

A detailed marble statue of a Catholic bishop, likely a Polish saint, standing within a stone archway. The bishop has a long, flowing white beard and is wearing a tall, ornate mitre. He holds a crozier in his right hand and a book in his left. A large, ornate pectoral cross hangs from his neck. The statue is set against a light-colored, textured wall.

MIROSŁAW
CICHON

IL CONCETTO
DI PENITENZA
SECONDO
LO «YAČAXAPATUM»

**IL CONCETTO
DI PENITENZA
SECONDO
LO «YAČAXAPATUM»**

MIROSLAW CICHON

**IL CONCETTO
DI PENITENZA
SECONDO
LO «YAČAXAPATUM»**

UNIWERSYTET PAPIESKI JANA PAWŁA II W KRAKOWIE
WYDAWNICTWO NAUKOWE
KRAKÓW 2026

Revisione paritaria
prof. dr Rafał Zarzeczny SJ, Papieski Uniwersytet Gregoriański

Quest'opera è distribuita con Licenza Creative Commons
Attribuzione 4.0 Internazionale (CC BY 4.0).



Copyright © 2026 by Mirosław Cichoń

ISBN 978-83-8370-151-6 (druk)

ISBN 978-83-8370-152-3 (online)

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788383701523>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe

30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
+48 12 422 60 40, wydawnictwo@upjp2.edu.pl
<https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

INTRODUZIONE

L'Armenia è tradizionalmente considerata uno dei paesi cristiani più antichi del mondo. Nel processo di evangelizzazione dell'Armenia si possono distinguere due vie concomitanti di sviluppo del cristianesimo: quella siriana e quella greca. All'inizio del IV secolo Gregorio l'Illuminatore convertì e battezzò il re Trdat III. Questo evento, di capitale importanza per gli sviluppi futuri della storia armena, diede inizio al processo di cristianizzazione del popolo armeno.

La Chiesa armena appartiene al gruppo delle Chiese cosiddette pre-calcedoniane, ovvero quelle Chiese che non riconoscono il concilio di Calcedonia celebrato nell'anno 451, che deliberò sulla questione delle nature di Cristo e sulla terminologia da utilizzare per descrivere l'unione ipostatica in Cristo. Il rifiuto di Calcedonia ebbe una notevole influenza sullo sviluppo e la spiritualità di queste Chiese, separate dalla Chiesa universale e soggette, in certi periodi, a una sorta di isolamento.

La storia della fase più antica della Chiesa armena fu segnata da due figure di eccezionale valore: san Gregorio l'Illuminatore, che convertì la nazione al cristianesimo, e il monaco Mesrop Maštoc', cui si deve la creazione dell'alfabeto armeno tra il 405 e il 406.

Con la creazione dell'alfabeto Mesrop Maštoc' diede inizio a una monumentale opera di traduzione di testi religiosi, fino ad allora letti solo in siriano e greco, primo tra tutti la Bibbia, seguita da altre opere liturgiche e patristiche.

Ben presto a questa fervida attività di traduzione si affiancò la produzione di opere originali, in particolare di natura storica e agiografica, tra le quali si possono ricordare la *Vita di Maštoc* di Koriwn, allievo di Mesrop Maštoc, e la *Storia degli Armeni* di Agat'angelos.

Questi due testi ci trasmettono le informazioni fondamentali sulla vita del monaco Mesrop Maštoc e su quella del primo capo della Chiesa armena Gregorio l'Illuminatore. A questi due illustri personaggi la tradizione attribuisce alcune opere cardine della letteratura armena, che mettono in risalto il ruolo che essi hanno avuto nella diffusione e nel consolidamento del cristianesimo in Armenia.

In particolare, la *Storia degli Armeni* di Agat'angelos descrive la conversione al cristianesimo del re armeno Trdat all'inizio del IV secolo per opera di Gregorio l'Illuminatore, che, prima di impartire il battesimo al sovrano e ai nobili armeni, li istruì sui principi della fede con un lungo discorso catechetico raccolto nella cosiddetta *Vardapetut'iwn* [Dottrina], giuntaci all'interno dell'opera di Agat'angelos.

Oltre alla *Vardapetut'iwn* esiste anche un'altra opera attribuita a san Gregorio l'Illuminatore, giunta sotto il titolo di *Yačaxapatum* (*čark'*) che si può tradurre «discorsi [pronunciati] con frequenza, discorsi frequenti». Si tratta di una silloge di 23 discorsi su vari temi di carattere dogmatico-morale. L'autore affronta tematiche significative per la vita cristiana, inclusa la riflessione sulla penitenza. Quest'ultima è l'argomento centrale di numerosi discorsi, in particolare del diciannovesimo, ma è anche alla base di consigli spirituali che l'autore impartisce su come affrontare il pentimento. È proprio il tema della penitenza, così rilevante per l'autore dello *Yačaxapatum*, ad aver attratto la nostra attenzione perché viene presentato in un modo che costituisce l'inizio di un approccio più sistematico e sarà quindi oggetto della ricerca condotta nel presente lavoro.

Tuttavia, poiché il testo dello *Yačaxapatum* non è mai stato sottoposto a uno studio critico sistematico – e tale situazione non può

dirsi modificata neppure dalla recente traduzione inglese pubblicata con una cospicua introduzione mentre il nostro lavoro era già in una fase avanzata¹ – prima di affrontare l'argomento centrale della nostra ricerca, ovvero il tema della penitenza, ci è parso opportuno dedicare alcuni capitoli iniziali a un'indagine di tipo filologico-testuale, per cercare elementi utili a fare luce sull'entità originaria del testo, sulla sua paternità e datazione.

Il presente lavoro si compone quindi di due parti: la prima si focalizza sulla tradizione del testo e tenta di delineare il profilo del possibile autore, nonché l'arco di tempo entro cui può collocarsi la sua produzione, mentre la seconda tratta del concetto di penitenza quale emerge dall'opera.

La prima parte si articola in tre capitoli. Nel primo, dopo aver sintetizzato il contenuto dell'opera, così come la si legge nelle edizioni disponibili, si presentano le edizioni e traduzioni esistenti e si analizza la tradizione testuale, attraverso una preliminare ricognizione dei testimoni manoscritti dei quali si è cercato di mettere in luce le relazioni reciproche, tenendo conto, nei limiti del possibile, anche della tradizione indiretta. Il secondo capitolo cerca, invece, di analizzare il contesto culturale e teologico in cui l'opera fu prodotta, tenendo presente i rapporti tra la Chiesa armena e il mondo greco, da una parte, e siro, dall'altra, nonché le questioni dottrinali legate al dibattito cristologico post-calcedoniano. Infine, a partire degli elementi raccolti nei primi due capitoli, il terzo si sofferma sul numero originario dei discorsi, sui destinatari, la datazione e la paternità, che la tradizione manoscritta e un certo numero di studiosi moderni riconoscono a Gregorio l'Illuminatore, mentre altri vorrebbero attribuire a Mesrop Maštoc', e altri ancora a un autore anonimo vissuto tra la metà del V e la prima metà del VII.

