconti di Belzebù a suo nipote*, che può essere considerato il testo principale di Gurdjieff, troviamo anche un altro interessante riferimento alla sua origine armena, vale a dire al fatto che avrebbe scritto inizialmente le sue opere in armeno a causa della ricchezza particolare di questa lingua: “... la lingua armena era quella che preferivo a tutte le altre, ivi compresa la mia lingua natale [vale a dire il greco. A.F.]. E mi piaceva specialmente perché aveva un suo nerbo e non assomigliava affatto alle lingue vicine o affini. Ogni “tonalità”, come dicono i sapienti filologi, era propria a lei sola, e sin da allora mi sembrava corrispondere perfettamente allo psichismo degli uomini di quella nazione¹⁴”. Uno studioso di valore come David Marshall Lang, autore di numerosi libri su Armenia e Georgia, ha inserito in un volume sulla storia e la cultura armena un capitolo intitolato “Gli

¹¹ *Ibidem*, p. 132.

¹² *Ibidem*, pp. 135-136.

¹³ *Ibidem*, p. 147.

¹⁴ G. GURDJIEFF, *Racconti di Belzebù a suo nipote*, tr. it. Vicenza 2004, pp. 20-21.

armeni e l'occulto", che è in sostanza dedicato interamente a Gurdjieff. Secondo Lang, "Nella costruzione del suo sistema cosmico, Gurdjieff attinge a piene mani dal folclore dell'Armenia e dell'Anatolia"¹⁵. In effetti, tuttavia, il legame di Gurdjieff con la sua terra natale è ancora in larga misura inesplorato e allo stato attuale i suoi legami con le principali figure della vita politica, culturale e spirituale dell'Armenia dell'epoca sono ancora congetturali. Da questo punto di vista, un importante, ma non sufficiente, passo in avanti è costituito dal volume di C. A. Jones, L. Khetaguri (eds.), *Gurdjieff in Tiflis*, Tbilisi 2008, che nasce dagli atti di un seminario organizzato il 7 marzo 2007 a Tbilisi dall'Ambasciata italiana in Georgia e dall'Università Statale "Javakhishvili".

Il testo di Avetik Melik-Sargsyan, *Il genio non ha una patria, ma ha un luogo di nascita (Genius has no fatherland, he has a birth-place)*, inserisce Gurdjieff nel suo contesto armeno, soprattutto in quello della città natale, Aleksandropol' (Leninakan in epoca sovietica, oggi Gyumri). Oltre alla figura del padre, vengono presi in considerazione i legami di Gurdjieff con i partiti politici armeni dell'epoca e con figure di rilievo della cultura armena, dal grande musicologo Komitas¹⁶ al poeta Awetik Isahakean allo scultore Sergej Merkurov, che era suo cugino. Questo articolo testimonia in effetti il crescente interesse che Gurdjieff sta cominciando a suscitare nella terra d'origine, superando un vero e proprio oblio dovuto soprattutto ai lunghi decenni di predominio dell'ideologia comunista, evidentemente poco favorevole a questo genere di ricerche spirituali¹⁷.

Il testo di Manana Khomeriki, *Sulle origini di Gurdjieff e le sue attività in Georgia (About the Origins of Gurdjieff and His Activities in Georgia)* riguarda invece il rapporto di Gurdjieff con la Georgia. Un rapporto visibile sin dal cognome, che significa proprio "georgiano" in persiano e arabo. A giudicare da questo cognome, appare possibile che gli antenati greci di Gurdjieff abbiano vissuto in Georgia, tuttavia il suo legame con tale paese sembra essere meno significativo di quello con l'Armenia. Esistono tuttavia molte leggende sui rapporti di Gurdjieff con la Georgia, dall'appartenenza alla nobile famiglia Mukhranski, alla conoscenza con Stalin.

¹⁵ D. M. LANG, *Armeni. Un popolo in esilio*, tr. it. Bologna 1988, p. 149.

¹⁶ Su questa straordinaria figura di sacerdote e studioso di musica popolare, che divenne folle nei giorni tragici del genocidio armeno del 1915, si veda soprattutto lo studio di G. BARDINI, *Padre Komitas. Musica e spiritualità armena*, Roma 2006.

¹⁷ A partire dal 2004 si organizzano a Erevan delle conferenze internazionali i cui atti sono stati in parte pubblicati nel recente volume, curato da M. PITTMAN, *G. I. Gurdjieff: Armenian Roots, Global Branches*, Cambridge 2008. Su queste iniziative si veda il sito <http://www.armeniagurdjieff.org>

La prima possibilità sembra esclusa, ma non la seconda. In *Incontri con uomini straordinari* Gurdjieff accenna del resto ad un suo soggiorno giovanile a Tiflis/Tbilisi, dove avrebbe lavorato come macchinista ferroviario¹⁸; un'occupazione che avrebbe in effetti potuto portarlo a contatto con Stalin nei suoi anni di attività politica in patria, quando il futuro capo dell'URSS e del comunismo mondiale era conosciuto con il soprannome di Koba. In sostanza, tuttavia, il principale legame di Gurdjieff con la Georgia sembra essere stato il soggiorno a Tbilisi/Tiflis tra il 1919 ed il 1921.

Per quel che riguarda l'origine di Gurdjieff, occorre tener presente che ancora alla fine dell'Ottocento i territori del Caucaso meridionale avevano una composizione etnica molto complessa, che non può essere letta nell'ottica contemporanea dell'appartenenza nazionale in senso stretto. Questa ottica, infatti, appare "... insufficiente ad inquadrare, adeguatamente e coerentemente, tanti fenomeni culturali e tante componenti etniche, tipiche del Medioevo, e dei popoli medio-orientali e subcaucasici in specie"¹⁹. Si è visto, del resto, come lo stesso Gurdjieff considerasse il greco come la sua prima lingua e sono stati anche compiuti tentativi di inserire il suo insegnamento all'interno della tradizione esoterica del pensiero greco²⁰. Pertanto è sostanzialmente improprio considerarlo esclusivamente armeno, come anche greco o georgiano. In realtà proprio la sua identità composita può costituire un esempio interessante delle dinamiche etno-culturali del Caucaso meridionale dell'epoca.

In una sfera differente, quella religiosa, l'articolo di Claudio Gugerotti *Un possibile influsso del cristianesimo orientale nel pensiero di Gurdjieff (Possible Influence of Eastern Christianity in the Thought of Gurdjieff)* presenta numerosi aspetti interessanti. L'autore, attuale Nunzio Apostolico nel Caucaso e uno dei maggiori specialisti del cristianesimo orientale, osserva che gli scritti di Gurdjieff non rivelano una reale vicinanza alla spiritualità cristiana orientale, né a quella

18 G. I. GURDJIEFF, *Incontri con uomini straordinari*, cit., pp. 130-131. Gurdjieff non nasconde peraltro di aver avuto in quel periodo anche "...altre fonti di guadagno non ufficiali, di carattere piuttosto riprovevole (*ibidem*, p. 132).

19 Cfr. B. L. ZEKIYAN, *Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia: alcuni problemi di metodologia e di fondo in prospettiva sincronica e diacronica*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (secoli IV-XI)*. Atti della Quarantatreesima Settimana di studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto medioevo (aprile 1995), cit., v. II, p. 439.

20 Cfr. G. L. BEKE, *Digging Up the Dog. The Greek Roots of Gurdjieff's Esoteric Ideas*, 2005 e IDEM, *Gurdjieff and Greek Esoteric Thought*, in M. PITTMAN (ed.), *G. I. Gurdjieff: Armenian Roots*, Global Branches, cit., pp. 1-12.

ortodossa, russa, greca o georgiana²¹, né a quella della Chiesa armena, che appartiene al novero delle cosiddette Chiese precalcedonite, che non hanno cioè riconosciuto il dogma cristologico sancito dal Concilio di Calcedonia nel 451²². In effetti, egli osserva come per Gurdjieff, che pure fu sepolto secondo il rito della Chiesa ortodossa russa, la religione, non solo quella cristiana, rappresenti in sostanza “... un’espressione di decadenza in rapporto alla pienezza della conoscenza umana”, mentre il suo orientamento spirituale può essere considerato essenzialmente gnostico (pp. 64, 69).

Secondo un altro degli articoli di questo volume – *Una nuova concezione dell’integralità umana (A New View of the Integrity of Human Existence)* di Janri Kachia – Gurdjieff appare invece incarnare un tipo specifico di “sapiente caucasico”, dai tratti peraltro incerti perché “... purtroppo, da questo punto di vista non sono state ancora state effettuate ricerche sul Caucaso” (p. 75).

Un approccio analogo è presente anche nel testo *Gurdjieff e la cultura del XX secolo (Gurdjieff and the Twentieth Century Culture)* di Levan Khetaguri, il quale osserva che mentre “... il modello europeo di sviluppo ha sostituito il maestro orientale o guru con il conferenziere e il professore, che insegna per professione, nei tempi antichi – secondo le parole di Gurdjieff – imparare era una questione di scelta o di stile di vita, un modello che esiste ancora nella mentalità caucasica, orientale e asiatica” (p. 83).

