RECENSIONE

Nina GARSOÏAN, *L'Église Arménienne et le grand schisme d'Orient*, (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, vol. 574, Subsidia, tomus 100), Lovanii in Aedibus Peters, 1999, pp. LXXII+638+2 “cartes” fuori testo.

L'autrice, uno tra i nomi più illustri nel campo degli studi di storia e filologia armene, alla sua ricca produzione scientifica aggiunge con il volume in questione un nuovo titolo d'indiscutibile pregio e dalla mole di dimensioni quasi enciclopediche. Possiamo ben dire che l'opera qui recensita, insieme alle sue due precedenti monografie miliari che sono state gli ampi commenti critici alle “storie epiche” del Bowzandaran (*The Epic Histories attributed to P'awstos Buzandac'i (Buzandaran Patmut'iwnk')*, translation and commentary by N. Garsoïan, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989) e al monumentale lavoro di Nikolaj Adontz, *Armenija v epoxu Justinjana (Armenia in the Period of Justinian: the Political Conditions Based on the Naxarar System*, translated with partial revisions, a bibliographical note and appendices by N. G. Garsoïan, Lisbon, C. Gulbenkian Foundation, 1970), forma una trilogia, la quale offre al giorno d'oggi una veduta complessiva delle questioni chiave della storia civile ed ecclesiastica dell'Armenia, dal secolo IV agli inizi del VII, tra le meglio documentate e le più acute. Qualunque siano le valutazioni sulle conclusioni dell'autrice, gli accordi o i dissensi sui singoli punti da lei esaminati, queste opere resteranno ancora a lungo quali punti di riferimento classici per chiunque s'inoltri nell'indagine di quelle epoche. Il volume che recensiamo porta la seguente dedica: “à la mémoire des maîtres Elias Bickerman, Sirarpie Der Nersessian, Garrett Mattingly Qui me donnèrent la formation et l'amour de mon métier d'historien” (p. V).

Il problema centrale, preso di mira in questo lavoro, può essere condensato nella questione seguente: quando, in quali circostanze, in quali modi, per quali motivazioni e con quali conseguenze si è compiuto lo “scisma”, nel senso etimologico del termine, ossia la separazione della Chiesa Armena da quella di Bisanzio. Infatti, fin dalle prime battute, l'autrice dichiara espressamente che il suo intento non è affatto teologico, non è “ni de défendre, ni d'attaquer l'orthodoxie de l'Église Arménienne” (p. VIII).

Preceduto da una nutrita prefazione (pp. VII-XVI) e da una ricca bibliografia (pp. XXI-LXXI), il nucleo centrale del libro si divide in sei capitoli che trattano dei seguenti temi: “Il quadro storico e i preamboli della crisi” (I), “Le crisi e il mutamento del V secolo” (II), “La minaccia persiana” (III), “La minaccia bizantina” (IV), “L'esplosione dell'unità transcaucasica” (V), “Il ripiego verso una Chiesa nazionale” (VI). Questi capitoli impegnano complessivamente 398 pagine, seguiti da una “Conclusion provisoire” di una decina circa di pagine (pp. 399-409). Secondo un procedimento, caro all'autrice già nelle sue precedenti opere, segue una sezione, assai sviluppata, di sette Appendici (pp. 411-583). Vari indici: Prosopografico (pp. 586-601), Toponimico (pp. 602-608), Analitico (pp. 609-624), un elenco di Termini tecnici (pp. 625-631) e due carte geografiche, fuori testo, completano il volume.

Un'analisi critica, che seppure intendesse soffermarsi solo sui punti più salienti della indefinita serie dei problemi di vario ordine: filologico, storico – con tutte le possibili diramazioni di questo concetto –, teologico, ideologico, e altro, andrebbe necessariamente ben oltre i limiti di una ordinaria recensione. Di proposito mi limiterò quindi a soffermarmi, tra le varie scelte possibili, su alcuni punti che mi sembrano particolarmente importanti, e altresì di speciale interesse nell'offrire uno specimen del personale approccio e metodologia dell'autrice nell'affrontare alcune delle questioni più nodali in rapporto al prefisso oggetto di studio.