1 A. Terian, *Moralia et Ascetica*.

Per poter affrontare questa prima parte del lavoro, abbiamo approntato una traduzione preliminare di tutti i discorsi dello *Yačaxapatum*, sia in italiano che in polacco, in modo da rendere più agevole l'analisi dei temi trattati dall'autore, nonché l'individuazione della terminologia teologica utilizzata nell'opera. Tale lavoro di traduzione è stato fondamentale per poter avanzare con successiva fase della ricerca.

I tre capitoli conclusivi compongono la seconda parte del nostro lavoro. Il quarto illustra la concezione della penitenza nella Chiesa armena secondo le testimonianze dei primi secoli, dal V secolo, inizio della letteratura armena, all'VIII secolo, epoca a cui risale la prima citazione dello *Yačaxapatum*. Il quinto capitolo delinea la visione teologica dell'uomo e della penitenza come viene presentata nello *Yačaxapatum*. Il peccato è qualcosa che tocca direttamente l'uomo e perciò va interpretato alla luce del contesto antropologico presentato nell'opera, ciò può consentire una visione più profonda della realtà del peccato nei discorsi, e allo stesso tempo chiarire come l'autore percepisse il pentimento e la remissione dei peccati. Il capitolo sesto, infine, cerca di definire i contesti idonei alla penitenza e le forme e i modi della penitenza presentati dall'autore dello *Yačaxapatum*, così come gli elementi specifici di questo autore in relazione alla comprensione della penitenza e al modo di realizzarla dal punto di vista teologico, liturgico e spirituale.

La riflessione sulla penitenza sarà condotta secondo il metodo storico-comparativo. Il testo dello *Yačaxapatum* sarà oggetto di particolare analisi e approfondimento con i dati forniti da ricerche relative alla penitenza nella Chiesa armena e con le opere armene che trattano il tema della penitenza. I dati raccolti saranno, dunque, comparati con il fenomeno della penitenza descritto dall'autore per far emergere la concezione della penitenza propria dell'autore dei discorsi dello *Yačaxapatum*.

TRASLITTERAZIONE

I testi armeni in questo lavoro sono citati nell'alfabeto originale. Qualora si è dovuto procedere alla traslitterazione, l'armeno è traslitterato secondo il sistema Hübschmann-Meillet-Benveniste e per la traslitterazione del russo seguiamo il sistema in uso nella *Revue des études arméniennes*. Questo sistema è stato seguito anche per gli antroponimi e i toponimi, eccezion fatta per i nomi biblici citati nei passi tradotti dall'armeno e per quei nomi armeni entrati nell'uso comune come, ad esempio, Gregorio di Narek al posto di Grigor Narekac'i o Grigor Lusaworič' di cui si è adottata la forma Gregorio l'Illuminatore.

Traslitterazione (secondo il sistema Hübschmann-Meillet-Benveniste)

u	ʁ	q	ʄ	b	ʒ	ʃ	ʁ	ʁ	ʁ	ʁ	ʁ	ʁ
w	p	q	ŋ	b̥	q		h	h	h	h	h	h
a	b	g	d	e	z	ě(ə)	tʰ	ʒ	i	l	x	x
ʊ	ɥ	ɕ	ʑ	ɹ	ɑ	ʊ	ɕ	ɔ	ɔ	ɔ	ɹ	ɹ
ɔ	ɥ	h	ǎ	ɲ	ɑ		ũ	ɔ	n	ɔ	ɹ	ɹ
c	k	h	j	ɬ	č	m	n	š	o	č	p	p
ʒ	ɱ	ʊ	ɕ	s	ɹ	ʒ	ɕ	ʁ	ʁ	ʁ	ɱ	ɱ
ʒ	n	u	ɥ	un	n	g	ɥ	ɔ	o	ɕ	ɱ	ɱ
ʃ	ɹ	s	v	t	r	cʰ	w	pʰ	ō	f	u	u

Traslitterazione (secondo il sistema della *REArm*)

А	Б	В	Г	Д	Е	Ё	Ж	З	И	Й	К	Л
а	б	в	г	д	е	ё	ж	з	и	й	к	л
а	б	в	g	d	e	jo	ž	z	i	ĩ	k	l
М	Н	О	П	Р	С	Т	У	Ф	Х	Ц	Ч	Ш
м	н	о	п	p	с	т	у	ф	х	ц	ч	ш
m	n	o	p	r	s	t	u	f	x	c	č	š
Щ	Ъ	Ы	Ь	Э	Ю	Я						
щ	ъ	ы	ь	э	ю	я						
žč	,	у	j	é	ju	ja						

1.

LO YAČAXAPATUM: CONTENUTO, TRADIZIONE TESTUALE, EDIZIONI E TRADUZIONI

In questo capitolo, dopo aver illustrato il contenuto dello *Yačaxapatum* nella forma in cui ci è giunto, prenderemo in esame la tradizione testuale diretta e indiretta. Infine, passeremo in rassegna le edizioni a stampa e le traduzioni dello *Yačaxapatum* a oggi disponibili. L'indagine condotta nelle pagine seguenti, da una parte si propone di presentare la situazione del testo così come ci è pervenuto, dall'altra, mira a mettere in evidenza alcuni problemi del *textus receptus* che offrono spunti di riflessione ripresi e approfonditi nei capitoli successivi. A tal fine, l'esame della tradizione diretta non si limiterà alla sola descrizione dei testimoni dell'opera, ma tenterà anche di delineare alcune possibili relazioni tra di essi, cercando, in particolare, di evidenziare alcune differenze sostanziali nel testo tràdito.

1.1. Titolo e descrizione dell'opera

Sotto il titolo *Yačaxapatum* (*čark'*) ci è pervenuta una silloge di 23 discorsi su vari temi di carattere dogmatico-morale, che la tradizione armena attribuisce a s. Gregorio l'Illuminatore, a cui si deve la conversione

al cristianesimo del Regno d'Armenia all'inizio del IV sec. Il titolo, ben attestato nella tradizione manoscritta e noto alla tradizione indiretta già nel VII sec., come vedremo più avanti in questo capitolo (cf. 2.2.1), significa «(discorsi) pronunciati con frequenza»¹. Così, infatti, traducono Abraham Terian, «Oft-repeated Discourses»², Sen Arevšatyan e Jean-Pierre Mahé, «Discours fréquents»³, e Boghos L. Zekian, «speeches (either “sermons” or “treatises”, and more literally: “narration”, “announcements”) pronounced (or “written”) with frequency»⁴, forse con riferimento al ripetersi di alcuni temi all'interno dei discorsi, ma su questo aspetto avremo modo di tornare nel capitolo III del nostro studio⁵.

La maggior parte dei discorsi costituisce un'istruzione spirituale di natura morale, nella quale l'autore parla di virtù cristiane, istituzioni di fede, forza del digiuno, amore, mitezza, pentimento, carità e povertà, e ammonisce contro la corruzione e varie tentazioni mondane.