Sono affermazioni interessanti, che andrebbero però ulteriormente sviluppate nell’ambito di una ricerca sulle radici caucasiche della figura e dell’insegnamento di Gurdjieff. Una ricerca tanto complessa quanto promettente per giungere ad una maggiore comprensione storico-culturale di questa figura che tanto fascino esercita sull’uomo contemporaneo e del quale Frank Lloyd Wright scrisse queste

21 Sulla Chiesa georgiana si vedano soprattutto gli studi di G. SHURGAIA: *Santa Nino e la Georgia: Storia e spiritualità cristiana nel paese del Vello d’oro*, (a cura di), Roma 2000; *La spiritualità ortodossa. Martirio di Abo, santo e martire di Cristo*, Roma 2003; *La Chiesa ortodossa di Georgia ieri e oggi*, in A. FERRARI (a cura di), *Popoli e Chiese dell’Oriente cristiano*, Roma 2008, pp. 249-303. Interessante anche il volume di N. GABASHVILI, *La Georgia e Roma. Duemila anni di dialogo tra cristiani*, Roma 2003.

22 Sulla Chiesa armena si vedano soprattutto gli studi J. MÉCÉRIAN, *Histoire et institutions de l’Eglise arménienne*, Beirut 1965; L. ARPEE, *A history of Armenian Christianity from the beginning to our own times*, New York 1966; SH. KALOUSTIAN, *Saints and Sacraments of the Armenian Church*, New York 1969; F. HEYER (a c.), *Die Kirche Armeniens. Eine Volkskirche zwischen Ost und West*, Stuttgart 1978; L. HEISER, *Das Glaubenszeugnis der armenische Kirche*, Trier 1983; N. GARSOÏAN, *L’Eglise arménienne et le Grand Schisme d’Orient*, Louvain 1999; R. PANE, *La Chiesa Armena. Storia, Spiritualità e Istituzioni*, Bologna 2005.

parole suggestive: “Kipling scrisse una volta che questi gemelli – intendeva l’Oriente e l’Occidente – non sarebbero mai potuti andare d’accordo. Ma nella vita di Gurdjieff, nella sua opera e nella sua parola vi è una filosofia, uscita dalle profondità della saggezza dell’Asia, c’è qualcosa che l’uomo d’Occidente può capire. E nell’opera di quest’uomo e nel suo pensiero – in ciò che ha fatto e nel modo in cui l’ha fatto – *l’Occidente incontra davvero l’Oriente*”²³.

23 La citazione è tratta dalla *Premessa a Incontri con uomini straordinari*, cit., pp. 21-21.

CAPITOLO IX

RADICI STORICHE E IDEOLOGICHE
DEL GENOCIDIO ARMENO¹

Una storia millenaria

Gli armeni hanno alle loro spalle una storia antica, molto antica² risalente almeno al VI secolo prima di Cristo. Ne segnalo qui soltanto alcuni punti salienti, necessari alla comprensione del loro destino moderno. In primo luogo occorre ricordare che l'Armenia storica, un territorio posto tra l'Anatolia e il Caucaso e dieci volte più vasto dell'attuale repubblica armena, è stata condannata da questa posizione geopolitica ad essere contesa di volta in volta tra parti e romani, bizantini e sasanidi, bizantine e arabi, poi - senza che . peraltro esistesse più un autonomo Stato armeno - tra turchi, persiani e russi. Quindi, a partire dall'inizio del IV secolo, il forte legame storico con il cristianesimo. Da allora l'incessante lotta degli armeni per la sopravvivenza ha avuto carattere religioso non meno che politico. Una lotta sempre più disperata, prima contro Bisanzio e la Persia sasanide, poi contro le ondate successive di invasori musulmani che alla fine infransero ogni resistenza, sommergendo l'Armenia storica.

L'indipendenza politica degli armeni si esaurì dapprima nella madrepatria (nel 1045, anche se permase ancora per qualche tempo dei principati più o meno autonomi), quindi in Cilicia, dove avevano creato un singolare regno diasporico strettamente collegato all'Europa medievale e crociata (1375).

- 1 Pubblicato in AA.VV., *Memorie di sangue. Genocidi del '900*, Il Cerchio, Rimini 2003, pp. 35-45.
- 2 Per la storia del popolo armeno si veda soprattutto A. ARSLAN, B. L. ZEKIYAN (a cura di), *Storia degli armeni*, tr. it. Guerini & Associati, Milano 2002.

Le devastazioni apportate dalle continue invasioni determinarono a partire dal XIV secolo una crisi profonda all'interno della società armena che, decapitata della sua classe dirigente - annientata o emigrata - e completamente inserita in un contesto politico-culturale islamico, tagliata fuori da ogni contatto con l'Occidente cristiano, conobbe un vero e proprio mutamento antropologico. Anche perché le invasioni ed il vasto fenomeno emigratorio determinarono il progressivo insediamento di etnie nomadi (turche e curde) sull'antico territorio nazionale, con l'affermarsi di una situazione demografica in cui gli armeni non erano più maggioritari in nessuna o quasi regione dell'antica madrepatria. Chi rimase, contadini, artigiani, piccoli mercanti, si trovò in una situazione di pesante - anche se disegualmente oppressiva - soggezione alle diverse entità politiche musulmane che si formavano nella regione. Al tempo stesso l'emigrazione armena diede vita ad una imponente diaspora, diffusa dall'Asia Minore all'Etiopia, all'India, all'Europa occidentale, che ha saputo affinare doti commerciali in precedenza non certo caratteristiche di questo popolo. Fortemente legata alla tradizione nazionale e quanto mai recettiva nei confronti delle realtà socio-culturali in cui si inseriva, la diaspora ha rappresentato da allora uno dei due poli di un'armenità dispersa e frammentata, ma sempre vitale.

Il principale fattore di coesione del popolo armeno nel periodo seguito all'estinzione della statualità è stato la Chiesa Apostolica, simbolo e luogo dell'unità nazionale, nonché principale o unica rappresentante del popolo presso il potere civile. Questo soprattutto nell'impero turco, ma anche in Persia e nelle prime fasi dei rapporti del popolo armeno con la Russia, entrata a partire dal XVIII secolo come terzo incomodo nella secolare contesa tra ottomani e safavidi per il controllo della Transcaucasia.

Dopo il 1828 l'Armenia storica si trovò divisa ormai soltanto tra l'impero russo³ e quello ottomano, e il suo destino divenne uno dei molti nodi della Questione d'Oriente. È in questo contesto storico-culturale che ha avuto luogo il genocidio degli armeni.

Il millet armeno

Nell'impero ottomano gli armeni erano organizzati come comunità nazionale autonoma (*millet*)⁴. Questa istituzione da un lato forniva alle minoranze etnico-re-

3 Lo sviluppo della comunità armena nell'impero russo è studiato nel mio volume *Alla frontiera dell'impero. Gli armeni in Russia (1801-1917)*, Mimesis, Milano 2000.

4 Su questo sistema si veda soprattutto B. BRAUDE, B. LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I-II, New York-London 1982.

ligiose uno status giuridico, riconoscendone quindi il diritto all'esistenza, dall'altro ne sanciva però la discriminazione, soprattutto giuridica e fiscale, rispetto all'elemento mussulmano dominante. Responsabile di fronte al sultano del *millet* armeno era il patriarca di Costantinopoli, incaricato di raccogliere i tributi ed anche di mantenere l'ordine all'interno della sua comunità. Nonostante la discriminazione di partenza e i numerosi abusi ai quali dovevano sottostare, nell'impero ottomano la vita degli armeni si svolse per alcuni secoli in una situazione certo non esaltante, ma che consentiva sia una relativa sicurezza sia una forte autonomia culturale.

Occorre comunque distinguere la condizione delle ricche e dinamiche comunità diasporiche, soprattutto di Costantinopoli e Smirne, che acquistarono un peso sempre crescente nella vita economica dell'impero⁵, da quella della popolazione - principalmente contadina - delle regioni orientali, sottoposta alla pressione congiunta dei funzionari e dei proprietari terrieri turchi ed alle razzie dei nomadi curdi⁶. Questa situazione di coesistenza problematica ma possibile mutò profondamente nel corso del XIX secolo, quando alla inesorabile decadenza dell'impero ottomano si accompagnò la penetrazione tra i suoi sudditi, soprattutto - ma non esclusivamente - tra quelli cristiani, delle idee occidentali, in particolare della coscienza nazionale moderna, legata ai fattori linguistici e territoriali più che a quelli religiosi. Così come i greci, i serbi ed i bulgari, anche gli armeni cominciarono a pensare e ad agire sempre più consapevolmente in direzione di un'auspicata autonomia o indipendenza. In una situazione peraltro oggettivamente più difficile delle suddette nazionalità, in quanto l'insediamento armeno - pur disperso sull'intero territorio ottomano, ma senza raggiungere la maggioranza assoluta della popolazione in nessuna regione - era comunque insediato prevalentemente nel cuore anatolico dell'impero, che non poteva rinunciare ad esso senza cessare di esistere. In una simile situazione, le speranze armene erano fondate in gran parte sull'appoggio delle potenze occidentali e della Russia. Ma, all'interno della più ampia Questione d'Oriente, la realizzazione delle aspirazioni armene dipendeva da un'infinità di circostanze esterne, che non si combinarono mai in senso favorevole⁷.

5 Questo vale soprattutto per l'influente classe degli *amira*, sulla quale si veda H. BARSOU-MIAN, *The Dual Role of the Armenian Amira Class within the Armenian Government and the Armenian Millet (1750-1850)*, in B. BRAUDE, B. LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, cit. pp. 171-184.