Una questione di notevole rilevanza, che in un passato ancora recente è stata variamente manipolata e sfruttata, da parte soprattutto di certa storiografia cattolica in funzione della tesi che il Concilio di Calcedonia fosse stato condannato dagli Armeni senza sufficiente conoscenza di causa, è quella del livello e della qualità d'informazione del mondo armeno nei riguardi del Concilio, a causa della loro mancata partecipazione al Concilio. La Garsoïan si era, in precedenza, a più riprese

occupata della questione contestando la diffusa assunzione della mancata partecipazione armena. La questione perciò presenta due aspetti che è bene distinguere: *a)* le presenze armene al Concilio; *b)* l'informazione che il mondo armeno aveva del Concilio. Nel presente lavoro l'autrice riprende le tesi di fondo dei suoi studi precedenti (vd. part. pp. 9-11, 127-128). Per quanto concerne il primo punto, purtroppo l'approccio dell'autrice suppone un uso dell'etnonimo armeno che non è scevro d'ambiguità. Ella asserisce una "ampia" partecipazione armena al Concilio, per cui l'evidenza le è fornita però in gran parte da nominativi di vescovi appartenenti all'*Armenia Minor* e alle province sud-occidentali dell'Armenia, le cosiddette satrapie cistigrisiane, che ad essa furono politicamente tolte con il trattato di Nisibi del 297. Vi è infine la presenza del vescovo Manasse di Karin/Theodosiopolis. Per quanto all'*Armenia Minore*, tale regione, già da tempi antichi, era stata ampiamente grecizzata, seppure mantenendo sempre una popolazione culturalmente armena sia in isolotti non resisi permeabili agli influssi grecizzanti, sia a causa di nuove migrazioni. Non è però facile l'identificazione nei singoli casi di queste isole culturalmente armene. Anzi mancano tuttora in merito studi approfonditi che prestino criteri di valutazione, per il territorio in genere, storicamente più o meno validi. La stessa Garsoïan ammette, non senza qualche tocco di *naïveté*: "les Églises de l'ancienne *Armenia Minor* et leurs territoires restèrent longtemps terres étrangères pour les sources arméniennes qui s'en occupent surtout pour rappeler la consécration de saint Grégoire et de certains de ses descendants à Césarée" (p. 10). Tale asserto, *si quid probat, nimis probat*, offrendo una prova lampante, qualora ce ne fosse bisogno, che nell'epoca storica in questione la coscienza d'identità armena non considerava quei territori, di per sé, come territori attualmente e culturalmente armeni, pur essendo innegabile la presenza ivi di numerosi elementi armeni, i quali devono comunque essere verificati caso per caso. È comunque presumibile, in genere, che i vescovi di quelle regioni fossero piuttosto di estrazione greca o grecizzata. Quanto alle cosiddette satrapie cistigrisiane, le quali come aree limitrofe avevano una popolazione etnicamente mista, fatta soprattutto di elementi armeni e siriani, la loro situazione era certamente diversa da quella dell'*Armenia Minore* in quanto non era ivi in questione un processo di disarmenizzazione culturale notevole, anche per la data relativamente recente del distacco di queste regioni dalla madre patria. Però, anche in questo caso, occorrerebbe anzitutto verificare l'appartenenza etnica dei vescovi in questione in quanto essi figurano, negli atti del Concilio, come facenti parte dell'eparchia della Mesopotamia. Il caso infine del vescovo di Karin, città di 'frontiera' soggetta a Bisanzio dal momento della divisione del Regno armeno nel 387, pur non sfuggendo neppure esso alla questione dell'identità etnica del personaggio, difficilmente potrebbe considerarsi rilevante. Perciò di una presenza o partecipazione armena a Calcedonia, non si potrà che parlare ponendo l'etnonimo 'armeno' tra virgolette, come peraltro fa la stessa Garsoïan, ma enfatizzandone, mi pare, oltre il dovuto, il significato e la rilevanza. Chiarite così le implicazioni del primo quesito, per quanto concerne il secondo, l'affermazione dell'autrice che "il est impossible que les Arméniens n'aient reçu aucune indication de ce qui s'était passé à Chalcédoine, surtout si le catholicos Giwt était entré en pourparlers avec l'empereur Léon I^{er}", mi pare del tutto condivisibile. E non solo per i contatti di Giwt con Leone I, e neppure solo per le appena menzionate presenze 'armene' al Concilio provenienti comunque da zone in immediato contatto con l'Armenia, cioè coi territori maggiormente rappresentativi nel dato momento storico dell'identità e della Chiesa armena, ma per l'intero contesto storico dei decenni precedenti e susseguenti in cui mai l'Armenia si trovò tagliata fuori, come un'isola impervia, da quanto le succedeva intorno. I silenzi nei riguardi del Concilio per tutta la durata della seconda metà del V secolo, che poterono prestare adito all'ipotesi contraria, possono spiegarsi benissimo per quella 'politica' di prudenza che, già nella prima età del secolo allorché iniziava a scatenarsi la bufera delle lotte cristologiche che avrebbero sconvolto a lungo l'intera cristianità orientale, segnò marcatamente la linea d'azione del catholicos Sahak il Grande e del suo più immediato e geniale collaboratore Mesrop Maštoc', l'inventore dell'alfabeto armeno e il fondatore della cultura letteraria armena. Tale atteggiamento di prudenza e d'equilibrio rimase sostanzialmente la linea di condotta dell'alta gerarchia armena fino all'esplosione dell'aperto