Il discorso I tratta della Santissima Trinità, che è inattuigibile. Dio è il Creatore di tutte le cose visibili e invisibili e si prende cura di tutto il creato. Egli è amore e santità, e conosce tutti i misteri dell'uomo. Dio è uno e trino, non c'era il Padre senza il Figlio e lo Spirito Santo.

Il discorso II si può considerare come la continuazione del precedente. In esso l'autore descrive separatamente le caratteristiche della Santissima Trinità: Padre, Figlio e Spirito Santo. All'inizio del discorso, distingue chiaramente una dall'altra le tre persone della Trinità,

1 Il NBHL II, 318 spiega il lemma *yačaxapatum* con *yačaxaban* – (dai) frequenti racconti o discorsi – e i rimandi sono al testo dello *Yačaxapatum* e al panegirico di Grigor Magistros dedicato a Gregorio l'Illuminatore.

2 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*.

3 Cf. S. Arevšatyan, «Maštoc' et les débuts», 309 e A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 22.

4 Cf. B.L. Zekian, «Back to the Sources», 139-140.

5 Michael E. Stone, invece, traduce *Yačaxapatum* come «Dogmatic Homilies», cf. M. Stone, *Adam and Eve*, 280.

sottolineandone tuttavia l'unità. L'autore parla, quindi, del libero arbitrio che Dio ha dato agli angeli e agli uomini affinché osservassero i comandamenti. Dio è il Padre degli uomini, perciò ha mandato loro due pedagoghi: le ammonizioni e le promesse, cosicché vivessero retamente e giungessero alla conoscenza della verità. L'uomo, continua l'autore, è erede di Dio e coerede di Cristo, e il suo compito principale è conoscere Dio e benedirlo e glorificarlo con la sua vita. Dio accoglie con misericordia e perdono coloro che si convertono e si pentono, colpisce, invece, con la sua ira coloro che scelgono la via della disobbedienza.

Il discorso III, intitolato «Il senso della fede», tratta del significato e del valore della fede. La fede illumina l'intelletto e per mezzo della Sacra Scrittura rivela le cose invisibili. Dio è la vita e il donatore della vita, incomprendibile, ma si umilia per farsi conoscere e comprendere secondo le capacità umane.

Nel discorso IV si tratta della creazione. Dio creò l'universo *ex nihilo* e si prese cura di tutto il creato. Tutto fu creato per i bisogni dell'uomo: animali, alberi, piante, fuoco e acqua. Dio soffiò nell'uomo l'anima vivente e immortale, lo fece a sua immagine, ciò che è da intendere secondo l'incarnazione di Cristo, e lo istituì signore di tutto. Onorò gli uomini con il libero arbitrio e li rese signori della terra, affinché il Creatore fosse conosciuto e glorificato per mezzo degli uomini. L'uomo, grazie al libero arbitrio, ha il potere di rimanere nel santo amore di Dio, oppure nella disobbedienza alla legge spirituale. Anche satana si è ribellato a Dio e tenta gli uomini alle trasgressioni. Ma Dio è il giudice giusto e il medico per coloro che sono malati a causa del peccato.

Il discorso V parla di come le creature abbiano ricevuto la sovranità divina, cioè la possibilità di scegliere se fare il bene o il male. Coloro che compiono buone azioni e che sono dotati di varie virtù ricevono benedizioni, mentre quelli che cedono all'inganno del male, disubbidiscono e sono negligenti, vengono sottoposti a punizione.

Nel discorso VI, intitolato «Esposizione delle cose nascoste che rende visibile l'invisibile», si parla del peccato, che non c'era dall'inizio

ed è entrato nel mondo a causa di satana. Ma l'Agnello vivifico si offrì in sacrificio sulla croce per la remissione dei peccati e distrusse gli empi e sollevò gli umili.

Il discorso VII espone l'idea che Dio abbia creato i fenomeni naturali, come ad esempio la pioggia, il vento e l'acqua, per soddisfare i bisogni degli uomini. Ma chi agisce con malvagità è punito da quegli stessi fenomeni, come per esempio dal freddo e dalle alluvioni.

Nel discorso VIII l'autore ammonisce a non commettere peccati, soprattutto la fornicazione, che è madre di ogni male. L'ira di Dio si abbatte su coloro che peccano, ma i puri di cuore sono benedetti. Come esempi della storia della salvezza l'autore richiama, tra l'altro, il diluvio e la distruzione di Sodoma e Gomorra.

Al tema del digiuno viene dedicato il discorso IX, nel quale l'autore incoraggia i destinatari a osservare tale pratica, che porta molti vantaggi per il corpo e per l'anima. Per illustrare i benefici del digiuno vengono usati molti esempi biblici della storia della salvezza.

Nel discorso X l'autore sviluppa l'idea dell'armonia pubblica, secondo la quale il re e i principi sono istituiti da Dio per stabilire le regole, mentre gli altri sono tenuti rispettarle. Il Signore deve prendersi cura di coloro che ubbidiscono e punire i colpevoli e nessuno potrà scampare alla punizione divina.

Il discorso XI tocca il tema della virtù. L'amore è custode delle regole spirituali e, insieme con la fede e la speranza, combatte per la pace. Come la primavera spirituale favorisce la crescita della fede e della santità e tutte le virtù fioriscono come le piante, così il calore del santo amore per mezzo della fede fa risplendere le virtù, per volontà e grazia della Santissima Trinità. Cristo è il porto del riposo e il dispensatore dei beni, la fonte della vita che corona tutti i santi con la vita eterna.

Il discorso XII parla del potere assoluto di Dio. L'autore afferma che tra i più grandi doni concessi da Dio agli uomini sono il suo amore e la sua provvidenza. Egli protegge e conduce alla vita eterna coloro che rispondono alla sua chiamata.

Nel discorso XIII si parla dei profitti della fedeltà al Signore Dio. Cristo ha rivelato cose invisibili attraverso la sua volontaria crocifissione per mezzo della quale ha riconciliato il creato con il Creatore. Tutti quelli che, dopo aver peccato, fanno penitenza con le lacrime, sono eredi del regno dei cieli come coloro che sono rimasti saldi nella fede nella Santissima Trinità. Verso la fine del discorso viene posta una domanda: cosa sarà di coloro che si avvicinano alla morte e fanno penitenza e chiedono il corpo e il sangue di Cristo? La risposta è che quelli che invocano il nome di Dio saranno salvati.

Il discorso XIV tratta di alcuni aspetti dell'antropologia. L'uomo è costituito di due entità: corpo e anima. Il corpo umano è stato creato da quattro elementi: arido, umidità, freddo, caldo, ed è debole perché prende il cibo dalla terra come tutti gli animali, mentre l'anima viene fortificata da Dio.

Nel discorso XV l'autore espone l'idea secondo la quale la forza del corpo è l'anima, perché quando essa lascia il corpo, avviene la morte. Le anime che escono dai corpi nel momento della morte entrano nella vita secondo i meriti di ciascuno e le anime dei virtuosi godono secondo le promesse delle beatitudini.