6 Cfr. G. DÉDÉYAN (a cura di), *Storia degli armeni*, tr. it. Milano 2002, pp. 346-347.

7 Cfr. F. SIDARI, *La questione armena nella politica delle grandi potenze dalla chiusura del Congresso di Berlino al trattato di Losanna*, Cedam, Padova 1961 e M. SOMAKIAN, *Empires in conflict: Armenia and the Great Powers*, Londra-New York 1995.

La crisi del secolare equilibrio, sia pure ineguale, del sistema dei *millet* ebbe ripercussioni particolarmente negative nell'Anatolia orientale, un'area relativamente poco controllata dal governo ottomano in cui la popolazione armena doveva confrontarsi non solo con i funzionari turchi, ma anche con i *bey* curdi, tanto indocili verso la Porta - che a più riprese dovette reprimerne con la forza le velleità autonomistiche (1834, 1843, 1878) - quanto vessatori nei confronti degli indifesi contadini armeni. Nell'ultimo terzo del secolo la situazione peggiorò ulteriormente per l'immigrazione nella regione di musulmani espulsi dai Balcani e dal Caucaso in seguito ai continui insuccessi bellici dell'impero. Al tempo stesso, dopo la fine della parentesi riformista del *Tanzimat*, che aveva cercato di garantire uguali diritti a tutti i sudditi dell'impero, il sultano Abdul Hamid inaugurò una politica autoritaria fondata soprattutto sulla ricerca del consenso negli ambienti musulmani conservatori, atteggiandosi a difensore dell'islam. Tra l'altro questa politica determinò la rappacificazione della Porta con i curdi che, insieme agli elementi musulmani di recente insediamento in Anatolia, vennero inquadrati in unità paramilitari chiamate *hamidiye* presto utilizzate nelle repressioni ai danni dei sempre più inquieti armeni.

Fu infatti proprio in questo periodo che iniziò l'opera di intellettuali e rivoluzionari formatisi prevalentemente in Russia sotto l'influsso delle correnti radicali, i quali cercarono di porre fine alla tradizionale remissività delle disarmate popolazioni armene dell'Anatolia organizzandone l'autodifesa contro turchi e curdi. Nonostante l'ostilità del clero e delle classi mercantili, che preferivano attendere la realizzazione delle sospirate riforme dall'intervento delle potenze occidentali sulla Porta, gli sforzi dei rivoluzionari ebbero qualche successo, soprattutto quando la loro propaganda si incontrava con delle tradizioni di resistenza armata, come a Zeit'un, dove già nel 1862 scoppiò una violenta rivolta, e soprattutto a Sasun. Qui la resistenza dei contadini armeni ad un'incursione curda nel 1893 venne considerata un'azione ribelle dal governo ottomano, il quale si servì delle *hamidiye* per una feroce repressione che durò sino al 1896, segnando un momento decisivo nel deterioramento dei rapporti armeno-turchi. Questi massacri del 1894-96 fecero numerosissime vittime - le stime più alte arrivano però a parlare di 300.000 persone uccise - ma non ebbero risultati definitivi in quanto alla loro base c'era un tradizionale "divide et impera", ferocemente repressivo, se vogliamo, ma incapace di pensare soluzioni finali. In questa fase, cioè, un potere ottomano sempre più in crisi sfrutta e alimenta i conflitti etnico-religiosi nel tentativo di rafforzare il suo potere di fronte a dei sudditi recalcitranti, che cominciano allora ad organizzare una resistenza armata, a creare partiti politici rivoluzionari, a organizzare attentati terroristici. Una situazione se vogliamo simile a quella dell'impero russo, dove i

contemporanei *pogrom* contro gli ebrei ebbero un carattere e un significato non molto differenti.

Dai massacri al genocidio

Se questi massacri ebbero un carattere per così dire “tradizionale”, legato alla politica conservatrice e panislamica di Abdul Hamid, la fase successiva conobbe uno svolgimento radicalmente diverso, in quanto fu basata sul progetto rivoluzionario e moderno di alterare la struttura socio-antropologica dell’Anatolia orientale rendendola completamente turca. Fu cioè un’operazione perfettamente riuscita di “pulizia etnica”.

Come è noto, nel 1908 una rivoluzione portò al potere i cosiddetti Giovani Turchi, funzionari e militari di educazione occidentale, liberale, laica e nazionalista, riuniti nel Comitato Unità e Progresso. È interessante osservare che i membri di questa organizzazione avevano inizialmente avuto l’appoggio di buona parte degli armeni, in particolare dei rappresentanti dell’influente partito *Dashnak*, che confidavano in un miglioramento della loro condizione in un rinnovato impero ottomano laico. Una collaborazione che non venne meno neppure dopo i massacri del 1909 a Adana e in tutta la Cilicia, da ascrivere principalmente alla reazione hamidiana.

Nel frattempo, però, il Comitato Unità e Progresso assunse una posizione sempre più rigida sulla questione nazionale, subendo fortemente l’influsso delle idee panturaniche che sostenevano l’unità delle diverse popolazioni turche dall’Anatolia all’Asia Centrale. Questo orientamento si rafforzò soprattutto dopo la dura sconfitta ottomana nelle guerre balcaniche del 1912-1913, che segnò l’abbandono di quasi tutti i possedimenti europei. Il triumvirato composto da Kemal, Enver e Talaat, andato al potere nel 1913, completò il graduale passaggio dall’ideale multinazionale che aveva caratterizzato il programma iniziale del Comitato Unità e Progresso a quello turcocentrico, che fondeva empiricamente panturanismo e panislamismo.

In ogni caso, al di là delle propensioni ideologiche dei Giovani Turchi, negli ultimi anni prebellici i rapporti interetnici all’interno dell’impero continuarono a peggiorare, soprattutto perché i musulmani, politicamente ancora dominanti, nell’ambito economico cedevano sempre più il passo rispetto alle minoranze cristiana ed ebraica. Inoltre, l’ostilità alla penetrazione economica e politica europea suscitava l’ulteriore ostilità dei musulmani verso greci, armeni e ebrei, ritenuti loro affini.

Il genocidio degli armeni maturò comunque nell'ambito della prima guerra mondiale, che li vide combattere su entrambi i fronti. Gli armeni russi vennero naturalmente arruolati sotto le insegne zariste, ma anche quelli turchi - nonostante alcuni casi di diserzioni, non superiori comunque alla media turca - combatterono lealmente nell'esercito ottomano, che all'inizio riportò i successi sotto la guida di Enver. L'inverno lo mise però in crisi ed agli inizi del 1915 i russi avanzarono impetuosamente in Anatolia, proprio nel cuore dell'Armenia storica. Quasi contemporaneamente lo sbarco alleato nei Dardanelli minacciò la stessa capitale dell'impero. Sospettiti di collusione con il nemico, i soldati armeni cominciarono ad essere disarmati; ebbero anche inizio i primi massacri locali, non sistematici, che indussero peraltro la popolazione armena della città di Van ad armarsi in attesa dell'avanzata russa. Fu allora che venne decisa l'eliminazione dell'elemento armeno.

Il 24 aprile del 1915 iniziò quella che gli armeni chiamano *mec eghern*, vale a dire "la grande tragedia"⁸. A Costantinopoli vennero uccisi o deportati circa mille tra intellettuali e uomini politici armeni. Ricordiamo tra loro il grande poeta Daniel Varujan e Grigor Zohrab, scrittore, deputato e intimo amico di Talaat. Ma era solo l'inizio. Nell'Anatolia Orientale cominciò infatti quella che secondo le dichiarazioni ufficiali del governo turco doveva essere soltanto una temporanea deportazione dell'elemento armeno lontano dal fronte. Il punto è che si trattava di una deportazione verso il nulla, verso la morte, secondo uno schema ripetuto innumerevoli volte in ogni villaggio e città dove abitassero degli armeni. I notabili locali erano subito arrestati e fucilati, poi gli uomini adulti venivano separati dalle famiglie ed eliminati nei dintorni. Vecchi, donne e bambini partivano invece per la deportazione. Il punto di arrivo dei profughi doveva essere Aleppo, in Siria, ma ben pochi furono gli armeni che vi giunsero. La grande maggioranza morì per strada, per fame, malattia, sevizie. Sopravvisse un certo numero di donne e ragazzi rapiti da tribù curde ed islamizzati, qualcuno ebbe la vita salva per l'intervento di missionari occidentali o per il buon

8 La bibliografia sul genocidio armeno è sterminata. Segnalo alcuni tra gli studi principali: Y. TERNON, *Les Arméniens. Histoire d'un génocide*, Le Seuil, Paris 1977; R. G. HOVANNISIAN (ed.), *The Armenian Genocide*, Macmillan, London 1992; CL. MUTAFIAN, METZ YEGHERN. *Breve storia del genocidio degli armeni*, Guerini e Associati, Milano 1995; V. N. DADRIAN, *The History of the Armenian Genocide: Ethnic Conflict from the Balkans to Anatolia to the Caucasus*, Berghahn Books, Oxford 1995; Armin T. Wegner *e gli Armeni in Anatolia, 1915. Immagini e testimonianze*, Guerini e Associati, Milano 1996; Husher. *La memoria. Voci italiane di sopravvissuti armeni*, a cura di A. ARSLAN e L. PISANELLO, Guerini e Associati, Milano 2001; M. IMPAGLIAZZO, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulla strage degli armeni (1915-1916)*, Guerini e Associati, Milano, 2000.

cuore di singoli musulmani. Nel luglio 1915 nell'Anatolia orientale non restavano praticamente più armeni, ad eccezione di quelli - circa 300.000 - che vivevano in territori occupati dall'esercito russo e che ne avrebbero più tardi seguito la ritirata.