dissidio col mondo bizantino. Questo atteggiamento, con riferimento a Sahak, è peraltro ben analizzato e messo in luce dalla stessa Garsoïan (pp. 115-124, 401-402).

Un'altra questione cui vorrei alludere è quella che riguarda le fasi dell'evoluzione e degli scontri in Armenia delle tendenze pro-antiochene e pro-alesandrine, in relazione all'ipotesi formulata da Gabriele Winkler (*An Oscure Charter...*, "Revue des Études Arméniennes", 19, 1985, pp. 85-180) su un presunto concilio di Aštišat, da lei datato intorno al 435-36. Benché tale questione si presenti come di portata alquanto più ristretta, è stata tuttavia oggetto d'attenzione negli ultimi decenni in seguito soprattutto all'articolo della stessa Winkler. Garsoïan tratta la questione con chiarezza e pertinenza (in part. pp. 99-106). Parte dalla constatazione che nessun altro documento armeno menziona un tale concilio eccetto una tardiva lista dei concili armeni, attribuita al catholicos Yovhan Ojneg'i (717-728), su cui si basa l'intera argomentazione della Winkler. Per di più, la lista in questione è con ogni probabilità spuria. Comunque, se fosse pure un'opera autentica dell'Ojneg'i, sarebbe lo stesso un'operazione quanto meno ardua ricostruire la storia di un intero periodo, per cui non mancano peraltro fonti dirette e vicine, in base all'unica testimonianza di un singolo documento, posteriore di quasi tre secoli. Il contesto storico, peraltro, più che non offrire il minimo appoggio ad una tale ipotesi, secondo la Garsoïan, addirittura l'escluderebbe. Si potrebbero ancora porre in luce altre incongruenze, di natura piuttosto teologica, dell'ipotesi winkleriana, non rilevate dalla nostra autrice.