Il discorso XVI è dedicato alla necessità di celebrare la memoria dei santi. Secondo l'autore, essi costituiscono un esempio per coloro che li venerano e, con la loro intercessione, permettono di aspirare alla salvezza. Dio rivela il suo amore attraverso le reliquie dei santi che concedono la grazia della salvezza per i fedeli.

Nel discorso XVII l'autore parla delle due vie: quella del bene e quella del male. Sulla prima via sono quelli che guidano le proprie anime alle opere del bene, mentre quelli che non soddisfano i bisogni dei poveri vanno alla condanna eterna.

Il discorso XVIII tratta del martirio di sangue e del martirio bianco, cioè della vita intesa come un combattimento per giungere alla virtù e, quindi, alla vita eterna. L'autore offre un modello di lotta contro dieci vizi e propone un modello di dieci virtù, che si basa sulla saldezza

della propria fede nella Santissima Trinità e guida verso la partecipazione al sacrificio salvifico di Cristo, cioè l'eucaristia.

Nel discorso XIX si parla dei dieci gradi della penitenza. Il primo livello è costituito da un atto di penitenza accompagnato dalle lacrime e dalla preghiera. I livelli successivi contengono, da un lato, l'amore verso i giusti, e dall'altro, la vigilanza e la separazione dai peccati. Il momento culminante della penitenza è la piena partecipazione all'eucaristia.

Il discorso XX distingue cinque organi – occhi, orecchie, olfatto, mani, piedi – che aiutano a comprendere la parola di Dio e a compiere la sua volontà. Dio restituisce secondo ciò che è stato compiuto durante la vita terrena e rivela la gloria dei giusti e la vergogna dei peccatori.

Il discorso XXI tratta della sapienza che guida coloro che amano Dio, affinché gli uomini siano uniti con la celeste sapienza e possano scegliere il bene. Chi commette peccati non ha timore di Dio e la sua mente è ottenebrata. La porta della scienza della vita è aperta da Dio per tutti, ma ci sono molti avversari che seducono gli uomini alla perdizione.

Nel discorso XXII si parla dell'immutabile identità della sostanza di Dio. Dio è il Creatore e come tale è immutabile, mentre il creato è mutabile. Egli è aiuto di tutti, e non il contrario: Dio non ha bisogno d'aiuto.

Nell'ultimo discorso, il XXIII, l'autore presenta una serie di consigli ascetici per i monaci impegnati nei diversi tipi di servizio nel monastero. I temi principali del discorso sono i seguenti: obbedienza dei monaci ai superiori, importanza della preghiera, acquisto di virtù attraverso la perseveranza al servizio quotidiano.

1.2. Tradizione testuale

In questa sezione del nostro lavoro ci proponiamo di presentare il complesso delle testimonianze attraverso le quali lo *Yačaxapatum* è giunto

fino a noi. Nel fare ciò, ci atteniamo alla classica distinzione tra tradizione diretta e tradizione indiretta. Per tradizione diretta s'intende l'insieme dei testimoni manoscritti che ci conservano l'opera direttamente. In senso stretto, a questa categoria appartenerebbero anche quelle edizioni a stampa del testo realizzate su manoscritti andati perduti, come, nel nostro caso, l'edizione di Costantinopoli, di cui però tratteremo nella sezione 3 di questo capitolo, dedicata, appunto, alle edizioni del testo. Tradizione indiretta, invece, si definisce l'insieme delle citazioni, delle parafrasi, dei commenti dell'opera in questione. Nel caso della tradizione diretta, andremo oltre la semplice descrizione dei singoli testimoni, tentando di delineare anche i possibili rapporti tra essi, così da far emergere elementi utili per chiarire alcuni aspetti della storia testuale dello *Yačaxapatum* che saranno approfonditi nel cap. III di questo lavoro.

1.2.1. Tradizione testuale diretta

Ai fini del presente studio, sono stati consultati i cataloghi delle principali biblioteche di manoscritti armeni e di diverse altre biblioteche in Europa e nel mondo⁶. Sono stati individuati venti manoscritti contenenti il testo dello *Yačaxapatum* e risalenti a un periodo compreso tra

6 Sono stati consultati i cataloghi delle seguenti biblioteche: 1. Matenadaran: O. Eganyan – A. Zeyt'unyan – P. Ant'abyan, *C'uc'ak jeragrac' Maštoc'i*, I-III [=CMM I-III]. 2. Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia: B. Sargisean, *Mayr c'uc'ak*, I-II [=GCMV I-II]; B. Sargisean – G. Sargsean, *Mayr c'uc'ak*, III [=GCMV III]; S. Čemčemean, *Mayr c'uc'ak*, IV-VIII [=GCMV IV-VIII]. 3. Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Vienna: Y. Tašean, *Mayr c'uc'ak*, I [=GCMW I]; H. Oskean, *Mayr c'uc'ak*, II [=GCMW II]; Ö. Sek'ulean, *Mayr c'uc'ak*, III [=GCMW III]. 4. Biblioteca del Convento Patriarcale di san Giacomo a Gerusalemme: N. Połarean, *Mayr c'uc'ak*, I-XI [=GCMG I-XI]. 5. Biblioteca Nazionale a Parigi: R. Kévorkian – A. Ter-Stépanian, *Manuscris arméniens*. 6. Biblioteche negli Stati Uniti: A. Sanjian, *A Catalogue*. 7. La Bodleian Library: S. Baronian – F.C. Conybeare, *Catalogue*.

il X e il XVIII sec. Nove manoscritti sono conservati presso il Matenadaran di Erevan, quattro si trovano nella Biblioteca dei PP. Mechitaristi a Venezia e altrettanti sono conservati presso la Biblioteca del Convento Patriarcale di san Giacomo a Gerusalemme. Inoltre abbiamo preso in considerazione anche un manoscritto che si trova nella Biblioteca Nazionale a Parigi, uno alla Princeton University e uno nella Bodleian Library a Oxford⁷. Qui di seguito si riporta una descrizione sintetica di questi codici, rimandando ai cataloghi per maggiori dettagli.

J94 (anno 1215), cartaceo, conservato presso il Convento Patriarcale di san Giacomo a Gerusalemme, ff. 168, mm 320 × 340, scritto su due colonne di 23 righe, la prima in *erkat'agir* e la seconda in *bolorgir*. Luogo di produzione: il monastero di Akner. Copista: Petros (ff. 19-168). Committente: l'abate T'oros.

Codice indicato nel catalogo come *Yačaxapatum 1*. Il manoscritto contiene solo lo *Yačaxapatum* ai ff. 1-167. Il testo è privo del primo discorso e dell'inizio del secondo⁸.