Poi fu la volta degli armeni che vivevano nell'Anatolia occidentale e in Cilicia, ben lontani dal fronte e senza quindi che in nessun modo potesse applicarsi alla loro deportazione la giustificazione dell'esigenza militare. Strappati in massa alle loro case, sospinti nei deserti siriani, a morire delle morti più diverse e orribili. Teniamo presente che si trattava sempre di civili inermi. Solo in pochi casi vi fu la possibilità di organizzare una resistenza: ad esempio nella già citata città di Van e nei villaggi del Mussa Dagh, in Cilicia, la cui epopea è stata immortalata da Werfel in *I quaranta giorni del Mussa Dagh*, un romanzo pregevole non solo per il suo valore letterario, ma anche per l'acume con cui lo scrittore ha saputo leggere il senso complessivo degli avvenimenti. Le vittime armene di questa pulizia etnica sono molto difficili da stabilire con precisione. Le cifre possibili variano dal mezzo milione al milione e mezzo su un totale di circa due milioni. In ogni caso la trimillennaria presenza armena nei territori anatolici è stata definitivamente annientata. I sopravvissuti si sono rifugiati in Siria e Libano, e di là molti sono passati in Francia e negli Stati Uniti, oppure nei territori russi poi divenuti una delle repubbliche sovietiche.

Il trattato di Sévres, imposto all'impero ottomano nell'agosto 1920, riconosceva l'esistenza nell'Anatolia orientale di un'Armenia indipendente (oltreché di un Kurdistan autonomo), ma negli anni successivi il successo del kemalismo fece tramontare tale possibilità, cosicché gli ultimi insediamenti armeni - come quelli greci in Asia Minore - vennero eliminati e il nuovo Stato turco fu riconosciuto nelle sue attuali frontiere dal trattato di Losanna, nel 1923.

Memoria storica e verità di stato

Questa all'ingrosso la dinamica dei fatti, non troppo difficile da seguire. Più ardua la loro interpretazione.

Le testimonianze sul genocidio degli armeni sono numerosissime e di prima mano, provenienti tra l'altro anche da fonti non direttamente interessate: tedesche, inglesi, americane, italiane. Le testimonianze sono numerosissime e di diversa origine. In alcuni casi la loro affidabilità è stata messa in dubbio, come nel caso del *Libro Blu* preparato da Bryce e Toynbee⁹ per il governo britannico, allora in

9 BRYCE J., *The Treatment of the Armenians in the Ottoman Empire 1916-1916*. Compiled by A. Toynbee, London 1916.

guerra con l'impero ottomano e quindi sospettabile di attività propagandistica¹⁰. Ma del tutto attendibili sono *a contrario* le testimonianze di due tedeschi, alleati cioè dell'impero ottomano nel corso della Prima Guerra Mondiale: quelle del pastore protestante Johannes Lepsius, che pubblicò un primo rapporto sul massacro in corso già nel 1915, continuando poi ad occuparsi della questione¹¹, e quelle di Armin T. Wegner, un ufficiale dell'esercito le cui agghiaccianti fotografie ci mostrano tutto l'orrore del genocidio¹². Esistono inoltre importanti fonti turche, in particolare gli atti del processo in cui – nel 1919 – un tribunale ottomano condannò in contumacia i principali esponenti dei Giovani Turchi, nel frattempo riparati all'estero, riconosciuti colpevoli di atrocità nei confronti del popolo armeno¹³. Di grande rilevanza sono inoltre gli scritti dell'ambasciatore americano Henry Morgenthau¹⁴, nonché numerosi documenti di origine italiana e vaticana¹⁵. Lo storico francese P. Dumont, che nel recente volume collettivo *Storia dell'impero ottomano* ha trattato questa vicenda, non può esimersi – pur tra mille cautele – dal fare ... *una semplice constatazione: alla vigilia della Prima Guerra Mondiale, in Turchia c'erano probabilmente più di 1.500.000 armeni; qualche anno più tardi, in seguito ai massacri, alle deportazioni e agli esili, se ne censiranno solo 70.000*¹⁶.

Un punto particolarmente controverso riguarda il coinvolgimento del governo nell'opera di deportazione e la sua volontà di sterminio. Storici turcofilo come S.J. Shaw ammettono infatti che sia avvenuta una deportazione degli armeni, ma la ritengono un'operazione di sicurezza militare determinata dalla slealtà di questa minoranza nel corso delle ostilità, in particolare dall'insurrezione di Van. In ogni caso

10 R. MANTRAM (a cura di), *Storia dell'impero ottomano*, tr. it. Lecce 1999, pp. 670-671.

11 *Bericht über die Lage des Armenischen Volkes in der Türkei*, Potsdam 1915; *Deutschland und Armenien 1914-1918*, Berlin-Potsdam; *Der Todesgang des Armenischen Volkes*, Berlin-Potsdam.

12 Sulla vicenda umana e culturale di questa figura si veda *Armin T. Wegner e gli Armeni in Anatolia, 1915. Immagini e testimonianze*, Milano 1996.

13 Cfr. V. N. DADRAN, *The Documentation of the World War I Armenian Massacres in the Proceedings of the Turkish Military Tribunal*, in "International Journal of Middle East Studies", 23 (1991), pp. 549-576.

14 *Secrets of the Bosphorus*, London 1918.

15 Su queste fonti si veda A. RICCARDI, *Un olocausto cristiano nella prima guerra mondiale? I cristiani d'Oriente tra i Giovani Turchi e la Santa Sede*, in IDEM, *Mediterraneo. Cristianesimo e islam tra coabitazione e conflitto*, Milano 1997, pp. 101-145 e M. IMPAGLIAZZO, *Una finestra sul massacro. Documenti inediti sulla strage degli armeni (1915-1916)*, Milano, 2000.

16 R. MANTRAM (a cura di), *Storia dell'impero ottomano*, cit., p. 671.

il governo turco avrebbe fatto del tuo meglio per proteggere la popolazione nel corso dell'operazione. Questo argomento si accompagna poi ad una valutazione estremamente riduttiva delle vittime umane, stimate da Shaw in due o trecentomila, perite comunque non per una precisa volontà governativa, ma per le condizioni di guerra, carestia ed epidemie di cui soffriva anche la popolazione musulmana¹⁷.

Per dimostrare che l'operazione di pulizia etnica era pianificata direttamente dai vertici governativi sono stati prodotti numerosi documenti – telegrammi, memorie, lettere ecc. – la cui autenticità è stata duramente contestata da parte turca, ma riaffermata da numerosi studiosi armeni e occidentali.

Orientarsi in questo scontro di bibliografie contrapposte non è agevole, ma il necessario rigore critico non può divenire uno schermo di comodo, dietro il quale velare una tragedia la cui portata era ben chiara in quegli anni. Occorre ricordare tra l'altro, che nel 1919 - prima, cioè, dell'avvento di Kemal al potere - un tribunale turco condannò in contumacia i principali esponenti dei Giovani Turchi, nel frattempo riparati all'estero, riconosciuti colpevoli di atrocità nei confronti del popolo armeno. In definitiva mi sembra si possa affermare che ad essere in discussione non è tanto il fatto del genocidio degli armeni, quanto - eventualmente - le sue dimensioni e le sue possibili interpretazioni.

Perché dunque parlarne come se fosse una cosa nuova, inaudita? Perché si tratta in effetti di un evento ampiamente occultato, se non spudoratamente negato. In primo luogo dalla Turchia kemalista, che ha avviato un processo di grottesca falsificazione della storia, giungendo non solo a negare il genocidio, ma anche la stessa esistenza storica del popolo armeno sul territorio anatolico. E questo sia per mezzo di opere di "studiosi" turchi che compiacenti studiosi stranieri, quali il già citato Shaw.

L'interesse turco a negare è comprensibile, psicologicamente prima ancora che per ragioni pratiche¹⁸. Ammettere la realtà del genocidio significherebbe infatti mandare all'aria il decennale lavoro di falsificazione storica condotta in questo paese, a spese degli armeni, dei greci, dei curdi, ma anche degli stessi turchi, strappati alla loro tradizione islamica e deposti sul letto di Procuste di un occidentalismo stentato e repressivo. Bisogna peraltro considerare che la Turchia non è mai stata sottoposta a particolari pressioni internazionali grazie alla sua posizione geopolitica privilegiata: prima come fedele alleato dell'Occidente in funzione anticomuni-

¹⁷ Cfr. A. BOMBACI, S. J. SHAW, *L'impero ottomano*, Utet, Torino 1978, pp. 578-579.