Per quanto concerne la *vexata quaestio* della precedenza tra gli storici Elišē e Łazar P'arpec'i, la scontata, e non sorprendente, preferenza dell'autrice va per il secondo senza però dare alcuna confutazione ex professo delle argomentazioni in senso contrario – valide al parere di chi scrive –, a suo tempo proposte da Padre Paolo Ananean, citato nella bibliografia generale, né di quelle di Levon Khachikian nella sua edizione postuma al Commento di Elišē alla Genesi (1992). Ciò che suscita invece maggiore perplessità, è l'interpretazione che dà la Garsoïan di alcuni passi del testo di P'arpec'i, frutto certamente di un palese malinteso o distrazione. L'asserzione: "Au contraire, Łazar P'arpec'i, suivi par Movsēs Xorenac'i, souligne que Yovsēp' n'était qu'un vicaire ou *locum tenens* [etelapah] du patriarcat" (p. 60), per cui si fa un riferimento testuale a Łazar (nella n. 67 è pure citato il testo armeno), tradisce una errata interpretazione dell'espressione *zat'oirn unēr*, peraltro tradotta in francese correttamente con "détenait le trône". Tale espressione, in qualunque lingua, già di per sé significa "occupare, possedere il trono" e non essere il vicario del detentore del trono. Quanto al contesto generale di Łazar, non può esservi dubbio ch'egli, a differenza di Elišē, più di una volta e persino con qualche enfasi, attribuisca a Yovsēp' il titolo effettivo di catholicos tradendo così la sua maggiore distanza, in confronto di Elišē, dal contesto epocale (cfr. B.L. Zekiyān, *Quelques observations critiques sur le "Corpus Elisaeorum"*, in *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visif to the Pontifical Oriental Institute, Rome of His Holiness KAREKIN I ...*, ed. by R.F. Taft, S.J., (Orientalia Christiana Analecta, 254), Roma, Pontif. Ist. Orientale, 1997, pp. 76-79).

Veniamo ora alla questione centrale riguardante l'epoca in cui gli armeni rifiutarono solennemente il Concilio di Calcedonia. La tesi della Garsoïan su questa annosa questione, che forse per sempre rimarrà tale, potrebbe essere così condensata, ridotta ai minimi termini essenziali: questa condanna avvenne subito dopo l'elezione a catholicos, sotto l'egida del potere sasanide, di Abraham I nel 607. Commentando l'obbligo di anatema per Calcedonia, imposto dal neoeletto catholicos ai vescovi sinodali, la Garsoïan scrive: "Il n'est plus question ici de sous-entendu ni d'opposition ou d'hostilité, ni même de défi. La rupture était formelle. Tout comme les deux autres pièces maîtresses déjà citées, l'Acte synodal de 505/6 et le Pacte de 555, la condamnation de Chalcedoine signée et scellée, en présence du représentant du roi des rois, portait maintenant un caractère officiel et devenait absolue *de jure*" (p. 363). Tutto quanto scrive in queste righe l'illustre autrice, per quanto concerne l'atto costrittivo del 607, è perfettamente condivisibile. Ma resta la questione di fondo, se sia proprio necessaria, per un rifiuto o condanna che sono di natura prettamente ecclesiale, tanta solennità d'indole politica, com'è quella qui descritta. Non mi pare. L'atto ecclesiastico-politico, descritto dall'autrice e giustamente ritenuto di una formalità e