J668 (anno 1644), cartaceo, conservato presso il Convento Patriarcale di san Giacomo a Gerusalemme, ff. 380, mm 210 × 155, scrittura *notrgir* su due colonne di 26 righe. Luogo di produzione: Evdokia [Eudocia]. Copista: il prete Karapet Kastanenc'. Committente: il *vardapet* Astuacatur.

Codice indicato nel catalogo come *Yačaxapatum 2*. I ff. 2r-352r contengono il testo dello *Yačaxapatum* in 23 discorsi. Seguono vari discorsi ai *vardapet* e un colofone⁹.

7 Per indicare i manoscritti armeni seguiamo il sistema di sigle dell'Association Internationale des Études Arméniennes (AIEA), cf. B. Coulie, *Armenian Manuscripts*, 450-462.

8 *GCMG* I, 288-289, si veda anche il catalogo precedente, più dettagliato: A. Siwrmēean, *Mayr c'uc'ak*, 225-228.

9 *GCMG* III, 102-103.

J908 (anno sconosciuto), cartaceo, conservato presso il Convento Patriarcale di san Giacomo a Gerusalemme, ff. 396, mm 200 × 140, scrittura *notrgir* a piena pagina (ff. 1-92) o su due colonne (ff. 93-363) di 27 o 20 righe. Luogo di produzione: sconosciuto. Committente: Ignatios *abelay*.

Codice miscellaneo. Il testo dello *Yačaxapatum* si trova ai ff. 172v-363v e risulta incompleto, riporta infatti solo i seguenti discorsi in quest'ordine: XIX, IX, VIII e X-XVIII. Fra le altre opere troviamo gli scritti di Yovhannēs Orotneč'i¹⁰.

J1072 (anno 1611), cartaceo, conservato presso il Convento Patriarcale di san Giacomo a Gerusalemme, ff. 1368, mm 200 × 140, scrittura *notrgir* su due colonne di 33 righe. Committente: Yovhannēs, il primate di Gerusalemme.

Codice miscellaneo. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 965r-1169v e contiene 23 discorsi. Fra le altre opere contenute nel manoscritto troviamo le preghiere attribuite a Nersēs di Lambron e i *Parapmunk'* [Scholia] di Cirillo di Alessandria¹¹.

M1337 (anno 1706), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 344, mm 283 × 212, scrittura *bolorgir* su due colonne di 26 righe. Luogo di produzione: Šōrōt'. Copista: Sargis. Committente: Yovsēp vardapet.

Codice miscellaneo. Al f. 8v si trova una miniatura con san Gregorio l'Illuminatore. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 9r-126v e contiene 23 discorsi. Fra le altre opere trasmesse dal manoscritto sono alcuni scritti di Dawit' Anyałt', Vardan Aygekc'i, Yovhannēs Orotneč'i e Grigor Tat'ewac'i¹².

¹⁰ GCMG III, 434-435.

¹¹ GCMG IV, 103-108.

¹² CMM I, 529; GCMM IV, 955-964.

M1453 (anno 1702¹³), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 177, mm 218 × 152, scrittura *notrgir* (ff. 2r-170v) e *bolorgir* (ff. 171r-177v) su due colonne di 24 righe. Luogo di produzione: T'oxat'. Copista: Laĭin.

Codice miscellaneo. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 2r-169v e si compone di 23 discorsi. Il codice contiene anche il sermone di Yakob Xrimec'i sull'assunzione della Madre di Dio¹⁴.

M1479 (anno 1293), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 380, mm 315 × 245, scrittura *bolorgir* su due colonne di 24 righe. Luogo di produzione: Yovhannavank'. Committente: il vescovo Hamazasp.

Codice miscellaneo. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 236r-377v e contiene 22 discorsi. Il codice contiene anche la *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni] di Agat'angelos, sebbene non completa.

Del discorso XXII dello *Yačaxapatum* si è conservato solo l'inizio. Il primo e il secondo discorso dello *Yačaxapatum* sono riportati insieme, uno dopo l'altro, sotto il titolo del primo. I fogli dei discorsi I-VII risultano in disordine, mescolati con i fogli dell'opera di Agat'angelos, come ha rilevato S. Kanayanc', dalla cui indagine emerge che il discorso VI è lacunoso (mancano alcuni fogli), mentre il testo dei discorsi IV e V, XVII e XVIII, XIX e XX mostra lacune risalenti all'antigrafo: ciascuna coppia, infatti, manca della parte finale del primo discorso e del titolo e della parte iniziale del secondo¹⁵.

M1852 (anno 1692-1695), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 127, mm 233 × 165, scrittura *notrgir* su due colonne

13 *CMM* I, 555 indica l'anno 1692 come data di produzione del manoscritto.

14 *CMM* I, 555; *GCMM* IV, 1297-1300.

15 *CMM* I, 561; *GCMM* IV, 1361-1364. Per una descrizione dettagliata si veda S. Kanayanc', «S. Ėjmiacni matenadarani jeġagir», 287-303.

di 31 o 34 (ff. 120-123, 125-126) righe. Luogo di produzione: Norašēn [Er-njak]. Copista e committente: il prete Movsēs.

Codice miscellaneo. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 1r-118v, contiene 23 discorsi ed è seguito da passi del Commento di Giovanni Crisostomo al Vangelo di Giovanni. Il codice si conclude con vari discorsi teologici¹⁶.

M1881 (XVII secolo), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 203, mm 250 × 190-196, scrittura *bolorgir* e *notrgir* (ff. 120r-122r) su due colonne di 37 righe o 39 (ff. 24-25) o 35 (ff. 120-121) o 40 (f. 122).

Codice miscellaneo. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 125r-203r e si compone di 22 discorsi. Il codice contiene anche la *Patmut'iwñ Hayoc'* [Storia degli Armeni] di Agat'angelos e la *Dašanc' t'uxt'* [Lettera d'amore e concordia].

Il primo e il secondo discorso dello *Yačaxapatum* sono riportati insieme, uno dopo l'altro, sotto il titolo del primo. Nei testi dei discorsi IV e V, XVII e XVIII, XIX e XX ci sono lacune risalenti all'antigrafo: in ciascuna coppia manca l'ultima parte del primo discorso e il titolo e la parte iniziale del secondo¹⁷.

M4063 (anno 1694), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 331, mm 230 × 160, scrittura *notrgir* su due colonne di 24 righe. Luogo di produzione: Adrianupōlis [Adrianopoli]. Copista: Minas Ētrēnēc'i. Committente: Efrem *vardapet*.

Codice miscellaneo. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 4r-137r e contiene 23 discorsi. Seguono vari scritti teologici attribuiti, tra gli altri, a Dawit' Anyakt', Vardan Aygekc'i, Yovhannēs Orotnec'i e Grigor Tat'ewac'i¹⁸.

¹⁶ *CMM* I, 657; *GCMM* VI, 197-202.

¹⁷ *CMM* I, 665; *GCMM* VI, 367-370.

¹⁸ *CMM* I, 1140.

M5528 (anno 1216), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 209, mm 250 × 160, scrittura *bolorgir* a piena pagina di 21-22 righe. Luogo di produzione: Skewra. Copista: il prete Barseł [Vasluk]. Committente: il prete Karapet.