¹⁸ A questo riguardo si vedano gli scritti riuniti in *Dialogue Across an International Divide: Essays Towards a Turkish-Armenian Dialogue*, Zoryan Institute of Canada, Toronto 2001. Ne è autore TANER AKÇAM, uno studioso turco perseguitato in patria per il suo riconoscimento del genocidio armeno.

sta, poi - almeno sino a oggi - come baluardo laico contro il radicalismo islamico. Una situazione di privilegio che ha permesso ad Ankara non solo di mantenere un atteggiamento di cinica negazione del genocidio armeno, ma anche di perseguire - per decenni e sino ai nostri giorni - una politica di genocidio strisciante verso i curdi, l'unica minoranza etnica sopravvissuta alla volontà dei Giovani Turchi, e poi del più abile Kemal, di riformare l'impero ottomano, o almeno il suo cuore anatolico, sul modello occidentale di Stato-nazione, con la massima coincidenza possibile di etnia e territorio.

I limitati riconoscimenti internazionali del genocidio degli armeni sono quindi frutto essenzialmente della *Realpolitik*. Ricordo tuttavia che nonostante l'opposizione turca la realtà del genocidio è stata ufficialmente riconosciuta dalla Sottocommissione Onu per i diritti dell'uomo nel 1985 e dal Parlamento europeo nel 1987, nonché da vari parlamenti nazionali, ai quali si è aggiunto di recente anche quello italiano.

Una tragedia moderna

Se il desiderio degli armeni di veder riconosciuta la tragedia del loro popolo è facilmente comprensibile, per una questione etica prima che politica, mi sembra che la conoscenza di tale avvenimento sia auspicabile anche per chi armeno non è.

La tragedia degli armeni è infatti un momento-chiave del nostro tempo, il banco di prova di quanto sarebbe successo di lì a poco in varie parti del mondo, vale a dire l'eliminazione programmatica di una popolazione o di una certa parte della popolazione sulla base di una ideologia moderna, di carattere etnico-razziale o classista.

Negli anni Venti e Trenta, ma anche in seguito, l'URSS avrebbe attuato un genocidio «interno» su intere classi della popolazione (nobiltà, clero, cosacchi, contadini). Poi la Germania nazista, con l'eliminazione degli ebrei e degli zingari, quindi la Cina, la Cambogia e così via, in questa lista degli orrori novecenteschi.

Come è stato osservato, nessuna di queste tragedie ha carattere religioso. La cultura dei massacratori del nostro secolo è secolare, scientifica, moderna. Questo non significa naturalmente che i massacri e le violenze fossero sconosciute nei sistemi mentali tradizionali, ma solo la modernità ha dato strumenti ideologici - prima ancora che mezzi tecnici - per pensare e attuare i genocidi, le soluzioni finali.

Se la memoria della tragedia degli armeni è un atto dovuto di giustizia storica e morale, lo studio delle sue dinamiche può invece portare elementi utili alla scienza triste dei genocidi del nostro secolo, di questo lato oscuro, non l'unico peraltro, della modernità.

CAPITOLO X

LA CADUTA DEGLI IMPERI E IL GENOCIDIO DEGLI ARMENI: *I QUARANTA GIORNI DEL MUSSA DAGH* DI FRANZ WERFEL¹

Dal mito asburgico alla storia armena

Per me come, credo, per molti altri, il romanzo di Franz Werfel *I quaranta giorni del Mussa Dagh* ha segnato l'inizio dell'interesse per il mondo armeno. A questo testo giunsi partendo dal mio giovanile interesse per il mito asburgico, del quale Werfel è stato uno dei più convinti interpreti. In particolare il suo saggio storico *L'impero austriaco*, che precede la raccolta di novelle intitolate *Nel crepuscolo di un mondo* (1936) è uno dei manifesti principali di tale mito. Fu quindi Claudio Magris, brillante esegeta di questo mito, a farmi conoscere Werfel, "...il forte poeta epico di *Die vierzig Tage des Mussa Dagh*"². Questo libro faceva parte della biblioteca di famiglia e lo lessi d'un fiato molti anni fa.

Il genocidio degli armeni e il Mussa Dagh

Il genocidio degli armeni iniziò il 24 aprile del 1915, quando a Costantinopoli vennero arrestati numerosi intellettuali e uomini politici armeni, molti dei quali sarebbero poi stati uccisi. Nei giorni seguenti ebbe inizio nel resto dell'impero quella che secondo le dichiarazioni ufficiali del governo turco doveva essere soltanto un temporaneo trasferimento degli armeni lontano dal fronte caucasico, in quanto li si sospettava di essere favorevoli ai russi. In realtà si trattava di una

¹ Pubblicato in "Studi cattolici", n. 517, marzo 2004, pp. 187-189.

² C. MAGRIS, *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, Torino 1976, p. 287.

deportazione verso la morte, secondo uno schema ripetuto innumerevoli volte in ogni villaggio e città dove abitassero degli armeni. I notabili locali erano subito arrestati e fucilati, poi gli uomini adulti venivano separati dalle famiglie ed eliminati nei dintorni. Vecchi, donne e bambini partivano invece per la deportazione. La grande maggioranza morì per strada, per fame, malattia, sevizie. Sopravvisse un certo numero di donne e ragazzi rapiti da tribù curde ed islamizzati, qualcuno ebbe la vita salva per l'intervento di missionari occidentali o per il buon cuore di singoli musulmani. Il numero delle vittime è incerto, ma probabilmente raggiunse il milione, la metà dell'intera popolazione armena dell'impero³.

Da un punto di vista strettamente storico l'episodio del Mussa Dagh fu uno dei pochi fortunati di questa immane tragedia. Nei pressi di Alessandretta e Antiochia, sulle coste del Mediterraneo, esistevano da secoli alcuni villaggi armeni, un resto del regno armeno di Cilicia, che fu fedele alleato dei Crociati d'Oltremare e sopravvisse sino al 1375. Gli abitanti di questi villaggi decisero di non obbedire all'ordine di deportazione, che li raggiunse alla metà di luglio del 1915, e di rifugiarsi sulle pendici del Mussa Dagh (il "Monte di Mosè", in turco). Poco e male armati, circa 4500 armeni resistettero sino al 12 settembre agli attacchi di truppe regolari e irregolari turche, sinché vennero salvati da alcune navi francesi che transitarono casualmente in quei luoghi e videro la grande scritta "Cristiani in Pericolo" innalzata sulla vetta del Mussa Dagh. Trasferiti in un campo alleato a Porto Said in Egitto sino alla fine della guerra, gli abitanti del Mussa Dagh tornarono alle loro case e vi rimasero sino al 1939, quando il mandato francese sulla regione finì e la regione fu annessa dalla Turchia. A questi fatti si ispira il romanzo di Werfel, pubblicato nel 1933 e presto tradotto in numerosissime lingue, in italiano due anni più tardi⁴.

Lo scrittore cominciò a pensare a quest'opera nel 1929, nel corso di un viaggio in Siria, alla vista di alcuni orfani armeni al lavoro in una fabbrica di tappeti di Damasco. Tra il luglio 1932 ed il marzo 1933, mentre Hitler andava al potere in Germania, Werfel lavorò alacremente alla scrittura de *I quaranta giorni del Mussa Dagh*. Egli presentava la tragedia di quella minoranza alla quale lui stesso apparteneva e voleva che questo libro sulla tragedia degli armeni diventasse una campana d'allarme.

- 3 È appena stata pubblicata la traduzione dell'opera più completa su questo tema: V. N. DARDRIAN, *Storia del genocidio armeno. Conflitti nazionali dai Balcani al Caucaso*, Milano 2003.
- 4 Questa traduzione, di C. Baseggio, è stata ristampata molte volte, di recente dall'editore Corbaccio.

Imperi e nazionalismi

Nonostante questo impegno politico e morale, il romanzo non può però essere visto solo come uno strumento di lotta ideologica. Si tratta in primo luogo di una creazione artistica, impregnata di spirito epico e religioso. Werfel si fece cantore di una disperata difesa dei deboli contro i forti, creando non solo una grande quantità di personaggi indimenticabili (il sacerdote Ter Haigazun, il farmacista-filosofo, Krikor; il dottore Altuni, ecc.) e descrivendo con notevole precisione ed acume la mentalità, le tradizioni e le usanze degli armeni, sulla base di letture e contatti personali che ancora non sono stati pienamente chiariti⁵. Tuttavia Werfel diede degli eventi del Mussa Dagh una versione personale, in primo luogo attribuendo un ruolo centrale ad una figura di fantasia come Gabriele Bagradian, un intellettuale che cerca di unire l'educazione europea con le tradizioni orientali e diviene suo malgrado la guida militare degli insorti. Vi sono inoltre alcune singolari discordanze tra i fatti storici ed il romanzo, probabilmente per inserirlo in una prospettiva biblica. Per esempio, la resistenza del Mussa Dagh durò circa 50 giorni, ma Werfel parla di 40. Questo numero non è certo casuale. Ricordiamo che al tempo del diluvio universale la colomba si poggiò sull'Ararat (il monte sacro degli armeni) dopo 40 giorni, per 40 giorni il popolo ebraico vagò nel deserto e 40 giorni digiunarono Cristo, Elia e Mosé. Inoltre, i villaggi armeni del Mussa Dagh erano 6, non 7 come dice Werfel, con evidente riferimento ai giorni della creazione.