solennità certamente senza precedenti nell'ambito armeno, è in realtà solo il 'coronamento', l'acme di un processo già da tempo in atto, e non sarebbe giusto confonderlo con ciò che avrebbe invece segnato l'atto di distacco da Calcedonia sul piano ecclesiale teologico. Senza entrare in tanti dettagli che sarebbero qui fuori posto, non può, credo, esservi alcun dubbio sensato che la *Risposta* del catholicos Nersēs II al siro Abdišo ('Abdīšō') si allineasse apertamente in senso anti-calcedonita in vista di un atto di una portata ecclesiale di notevole rilievo e coinvolgente, senza la minima esitazione, la formulazione del credo di una Chiesa: quello della consacrazione di un vescovo, per di più non appartenente, com'era il caso di Abdišo, al proprio popolo, alla propria Chiesa e rito. L'importanza di tale momento ecclesiale era stata messa egregiamente in luce dal succitato Ananean, le cui argomentazioni in merito sono sorvolate più che confutate dalla Garsoïan. Inoltre, per quanto concerne il carattere "ostile a Calcedonia" della *Risposta* di Nerses II, la Garsoïan fa la seguente considerazione: "ce n'est pas l'impression donnée par le ton de cette lettre qui n'apporte rien de nouveau" (p. 214, n. 232). L'affermazione è fatta dall'autrice in risposta alla valutazione espressa a suo tempo dal sottoscritto in merito al contenuto e al tenore della lettera in questione. Ma ancora una volta, non mi pare che una questione di tanta importanza possa essere liquidata appellandosi ad una semplice "impressione". Nersēs II, nel suo scritto, cita espressamente il Concilio di Calcedonia e il Tomo di Leone nell'elenco degli eretici da condannare insieme a Nestorio, Teodoreto ecc. È difficile concepire cosa si possa richiedere di più per la condanna formale di una dottrina teologica. Non è neppure esatto dire che la menzione di Calcedonia in tale contesto "non rechi niente di nuovo" rispetto alla celebre lettera, la seconda pervenutaci, del Catholicos Babgēn I databile al 507/8. Anzitutto perché ai tempi di Babgēn I non vi è alcunché di antibizantino nella Chiesa Armena. Anzi, in quella medesima lettera, in pieno clima enotichita, la comunanza di fede con il "benedetto re dei Romei", in specie Anastasio, è praticamente assunto come criterio della retta fede. Il Concilio di Calcedonia vi è appena menzionato per inciso, senza alcuna aggiunta né precisione, costituendo Nestorio stesso l'oggetto diretto dell'affermazione di condanna. Il clima è, invece, agli antipodi nella *Risposta* di Nerses II, dominato da un atteggiamento di chiaro distacco da Bisanzio, mentre Calcedonia è menzionato formalmente, insieme al suo maggiore emblema dogmatico, il Tomo di Leone, come oggetto diretto di condanna.

Pur avendo l'autrice espressamente dichiarato, come abbiamo visto, il suo intento di non interferire minimamente nella questione e valutazione teologica dell'ortodossia o meno della cristologia della Chiesa Armena, mi pare che, in un volumone di più di seicento pagine dedicato precisamente alla storia dell'attitudine della Chiesa Armena di fronte a Calcedonia, una trattazione almeno orientativa di tale questione fosse auspicabile. La questione non è più, né a livello di indagine storica né sul piano di comunione ecclesiale, allo stato vergine o addirittura ostico, in cui poteva trovarsi nella prima metà del secolo scorso. Essa è stata oggetto di seri studi e, inoltre, di una dichiarazione congiunta tra le Chiese di Roma e d'Armenia riconoscenti reciprocamente la piena ortodossia delle rispettive formulazioni cristologico-dogmatiche, debitamente intese.

Tra le tante questioni che ancora si presenterebbero al vaglio, vorrei soffermarmi sulla prospettiva dichiaratamente unilaterale in cui si colloca l'autrice allorché dedica il suo ultimo capitolo al tema "Le répli vers une Église nationale", inteso in senso riduttivo. Prospettiva che sigillerà la sua conclusione, benché "provvisoria": "Le plis était pris. Généralement refermée sur elle-même, excepté pour des tentations occasionnelles de détente avec les Syriens, et isolé de l'Occident par la domination musulmane, l'Église nationale arménienne s'engageait pour longtemps sur une voie individuelle et essentiellement solitaire" (p. 409). Non vi è dubbio che di qualsiasi recto ci sia pure un verso e che sia affare altamente soggettivo fissarsi sull'uno o sull'altro. Ciò nonostante sarebbe giocoforza non chiedersi quali siano i significati sottintesi per i singoli termini adoperati, "occasionnelles", "isolé", "individuelle", "solitaire", e quale sia la *summa historiae* della Chiesa Armena supposta da e sottesa a questa conclusione. A questo punto, la tematica e il conseguente dibattito, su cui pure vi è oggi, fortunatamente, una letteratura non indifferente incluso qualche modesto contributo dello scrivente, si allargherebbero fin troppo. Penso che non sarà difficile neppure per il non specialista potersi fare un'idea di quanto fitte e intense, e impregnate di