Questo manoscritto contiene solo i 23 discorsi dello *Yačaxapatum*. All'inizio è riportato l'indice dell'opera¹⁹.

M5857 (anno 1680), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 238, scrittura *notrgir* a piena pagina di 28 righe. Luogo di produzione: sconosciuto. Copista: il prete Vardan. Committente: Eliay *vardapet*.

Manoscritto miscellaneo. Lo *Yačaxapatum* contiene 23 discorsi e si trova all'inizio del manoscritto ai ff. 1r-111r. Seguono vari discorsi, tra cui i panegirici di Vardan Arewelc'i dedicati a Gregorio l'Illuminatore e alla sua famiglia, e le omelie attribuite a san Giacomo di Nisibi²⁰.

M8775 (anno 1415, 1418), cartaceo, conservato presso il Matenadaran di Erevan, ff. 368, scrittura *bolorgir* a piena pagina di 20 righe. Luogo di produzione: Gerusalemme e Mec'opay vank'. Copisti: Grigor Cerenc', Mkrtič' Mecop'avanec'i, Yakob *abelay*. Committente: Mkrtič' *vardapet*.

Manoscritto miscellaneo. Nella prima parte troviamo lo *Yačaxapatum* ai ff. 3r-221r. A conclusione del discorso XXIII sui ff. 219v-221r è riportato un colofone²¹. Seguono i panegirici di Vardan Arewelc'i

¹⁹ CMM II, 126-127.

²⁰ CMM II, 198.

²¹ Per colofone si intende la «formula finale in cui lo scriba fornisce alcune indicazioni che lo riguardano, ad esempio il proprio nome, il luogo e/o la data della copia, il nome del committente o del destinatario...», cf. M. Maniaci, *Terminologia*, 227. Per le caratteristiche principali dei colofoni armeni, in generale più numerosi, più estesi e più ricchi di informazione rispetto a quelli delle aree culturali limitrofe, si veda A. Sirinian, «On the Historical», 65-100 e E. van Elverdinghe, *Modèles et copies*.

dedicati a Gregorio l'Illuminatore e alla sua famiglia. L'ultima parte del manoscritto contiene vari discorsi²².

OXL76 (XVII-XVIII sec.), cartaceo, conservato nella Bodleian Library a Oxford, ff. 296, mm 159 × 108, scrittura *notrgir* di vari copisti a piena pagina di 21 righe (fino a p. 216), poi 19 righe.

Il manoscritto contiene i 23 discorsi dello *Yačaxapatum* sui ff. 2-213. Seguono alcuni inni e l'indice dei nomi dei santi dello *Yaysmawurk'* [Sinassario] in ordine alfabetico e l'indice del *Kanonagirk'* [Libro dei canoni]. Alla fine dello *Yačaxapatum* (f. 213), nel colofone del copista principale si trova la data: martedì 1° marzo 1080 secondo il calendario armeno, cioè, il 1632, manca invece tanto il nome del copista che il luogo di produzione²³.

P112 (anno 1254), cartaceo, conservato presso la Biblioteca Nazionale a Parigi, ff. 293, mm 205 × 275, due mani diverse (ff. 58-104, 108-293 – 1254, ff. 1-57, 105-107 – XVII sec.), scrittura *bolorgir* su due colonne di 32-35 righe (ff. 1-57, 105-107) o 27-28 righe (ff. 58-104, 108-293). Luogo di produzione: Rim [Rimini]. Copista: Vardan (1254). Committente: il vescovo Yovanēs.

Il manoscritto contiene i 23 discorsi dello *Yačaxapatum* sui ff. 1-105. Segue la *Patmut'wn Hayoc'* [Storia degli Armeni] di Agat'angelos²⁴.

PRU1 (X-XI sec.), pergamena, conservato alla Princeton University nella Robert Garrett Collection of Medieval and Renaissance Manuscripts, ff. 180, mm 285 × 225, scrittura *erkat'agir* su due colonne di 22 righe. Luogo di produzione: sconosciuto. Copista e committente: sconosciuti.

Il manoscritto contiene solo lo *Yačaxapatum*. Il codice è privo del primo discorso e dell'inizio del secondo, oltre che della fine del discorso

22 CMM II, 811.

23 S. Baronian – F.C. Conybeare, *Catalogue*, 172.

24 R. Kévorkian – A. Ter-Stépanian, *Manuscripts arméniens*, 362-365.

XIX e dei discorsi XX-XXIII. Sono inoltre andati perduti i fogli di questo manoscritto con la parte finale e iniziale dei discorsi XI/XII e XIV/XV²⁵.

V75 (anno 1625), cartaceo, conservato presso la Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia, ff. 401, mm 105 × 155, scrittura *notrgir* a piena pagina di 21 righe. Luogo di produzione: sconosciuto. Copista e committente: sconosciuti.

Codice indicato nel catalogo come *Yačaxapatum A* [I]. Lo *Yačaxapatum* contiene 23 discorsi e occupa i ff. 6r-183r. Seguono vari discorsi teologici ed esortazioni ai monaci tra i quali ricordiamo quelli di Evagrio Pontico e Nilo di Ancira²⁶.

V125 (anno 1367), cartaceo, conservato presso la Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia, ff. 264, mm 135 × 190, scrittura *bolorgir* su due colonne di 23 righe. Luogo di produzione: Mardin. Copista: il prete Vardan. Committente: il religioso Step'anos e il prete Daniël.

Il codice è classificato come *Tōnapatčar*²⁷. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 2r-152v, mentre il f. 1r riporta il titolo dell'opera con l'informazione che essa si compone di 23 discorsi. In realtà il catalogo elenca solo 20 titoli poiché, come ha mostrato la ricognizione del manoscritto, il testo dei discorsi IV e V, XVII e XVIII, XIX e XX presenta lacune risalenti all'antigrafo: ciascuna coppia manca della parte finale del discorso precedente e del titolo e della parte iniziale di quello seguente. Di questa circostanza non tenne, evidentemente, conto il restauratore del XVII secolo che, secondo il catalogo, integrò nel codice i ff. 1-3 e 10-11.

L'ultimo discorso – indicato con il numero 20 – viene trasmesso sotto il titolo *Handēsḱ' vanakanac'* [Opere dei monaci] ed è seguito

25 A. Sanjian, *A Catalogue*, 408-410.

26 *GCMV* VII, 465-476, n° 1292.

27 *Tōnapatčar* è il nome del libro nel quale si spiegano le ragioni delle feste religiose, cf. *NBHL* II, 901.

da un panegirico dedicato a Gregorio l'Illuminatore attribuito a san Giovanni Crisostomo e dal *Tōnapatčar*²⁸.

V721 (XVII sec.), cartaceo, conservato presso la Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia, ff. 379, mm 150 × 205, scrittura *notrgir* su due colonne o a piena pagina (ff. 185-240) di 31-32 righe. Luogo di produzione: Costantinopoli. Copista (solo di una parte): il prete Margar di Smirne.