Oltre alla forte poesia epica, alla ricchezza dei personaggi e all'ottima documentazione sulla cultura armena, questo romanzo dimostra una comprensione quanto mai acuta dei fenomeni storici che portarono al genocidio degli armeni nell'impero ottomano. Werfel, cioè, comprese correttamente che questa tragedia non fu l'esito inevitabile dei rapporti armeno-turchi⁶, ma una conseguenza nefasta della diffusione nell'impero ottomano di alcune idee di origine occidentale, in primo luogo del nazionalismo. A questa analisi Werfel giunse a mio giudizio soprattutto grazie al *background* asburgico dal quale guardava la tragedia degli armeni nell'impero ottomano. Egli amava l'idea imperiale, il cui fondamento era

5 Sulla questione delle fonti di Werfel si veda G. SCHULZ-BEHREND, *Sources and Background of Werfel's Novel Die Vierzig Tage des Mussa Dagh*, in "The Germanic Review", 26/2, 1951, pp. 111-123.

6 Questa è invece la tesi di alcuni storici armeni, tra i quali anche il già ricordato V. N. DADRIAN, secondo il quale "... le divisioni religiose hanno evidentemente avuto un ruolo determinante nello sviluppo e nella nascita del conflitto con i Turchi (*Storia del genocidio armeno. Conflitti nazionali dai Balcani al Caucaso*, cit., p. 417).

religioso, che consentiva a popoli di fedi, lingua e civiltà differenti un'esistenza in comune, richiedendo loro la "...rinuncia all'eccitante abbandono agli istinti del proprio sangue, rinuncia all'indomito bisogno di trionfo della propria stirpe. Solo chi compiva questa rinuncia, chi era deciso a questo sacrificio, poteva ottenere la consacrazione superiore dell'idea, veniva ricreato, si trasformava, da Tedesco e Ceco che era, nell'uomo nuovo, nell'Austriaco"⁷. E quest'idea superiore, imperiale, aveva un carattere intimamente religioso, sacro: "L'Austria era una meravigliosa patria, una patria universalmente umana, senza riguardo a sangue e a confessione, all'origine e alla meta dei suoi figli"⁸. E a dir questo era un ebreo, come ebrei furono altri tra i principali artefici del mito asburgico, Joseph Roth e Stephan Zweig. Ebreo, figlio dell'impero asburgico multinazionale e multireligioso, Werfel affermava senza esitare: "Gli stati nazionali sono nella loro intima essenza unità demoniache"⁹.

È dunque da questa prospettiva che Werfel guardava l'impero ottomano e scriveva il suo romanzo sugli armeni. Senza dubbio l'impero ottomano era lontano dal livello di integrazione e di pacifica coesistenza mostrato da quello asburgico, ma non bisogna dimenticare che per secoli anche in esso le diverse popolazioni avevano potuto convivere, sia pure non sullo stesso piano. Nell'impero ottomano le popolazioni erano organizzate in "nazioni" (*millet*), ma su base religiosa non etnica¹⁰. Questa istituzione da un lato sanciva la discriminazione, soprattutto giuridica, militare e fiscale, rispetto all'elemento mussulmano dominante, ma dall'altro forniva alle minoranze etnico-religiose uno status legale, riconoscendone quindi il diritto all'esistenza ed a un ampio autogoverno. In ogni caso nel romanzo di Werfel il parallelismo tra l'impero asburgico e quello ottomano anche sul piano sacrale è esplicito: "Il Califfato è un'idea divina, il nazionalismo arabo, turco, armeno non è altro che un fatto terreno. I Pascià del tempo antico sapevano benissimo che l'idea dell'unità spirituale superiore, l'idea del Califfato, era più sublime che non la frenetica mania di progresso di alcuni ambiziosi"¹¹. Ritroviamo qui quell'esaltazione dell'idea sovranazionale e della statica e grandiosa *mediocritas* che – insieme con il "gaudente edonismo" – costituivano secondo Werfel le caratteristiche principali dell'impero asburgico¹².

7 F. WERFEL, *Nel crepuscolo di un mondo*, tr. it. Milano 1980, p. 29.

8 *Ibidem*, p. 50

9 *Ibidem*, p. 24.

10 Su questo sistema si veda soprattutto B. BRAUDE, B. LEWIS (eds.), *Christians and Jews in the Ottoman Empire*, I-II, New York-London 1982.

11 F. WERFEL, *I quaranta giorni del Mussa Dagh*, tr. it. Milano 1963, p. 478.

12 C. MAGRIS, *Il mito asburgico nella letteratura austriaca moderna*, cit., p. 289.

Nel romanzo di Werfel il tempo in cui nell'impero ottomano le popolazioni potevano coesistere, prima del nazionalismo - dei Giovani Turchi, ma anche dei partiti politici armeni - è rappresentato dal personaggio di Agha Rifaat Berekèt. Per questa figura i Giovani Turchi sono "...una ridicola marmaglia di imitatori... scimmie in frac e smoking, ...traditori, atei"¹³. E questa figura di devoto notevole di vecchio stampo si adopera per tentare gli armeni, insieme ad altri esponenti di ambienti religiosi, dervisci, descritti nel capitolo "Intermezzo degli dei" del libro terzo. E molti altri sono i personaggi di questo tipo, che mostrano come non tutti i turchi fossero come i loro capi, laici, occidentalizzati, moderni e criminali.

Oltre ad alcuni esponenti di questo ambiente religioso tradizionale, a opporsi al genocidio furono anche molti popolani mussulmani. Werfel afferma che il crimine contro gli armeni è opera essenzialmente del "...mezzo ceto progredito..., mentre ben altrimenti avveniva presso gli uomini semplici del popolo turco, contadini o basso ceto cittadini..."¹⁴. Alcuni di loro, vedendo partire per la deportazione gli amici armeni supplicavano: "Lasciali con noi! Non hanno la vera fede, ma sono buoni. Sono nostri fratelli! Lasciali qui con noi"¹⁵. E tra questi vi furono anche dei turchi, che si ribellarono agli ordini di sterminio provenienti dall'alto¹⁶.

Secondo Werfel, insomma, il genocidio degli armeni fu un evento di carattere sostanzialmente politico, derivante dall'ideologia nazionalista dei Giovani Turchi assai più che dal conflitto religioso tra cristiani e mussulmani. Un'interpretazione a mio avviso più corretta di quella che viene invece proposta nel recente volume di Flavia Amabile e Marco Tosatti, *La vera storia del Mussa Dagh*, che ricostruisce questa vicenda con una forte insistenza sull'aspetto religioso del genocidio armeno, inserendosi nell'odierna "...polemica anti-islamica scottante" (p. 18)¹⁷.

Per Werfel, invece, i Giovani Turchi compirono il genocidio armeno non in continuità con la tradizionale politica dell'impero ottomano ma rompendo con essa. Imitatori dei nazionalisti europei, essi erano al tempo stesso precursori dei nazisti, persino loro maestri nel progettare e realizzare un genocidio. Questa prospettiva

13 F. WERFEL, *I quaranta giorni del Mussa Dagh*, cit., p. 46.

14 *Ibidem*, p. 169.

15 *Ibidem*, p. 170.

16 Si vedano gli Atti del Convegno Internazionale svoltosi a Padova, 30 novembre – 2 dicembre 2000, *Si può sempre dire un sì o un no: i giusti contro i Genocidi degli Armeni e degli Ebrei*, Padova 2000, soprattutto l'intervento di R. KÉVORKIAN, *Per una tipologia dei "Giusti" nell'Impero Ottomano di fronte al genocidio degli Armeni*, pp. 67-78.

17 Tale impostazione è condivisa anche dall'introduzione a questo volume, scritta da Vittorio Messori.

era ben chiara nella disputa tra Enver Pasha, uno dei capi dei Giovani Turchi, ed il pastore protestante tedesco Johannes Lepsius, che si prodigò vanamente per salvare gli armeni. Il primo domanda: "...posto il caso che in altre circostanze [la Germania] avesse dei nemici interni, supponiamo franco-alsaziani, polacchi, socialdemocratici, ebrei, in numero maggiore di quel che sia oggi il caso, non approverebbe allora, signor Lepsius, qualsiasi mezzo per liberare dal nemico interno la sua nazione, impegnata in una grave lotta e assediata da un mondo di nemici esterni? Giudicherebbe ancora così crudele che di tutti gli elementi della popolazione pericolosi si facesse semplicemente un fardello e lo si mandasse in regioni deserte e remote?"¹⁸.

Parole che sembrano realmente profetiche, anche se i nazisti, non avendo a disposizione "regioni deserte e remote", per realizzare il loro progetto genocidiario, non deportarono, ma "concentrarono". In entrambi i casi la destinazione era la stessa, il Nulla.

Il genocidio degli armeni e la Turchia

Oltre al parallelo tra l'impero asburgico e quello ottomano, ne *I quaranta giorni del Mussa Dagh* vi è dunque in filigrana anche quello tra ebrei e armeni. Werfel, ebreo non praticamente e vicino al cattolicesimo, *prevede* nella tragedia armena quella che si stava per abbattere sugli ebrei in Europa. Non a caso si dice che ai suoi consiglieri preoccupati dalle possibili ripercussioni dell'annientamento degli ebrei Adolf Hitler rispondeva con queste parole: "Chi si ricorda oggi degli armeni?"¹⁹. In effetti il parallelismo tra i due genocidi è notevole e dovrebbe essere affrontato senza timori, senza esclusivismo né risentimenti, come alcuni stanno già facendo, superando numerosi ostacoli e incomprensioni²⁰. Riconoscere che quello subito dagli armeni è stato un vero genocidio, non un semplice massacro, non toglie nulla a quello degli ebrei, neppure la sua unicità. A patto che questa unicità non venga intesa come superiorità, sia pure nella sofferenza.