notevoli aperture, siano state le relazioni e interazioni della cristianità armena con altre cristianità, limitrofe e non, e con lo stesso mondo musulmano con cui assai spesso ha potuto intessere un dialogo costruttivo e fecondo, pur nella ferrea fedeltà al proprio credo cristiano. Inoltre alla prospettiva dell'autrice del tutto sfugge quella tonalità positiva che assume la realtà etnica nell'economica della salvezza cristiana che è, in verità, ancora quasi terra vergine da esplorare, non scevra nemmeno di sguardi sospettosi, per la cui elaborazione teologico-ecclesiale la Chiesa Armena offre un modello di vetusta tradizione, anteriore certamente alla separazione da Bisanzio, e di alto interesse.

Un'ultima osservazione, prima di concludere, che non riguarda direttamente tematiche cristologico-ecclesiologiche, ma riguarda il termine "Transcaucasia" e il relativo concetto storico-geografico. Contrariamente ad una possibile impressione epidermica, non è questa una questione di pura terminologia, e neppure secondaria, in quanto un intero capitolo del libro, come si è visto, è segnato dal termine e dal concetto di "Transcaucasia". Ovviamente la questione sorge, e soltanto, allorché del termine e del concetto in questione si fa un uso improprio e smodato, come si ha nel presente caso, quando cioè è in questione il riferimento territoriale dell'ethnos e della Chiesa Armena, con particolare riguardo all'epoca medievale. "Transcaucasia" indica il Caucaso meridionale, visto peraltro secondo la prospettiva russa. La denominazione assume un significato politico effettivo a partire, più o meno, dall'occupazione russa di questa regione e corrisponde approssimativamente all'estensione territoriale delle tre Repubbliche odierne del Caucaso del Sud: la Georgia, l'Armenia e l'Azerbaijan. Agli specialisti non sfugge che la ricorrente inclusione, per comodità o per altri motivi, in tale concetto, come in quello storicamente meno definito, ma pur sempre insufficiente, di "Caucaso", dell'intera realtà della tradizionale *Mec Hayk'* (*Armenia Maior*), con le sue strutture cardine, sia politiche sia ecclesiastiche, nei secoli in cui queste erano vive ed operanti, è stata contestata a partire dagli anni Settanta. Per ovviare alle sviste anacronistiche implicate dall'uso di "Transcaucasia", lo scrivente aveva proposto in quegli anni il neologismo "Subcaucasia", adottato da diversi studiosi tra cui nomi egregi come Jean-Michel Thierry e Gianroberto Scarcia (cfr. B.L. Zekiyian, *Lo studio delle interazioni politiche e culturali tra le popolazioni della Subcaucasia...*, in *Il Caucaso: cerniera fra culture dal Mediterraneo alla Persia (sec. IV-XI)*, (Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, XLIII), Spoleto 1996, pp. 433-34). L'eco di tale dibattito è del tutto assente dall'orizzonte dell'autrice e il termine "Transcaucasia" viene tranquillamente applicato, senza neppure una nota esplicativa, a realtà storiche che ne precedono di secoli la coniazione e ne eccedono di gran lunga i limiti geografici, anche se intesi eventualmente con la massima flessibilità di ampliamento possibile.

Se ci siamo dilungati soprattutto in osservazioni d'indole critica, è perché, come abbiamo detto fin dall'inizio, i pregi positivi di questo *magnum opus* sono patenti e di per sé evidenti. Le osservazioni che abbiamo mosse, e altre eventuali possibili, perseguono il primario obiettivo di porgere uno strumento critico che possa essere di qualche utilità e guida per chi voglia inoltrarsi nel fitto bosco di una erudizione e documentazione sicuramente esemplari. Nonostante le riserve espresse, *L'Église Arménienne et le grand schisme d'Orient* di Nina Garsoïan avrà una sua valenza di riferimento imprescindibile per lunghi decenni nel campo degli studi di storia religiosa armena.

Boghos Levon Zekiyian

Venezia, 24 gennaio 2005