Codice indicato nel catalogo come *Patmut'iwn Hayoc' XD* [Storia degli Armeni XLIV]. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 3r-70r e contiene 23 discorsi. Segue la *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni] di Agat'angelos con la *Vardapetut'iwn srboyn Grigori a'n Astucoy* [Dottrina di san Gregorio uomo di Dio] e la *Dašanc' t'uxt'* [Lettera d'amore e concordia]. Il manoscritto si conclude con le opere di Vardan Arewelc'i, Anania Širakac'i e la *Patmut'iwn* [Storia] di P'awstos Buzandac'i²⁹.

V1504 (anno 1673), cartaceo, conservato presso la Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia, ff. 170, mm 150 × 210, scrittura *notrgir* su due colonne di 35 righe. Luogo di produzione: sconosciuto. Copista: Skantar. Committente: l'arcivescovo Yovannēs.

Codice indicato nel catalogo come *Yačaxapatum B [II]*. Lo *Yačaxapatum* si trova ai ff. 2r-91v. Il testo è privo del primo discorso e dell'inizio del secondo. Oltre allo *Yačaxapatum*, il codice contiene le omelie attribuite a Severiano di Gabala. Il colofone informa che questo manoscritto è una copia di un codice del 929 conservato a Sis³⁰.

28 *GCMV VII*, 19-28, n° 1208.

29 *GCMV VI*, 203-208, n° 915.

30 *GCMV VII*, 475-480, n° 1293.

1.2.1.1. Relazioni tra i manoscritti

Qui di seguito si cerca di dar conto di alcune relazioni tra i codici, laddove esse sono emerse con maggiore evidenza. La divisione in sottogruppi è il risultato dell'analisi dei cataloghi dei manoscritti e della ricognizione autoptica dei codici conservati al Matenadaran e nella Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia, oltre che del manoscritto P112, di cui esiste una riproduzione su microfilm³¹. Per confrontare i manoscritti abbiamo scelto venticinque passi specifici con delle particolarità terminologiche riguardanti delle questioni teologiche e liturgiche dei diversi discorsi. Abbiamo anche verificato alcune caratteristiche dei codici ancora non inclusi nel catalogo più dettagliato, in particolare M4063, M5528, M5857 e M8775.

a) Sottogruppo I

Come si legge nel colofone, il manoscritto M8775³² fu copiato da Grigor Cerenc', più conosciuto come Grigor Xlat'ec'i, nel 1415 durante il suo soggiorno a Gerusalemme³³.

L'esame diretto del codice mostra che il titolo del discorso XI, rispetto a come è enunciato in altri manoscritti, aggiunge la frase: «*oroc' ew mek' lic'uk' aržani* (di cui anche noi saremo degni)»³⁴, mentre quello

31 Il manoscritto P112 è accessibile online sul sito della Biblioteca nazionale di Francia <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/btv1b10087384s> [accesso: 24.03.2024].

32 Per una descrizione di M8775, soprattutto per i panegirici di Vardan Arewelc'i, si veda P'. Ant'abyan, «Vardan Arewelc'u nerbołə», 365-398.

33 Cf. L. Xaç'ikyan, *ŽE dari hayeren*, 178, n° 188.

34 Il titolo intero del discorso XI: «Նորին Սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի վասն վարուց առաքինութեան, որ հանդիսիւք լաւութեան պսակեալ երանին որոց և մեք լիցուք արժանի:» (M8775, 107r). [Dello stesso san Gregorio Illuminatore degli Armeni sulla condotta virtuosa che, coronata con ornamenti di santità, viene beatificata, di cui anche noi possiamo essere degni]. Cf. *Srboy Hōrn Meroy Grigori Lusaworč'i yačaxapatum čark' ew alōtk'*,

del discorso XIX è formulato diversamente nella parte finale: *Norin srboyn grigori mer lusavorč'i asac'eal yordorumn apašxarut'ean xostovanut'eamb melac' ew yanc'anac'* [Esortazione alla penitenza con la confessione dei peccati e delle trasgressioni, opera dello stesso san Gregorio nostro illuminatore]³⁵. Questa stessa forma dei due titoli si trova anche in M5857, del 1680.

Entrambi questi codici, inoltre, si aprono con lo *Yačaxapatum* seguito dai panegirici di Vardan Arewelc'i. Dopo uno di questi panegirici, Grigor Xlat'ec'i scrisse in M8775 un colofone nel quale invocava da Gregorio l'Illuminatore una preghiera a Dio³⁶. Lo stesso colofone fu trascritto dal copista di M5857 cambiando solo il nome³⁷.

Alla luce di questi dati possiamo ipotizzare che il testo dello *Yačaxapatum* contenuto in M5857 sia stato copiato direttamente o in modo mediato da M8775.

Venezia 1838 [=VE 1838], 102; 1954² [=VE 1954], 121. La ristampa del 1954 ha un'im-paginazione diversa. In questo lavoro diamo i riferimenti alle pagine di am-bedue queste edizioni. Cf. A. Tēr Mik'elean, ed., *Yačaxapatum čark'*, 121.

35 Il manoscritto M8775, 172r. Nelle edizioni a stampa di Venezia e di Ėjmiacin il titolo del discorso XIX è il seguente: «Երանելոյն Սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի յորդորումն ապաշխարութեան խոստովանեալ» [Esortazione alla penitenza con la confessione, opera del beato san Gregorio Illuminatore degli Armeni]. Cf. VE 1838, 173; VE 1954, 199; cf. A. Tēr Mik'elean, ed., *Yačaxapatum čark'*, 206.

36 «Արդ, բարեխօս լեր առ տէր վասն տաւնողացս քոյ: մանաւանդ՝ յօրինողի աղբատ և չընչին ճառիս. և գծողի սորին գրիգորի մեղապարտ գրչի և ծնողաց իւրոց:» (M8775, 253v). [Ora, sii intercessore presso il Signore per noi che festeggiamo la tua festa. In particolare, per il povero e vile compositore di questo discorso (=Vardan Arewelc'i), e per il copista di questo, il colpevole scriba Gregorio e per i suoi genitori].

37 «Արդ, բարեխօս լեր առ տէր վասն տաւնողացս քոց. մանաւանդ յօրինողի աղբատ և չնչին ճառիս. և գծողի սորին վարդան մեղապարտ գրչի:» (M5857, 128r). [Ora, sii intercessore presso il Signore per noi che festeggiamo la tua festa. In particolare, per il povero e vile compositore di questo discorso (=Vardan Arewelc'i), e per il copista di questo, il colpevole scriba Vardan].

b) Sottogruppo II

I manoscritti M4063, del 1694, e M1337, del 1706, contengono gli stessi testi nella stessa sequenza. Oltre a ciò, il colofone che si legge sul f. 300 di M4063 si ritrova, con lievi modifiche nei nomi e nella data, in M1337³⁸.