Esiste peraltro tra i due genocidi una differenza sostanziale. A differenza di quello ebraico, il genocidio armeno non è mai stato riconosciuto dalla repubblica turca, stato erede dell'impero ottomano che lo perpetrò. Ora che l'Unione Europea

18 F. WERFEL, *I quaranta giorni del Mussa Dagh*, cit., p. 151.

19 Per una valutazione di questa ed altre allusioni di Hitler al genocidio armeno cfr. K. BARDAKJIAN, *Hitler and the Armenian Genocide*, Cambridge (MA) 1985.

20 Si veda soprattutto R. MELSON, *Revolution and Genocide. On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust*, Chicago-London 1992.

si prepara ad ammettere la Turchia al suo interno, questo riconoscimento dovrebbe essere una *conditio sine qua non* al pari di altre, pur importanti, di carattere giuridico ed economico. Si tratta, a ben vedere, di una questione fondamentale non solo per turchi ed armeni, ma per la stessa Europa.

CAPITOLO XI

IN ARMENIA, IL PARADISO ABOLITO¹

Il mio contatto iniziale con l'Armenia è avvenuto in maniera del tutto casuale, leggendo *I quaranta giorni del Mussa Dagh* di Franz Werfel². Cominciai allora, ancora studente universitario, ad occuparmi della storia e della cultura del popolo armeno, divenute progressivamente una parte importante del mio lavoro e della mia vita. A partire dal 1996 sono stato tante volte nella piccola repubblica armena – non più di un decimo dell'Armenia storica – ma per molto tempo non ho voluto visitare i territori dell'odierna Turchia che hanno subito il genocidio del 1915. La conoscenza approfondita di questa tragedia e degli odiosi meccanismi di negazione messi in atto dai successivi governi turchi mi ha reso a lungo difficile affrontare tale viaggio, sebbene io non abbia una sola goccia di sangue armeno. Superato finalmente questo sentimento complesso, impastato di angoscia ed indignazione, da circa un anno ho iniziato a percorrere il lungo e in largo le regioni dell'Anatolia orientale, che sono del resto molto belle: altopiani sconfinati, massicci montuosi dai colori inusuali, gole scoscese solcate da torrenti impetuosi, imponenti vulcani (l'Ararat in primo luogo), grandi laghi. Nonostante la presenza di alcuni interessanti monumenti selgiuchidi ed ottomani, dal punto di vista artistico questi luoghi appaiono invece meno ricchi di altre parti della Turchia. Un dato strettamente collegato all'annientamento del popolo che per millenni ha costituito la popolazione principale di questi territori, sui quali aveva costruito città, chiese, monasteri, fortezze e villaggi di cui oggi rimane ben poco.

In effetti, una delle specificità più dolorose del genocidio degli Armeni consiste nel fatto che oltre all'annientamento fisico essi hanno subito anche un completo

¹ Pubblicato in "Studi Cattolici", 2010, n.593/594, pp. 521-523.

² Su questo romanzo rimando al mio articolo *Il genocidio degli armeni e I quaranta giorni del Mussa Dagh di Franz Werfel*, in "Studi cattolici", n. 517, marzo 2004, pp. 187-189.

sradicamento dalla loro terra ancestrale. Oltre a rifiutare ai sopravvissuti ed ai loro discendenti il diritto di ritornare in patria e di reclamare i beni confiscati³, la Turchia ha infatti operato consapevolmente con tutti i mezzi a disposizione di uno stato moderno per ridurre, deformare, mistificare o persino cancellare la stessa memoria armena nei territori anatolici. Testimonianze archeologiche, architettoniche ed artistiche di una presenza quasi trimillenaria sono state impietosamente distrutte, destinate ad altri usi (moschee, musei, prigioni e così via) oppure – in pochi casi – salvaguardate, ma tacendone l’origine armena. Secondo i dati UNESCO del 1974, dei 913 monumenti storici armeni sopravvissuti al genocidio, 464 sono stati completamente distrutti, 253 sono in rovina e 197 richiedono urgenti opere di restauro. In questi ultimi decenni, nonostante alcune eccezioni recenti, la loro situazione non è certo migliorata, anzi il degrado continua incessante⁴. Si tratta da parte di Ankara di una politica coerente e sistematica, che ha provocato tra gli Armeni uno stato d’animo di disperata frustrazione⁵. Il viaggio nei territori storici armeni della Turchia è quindi essenzialmente un percorso nel vuoto, nella memoria, nella consapevolezza della tragedia.

Il punto di partenza naturale di questo viaggio doloroso è il lago di Van, già centro dell’antica civiltà di Urartu e per millenni sede di un ininterrotto insediamento degli Armeni, che costituivano ancora la maggioranza della popolazione alla vigilia del genocidio. Molti abitanti di Van, peraltro, riuscirono a sopravvivere grazie ad una disperata resistenza ed all’arrivo dell’esercito russo, seguendo il quale trovarono scampo in quella che è l’odierna, minuscola, repubblica armena.

“Van in questo mondo, il paradiso nell’altro”, dicevano gli Armeni di questa regione dal clima relativamente mite, costellata di fortezze, grandi monasteri e piccoli eremi, spesso collocati sulle isolette del lago. I quartieri armeni della città di Van, i villaggi circostanti e la maggior parte dei monumenti della regione sono stati completamente abbandonati e distrutti. Certo, il gioiello più bello di questo patrimonio una volta imponente – la chiesa della Santa Croce sull’isola di

3 Cfr. K. K. BAGHDJIAN, *La confiscation par le gouvernement turc, des biens arméniens dits abandonnés*, Bibliothèque Nationale du Canada, Montréal 1987.

4 Cfr. D. KOUYMJIAN, *Destruction de monuments historiques arméniens comme poursuite de la politique turque du génocide*, in G. CHALIAND (éd.), *Tribunal permanente des peuples. Le crime de silence. Le Génocide des Arméniens*, Flammarion, Paris, 1984, pp. 295-312. Per avere un quadro visivo di quanto resta dei monumenti armeni in Turchia è molto utile il sito www.virtualani.com

5 Sugli aspetti psicologici del genocidio armeno si veda B. L. ZEKIYAN, *Reflections on Genocide. The Armenian Case: A Radical Negativity and Polivalent Dynamics*, in “Annali di Ca’ Foscari”, XXXVII, 3 (Serie Orientale 29), 1998, pp. 233-234.

Aghtamar, indimenticabile per la sua bellezza artistica e la posizione suggestiva – è stato restaurato di recente, sia pure tra mille polemiche. Ma, per chi conosce l'importanza millenaria di questa regione nella storia e nella cultura armena, le perdite sono tante, dolorosissime. È il caso del monastero di Narek, dove trascorse tutta la sua vita il grande poeta e santo della Chiesa armena – Gregorio di Narek, appunto, che visse a cavallo dell'anno Mille – autore di abissale profondità mistica, parzialmente tradotto in italiano⁶. Un altro esempio di questa devastazione è l'antico monastero di Varak, che soprattutto nel corso dell'Ottocento ebbe un'enorme importanza culturale; nulla resta della sua struttura imponente e delle sette chiese che esistevano al suo interno ne sopravvive una sola, parzialmente utilizzata come stalla in un villaggio curdo. Un triste elenco, che potrebbe continuare a lungo. Eppure, per quanto deserti ed in rapido deterioramento, nella regione di Van ancora oggi resistono numerosi monasteri, spesso collocati in paesaggi di meravigliosa bellezza, sia sulla terraferma che sulle isole, non segnalati, volutamente dimenticati. Ognuno di loro continua a raccontare frammenti di una storia antica, improvvisamente spezzata.

E lo stesso può dirsi delle altre regioni dell'antico territorio armeno. In alcune la memoria della presenza armena è stata cancellata quasi per intero. Nulla è rimasto nelle antiche città armene di Mush, Bitlis, Erzurum. Del grande monastero di San Karapet, cioè del Precursore, che ancora nell'Ottocento era meta di imponenti pellegrinaggi, rimangono oggi solo informi rovine. E sono pressoché scomparsi i *khachkar*, le stupende croci di pietra caratteristiche dell'arte sacra armena che segnavano innumerevoli il carattere cristiano del territorio. Tuttavia, nonostante l'incuria o la deliberata distruzione si possono ancora incontrare numerosi monumenti di questa cristianità distrutta, se si sa dove cercarli. A volte si tratta di grandi complessi monastici, che ancora sorprendono per l'imponenza e turbano per il completo abbandono, preludio ad una rovina annunciata. A volte una chiesa armena sovrasta con la sua caratteristica cupola un misero villaggio, turco o curdo. Piange il cuore a vedere autentici gioielli di arte e fede ridotti a fienili o magazzini, ma questo ha spesso consentito la loro preservazione sino ad oggi. E, del resto, si tratta di una sorte migliore non solo della distruzione, ma anche della trasformazione in moschea, riservata a tante chiese cristiane, non solo armene, vittime di una detestabile violenza spirituale che ha spesso seguito quella fisica.

Sono sopravvissute, ma di solito difficili da raggiungere, anche alcune delle tante fortezze costruite quando l'Armenia era un paese dominato dalle numerose

6 B. L. ZEKIYAN, *La spiritualità armena. "Il libro della lamentazione" di Gregorio di Narek*, Edizioni Studium, Roma 1999.

casate principesche, le cui rivalità contribuirono non poco all'indebolimento ed alla caduta del paese. L'antica Armenia era in effetti assai simile all'Europa dell'Alto Medioevo, una civiltà di castelli più che di città. Con una importante, suggestiva eccezione: Ani, la città delle mille e una chiese, che fu la capitale dell'ultimo regno armeno fiorito nella madrepatria. Occupata dai Bizantini nel 1045, conquistata poi da Turchi Selgiuchidi e dai Georgiani, Ani visse ancora alcuni secoli di splendore e ricchezza, per essere infine completamente abbandonata. Da qualche anno non occorrono più permessi speciali per visitarla, ma nessuna delle didascalie che descrivono i vari monumenti fa riferimento al popolo che la costruì. Si parla dei re Bagratidi, tacendo che si trattasse di una dinastia armena. Si eseguono restauri, a volte positivi, a volte ignobili: l'eliminazione della croce sulla porta principale della città non è stata certo casuale. Ma non è possibile cancellare l'impressione profonda che Ani suscita sempre sul visitatore. Situata a ridosso del confine con la repubblica armena, su un altopiano silenzioso, battuto dal vento e dal sole, questa città in rovina – ma ancora ricca di suggestivi monumenti, che testimoniano del suo antico splendore – è una sorta di simbolo di ciò che l'Armenia avrebbe potuto divenire in circostanze storiche meno sfavorevoli: un paese vasto, complesso, situato al centro di importanti vie culturali e commerciali. Le ripetute e devastanti invasioni di popoli nomadi – Selgiuchidi, Mongoli, Turcomanni – schiantarono invece sin dall'XI secolo l'indipendenza dell'Armenia, che da allora è stata soggetta a lunghe dominazioni straniere, prevalentemente musulmane. Una situazione che nel corso dei secoli ha determinato la progressiva diminuzione della presenza armena nei territori ancestrali, a causa tanto della continua emigrazione quanto delle discriminazioni e delle violenze subite, sino alla tragica conclusione del genocidio. Come ha scritto lo storico francese Paul Dumont, ... *alla vigilia della Prima Guerra Mondiale, in Turchia c'erano probabilmente più di 1.500.000 armeni; qualche anno più tardi, in seguito ai massacri, alle deportazioni e agli esili, se ne censiranno solo 70.000*⁷.

Certamente, peraltro, non tutti gli Armeni di questi territori vennero uccisi. Un certo numero, soprattutto giovani donne, subì una sorta diversa, di islamizzazione forzata in famiglie turche e curde. Oggi alcuni loro discendenti cominciano con molte cautele a dichiarare la propria origine, come possiamo leggere nei recenti libri di autori turchi quali Kemal Yalçın *Con te sorride il mio cuore. Viaggio tra gli armeni nascosti della Turchia* (Edizioni Lavoro, Roma 2006) e Fetiye Cetin, *Heranush, mia nonna. Il destino di una donna armena* (Edizioni Alet, Padova

7 Cfr. il cap. XV ("La morte di un impero", scritto con F. Georgion) in R. MANTRAM (a cura di), *Storia dell'impero ottomano*, tr. it. Argo, Lecce 1999, p. 671.

2007). Il fantasma di questo popolo continua peraltro ad aggirarsi soprattutto nei territori orientali della Turchia, come poté verificare il giovane Taner Akçam, nativo di queste regioni e divenuto il primo storico turco che ha scritto del genocidio armeno⁸. L'inquietante presenza/assenza degli Armeni caratterizza anche il romanzo *Neve* di Orhan Pamuk (Einaudi, Torino 2004), ambientato nella città di Kars dove le chiese ed i palazzi armeni (e russi) vengono continuamente ricordati come testimonianze di un'epoca perduta di ricchezza e vivacità culturale. In questa città, a lungo contesa tra Turchi e Russi, la splendida chiesa armena dei Dodici Apostoli è stata trasformata in moschea da pochi anni; eppure vi sono altre tre moschee a poche decine di metri di distanza. Non esiste invece più l'antico campanile, ben visibile nelle fotografie dei primi del Novecento; nelle vicinanze si trovano anche le rovine della chiesa cattolica armena, costruita nella seconda metà dell'Ottocento in uno stile neo-gotico decisamente inconsueto per l'Anatolia. Fantasmi di un passato tragico, ma non troppo remoto se ancora alla vigilia della prima guerra mondiale chi viaggiava nelle regioni orientali dell'Impero ottomano le chiamava sempre Armenia. Una consuetudine millenaria vanificata violentemente nel giro di pochi anni.

Oggi persino il principale simbolo della terra armena si trova interamente in territorio turco. L'Armenia, infatti, è anche il paese dell'Ararat, il Monte di Noè, il Monte dell'Arca, dal quale la vita riprese dopo il Diluvio Universale: *Nel settimo mese, il diciassette del mese, l'Arca si posò sui monti dell'Ararat (Genesi, 8,4)*. In effetti, più che ad un singolo monte il testo biblico sembra far riferimento all'Ararat – che è una diversa vocalizzazione di Urartu – come ad una regione montuosa, coincidente in sostanza con l'Armenia. Tale identificazione è assai antica in tutto il mondo cristiano, condivisa già da Efrem il Siro e San Girolamo. Non a caso, nella Vulgata l'espressione “sui monti dell'Ararat” è tradotta con *super montes Armeniae*⁹. Non solo per l'Arca, del resto, l'Armenia, è strettamente collegata alla geografia biblica. Dei quattro fiumi di cui si parla in *Genesi 2, 10-14*, se il Pison e Ghicon sono sconosciuti, l'Eufrate ed il Tigri hanno sui monti dell'Altopiano

- 8 Cfr. T. AKÇAM, *Wir Türken und die Armenier. Plädoyer für Auseinandersetzung mit dem Massenmord*, in T. HOFMANN (Hg.), *Armenier und Armenien – Heimat und Exil*, Rowolt, Hamburg 1994, pp. 35-43. Di questo autore si può leggere in italiano il fondamentale volume, *Nazionalismo turco e genocidio armeno. Dall'Impero ottomano alla Repubblica*, tr. it. Guerini e Associati, Milano 2005.
- 9 Sul tema affascinante e complesso della collocazione dell'Ararat biblico questo tema rimando al mio articolo *Il Monte Ararat*, in corso di stampa nel volume *Le montagne sacre*, a cura di J. Ries, Jaca Book, Milano.

armeno le loro sorgenti. È dunque su questi riferimenti scritturali che si fonda ... *il mito di un'Armenia situata "laddove l'onnipotente piantò il Paradiso Terrestre", di un'Armenia attraversata dai quattro fiumi che la Bibbia ricorda come i quattro fiumi dell'Eden*¹⁰.

Nonostante le tragiche vicende storiche che hanno a più riprese devastato il paese, l'identificazione dell'Armenia con il Paradiso terrestre era ampiamente diffusa nella tradizione amena medievale e risuona ancora nei versi di Ghukas Vanandetsi (1772-1841):

*Armenia, paese del Paradiso
Tu, culla del genere umano
In te conobbe riposo l'Arca di Noè
Da te fu salvato Noè..*

Una identificazione mitica, simbolica, dolorosamente in contrasto con la realtà di sradicamento umano e di quasi totale distruzione del patrimonio artistico con cui deve confrontarsi chi attraversa oggi questo paese.

10 A. MANOUKIAN, *La struttura sociale del popolo armeno*, in A. ALPAGO NOVELLO et ALII, *Gli armeni*, Jaca Book, Milano 1986, p. 69.

INDICE

<i>Prefazione. Come sopravvivono i fiori d'Armenia</i> di Antonia Arslan	5
<i>Introduzione</i>	7
CAPITOLO I <i>L'alfabeto armeno, "segno" di una cultura millenaria</i>	11
CAPITOLO II <i>La nobiltà armena tra Bisanzio e il regno di Cilicia</i>	23
CAPITOLO III <i>Gli armeni in Italia: commercio, religione, cultura</i>	35
CAPITOLO IV <i>Le colonie armene come fattore di modernizzazione nell'Europa Centrale e Orientale</i>	49
CAPITOLO V <i>Dawit Bēk: una storia armena dal Caucaso a Venezia</i>	67
CAPITOLO VI <i>Guerra e pace nella cultura armena moderna</i>	85
CAPITOLO VII <i>Loris-Melikov: un armeno alla guida dell'impero russo</i>	101
CAPITOLO VIII <i>Gurdjieff: un maestro caucasico?</i>	115
CAPITOLO IX <i>Radici storiche e ideologiche del genocidio armeno</i>	125
CAPITOLO X <i>La caduta degli imperi e il genocidio degli armeni: I quaranta giorni del Mussa Dagh di Franz Werfel</i>	135
CAPITOLO XI <i>In Armenia: il Paradiso abolito</i>	143

Finito di stampare nel mese di luglio 2016
da Fitolito Graphicolor Snc, Città di Castello (PG)