La ricognizione diretta dei due codici ha rivelato che entrambi presentano la stessa lacuna nel discorso VI³⁹. Per di più, nel discorso VIII in M1337 è caduta una frase che corrisponde esattamente a una riga di M4063⁴⁰. Poiché le due righe seguenti di M4063 iniziano con la stessa congiunzione *ew* con cui inizia la porzione di testo mancante, si può pensare di spiegare la lacuna di M1337 come un caso di *saut du même au même*. Le caratteristiche messe in evidenza permettono di ipotizzare che M1337 sia stato copiato direttamente da M4063.

Infine, un esame di V75, del 1625, ha rivelato la presenza di *variae lectiones* contenute anche in M4063 e M1337, ma assenti dal resto della tradizione. Le varianti che distinguono questi tre manoscritti dagli altri sono ad esempio: *ōrhnut'iwk'* anziché *ōrhnut'eamb(k')* (II, 133), *mak'ur ew surb mtac'n* anziché *mak'rec'eloc' mtac' ew srbec'eloc'* (VIII, 29)⁴¹. Tuttavia, la lacuna del discorso VI riscontrabile in M4063 e M1337 non si trova in V75.

In conclusione, ci sono elementi a favore di un'affinità tra V75 e M4063, M1337, ma la mancanza della lacuna nel discorso VI in V75 rende il rapporto con i codici M4063 e M1337 più complicato.

38 Per il colofone del manoscritto M1337 si veda *GCMM* IV, 962-964.

39 La posizione della lacuna è seguente: «...սիրողին, յասելն, ուսարուք յինէն [lacuna] հակառակեալ չարն...».

40 La parte mancante del testo: «և կամ հրով այրէին: Եւ նորս՝ արտաքս ունի ժողովրդոցն».

41 Per indicare un passo specifico all'interno di un discorso dello *Yačaxapatum* ci atteniamo, qui e di seguito, alla numerazione presente nel testo dell'opera pubblicato in *MH* (cf. sezione 3.5 di questo capitolo), secondo la quale il numero romano rimanda al discorso mentre la cifra araba indica la frase, per cui, ad esempio, l'indicazione II, 133 rimanda alla frase 133 del discorso II.

c) Sottogruppo III

Il copista di M1852, del 1692/1695, trascrisse anche il colofone dell'esemplare che andava riproducendo, con tutte le informazioni circa il copista, il committente, il luogo e l'anno di produzione. Si tratta del colofone che leggiamo nel codice M5528, del 1216, per cui possiamo affermare che M1852 dipende da M5528⁴².

d) Sottogruppo IV

La prima parte del colofone del codice J668, prodotto a Evdokia (Eudocia) nel 1644⁴³, è identica all'inizio del colofone di M1453, copiato a T'oxat' nel 1702⁴⁴. Poiché Evdokia è un altro nome di T'oxat'⁴⁵, entrambi i codici sono stati prodotti nello stesso luogo a soli 58 anni di distanza uno dell'altro, pertanto, considerata la coincidenza nella parte iniziale dei colofone, possiamo supporre che M1453 sia stato copiato direttamente dal J668, o che entrambi risalgano a un medesimo esemplare, ma siamo consapevoli che per formulare un'ipotesi più solida non si possa prescindere da un esame diretto di J668, per il quale abbiamo potuto disporre unicamente delle informazioni contenute nel catalogo. Aggiungiamo che anche il colofone del manoscritto su cui si basa l'edizione di Costantinopoli del 1737, prodotto a Mlič nel XIII/XIV sec. e oggi perduto, è molto simile nella sua struttura ai colofoni dei codici J668 e M1453⁴⁶.

42 Per il colofone del manoscritto M1852, cf. *GCM* VI, 199-200, per quello del manoscritto M5528 si veda, invece, A. S. Mat'evosyan, *Hayeren je'agreri hišakarakanner, ŽG dar*, 101-102, n° 64.

43 Cf. V. Hakobyan, *Hayeren je'agreri*, 154, n° 259; *GCM* III, 103.

44 Cf. *GCM* IV, 1297-1300.

45 Cf. T'. Hakobyan – S. Melik'-Baxšyan – H. Barse'lyan, *Hayastani ev harakic'*, II, 466. Per una breve storia degli Armeni di Evdokia si veda B. Der Mugrdechian, «A Farewell», 265-304.

46 Il colofone – riprodotto nell'edizione di Costantinopoli dello *Yačaxapatum*, sulla quale si veda al paragrafo 3.1 di questo capitolo – paragona Gregorio

Infine, la presenza di alcune lezioni proprie a M1453 nei manoscritti P112, prodotto a Rimini, in Italia, nel 1254⁴⁷, e V721 sembra suggerire che questi tre codici siano in qualche modo da porre in relazione tra loro.

e) Sottogruppo V

Dal catalogo di Norayr Polarean apprendiamo che il manoscritto J94 formava un unico codice con M947⁴⁸. Il codice originario conteneva lo *Yačaxapatum* e le omelie attribuite a Severiano di Gabala, come conferma il colofone di M947⁴⁹, e fu smembrato in due parti nel XVII sec., secondo quanto si legge nella nota relativa a M947 nel catalogo del Matenadaran⁵⁰.

Questi stessi testi sono trasmessi in V1504⁵¹ del 1673. Per di più, l'*incipit* dello *Yačaxapatum* sia in V1504 che in J94 cade più o meno a metà del secondo discorso⁵², per cui si può ipotizzare una relazione tra J94+M947, del 1215, e V1504. Peraltro, anche Artawazd Siwrmēean osservava come il testo di J94 concordasse con quello stabilito dall'edizione di Venezia

l'Illuminatore a colui che nutre i suoi figli, cf. *Girk' or koč'i Yačaxapatum*, Costantinopoli 1737, 264.

47 Per una breve descrizione della colonia armena di Rimini si veda B.L. Zekiyan, «Le colonie armene», 861-862. L'autore parla di reliquiari portati a Rimini da Gerusalemme, non si può quindi escludere che da Gerusalemme provenissero anche manoscritti. Sull'immigrazione armena in Italia si veda anche C. Mutafian, «L'immigration arménienne», 33-41.

48 *GCMG* I, 288-289.

49 *GCMG* I, 288-289.

50 *CMM* I, 444-445; *GCM* III, 1379-1384.

51 *GCMV* VII, 475-480, n° 1293.

52 L'opera inizia come segue: «Եւ բարբառք ահաւոր սպառնալեացն, զամբարիշտս, եւ զանառակս, եւ զցանկասէրս, եւ զանհնազանդս, զանարգեալսն ի մեղս՝ հրաւիրեն ի տանջանսն յաւիտենից...» [E tremende grida di minaccia invitano ai tormenti eterni gli empi e i dissoluti e i lussuriosi e gli indocili sfrenati nei peccati...] (J94, 1r; V1504, 2r). Cf. *GCMG* I, 288; *GCMV*, 476.

del 1838 e, quindi, con V1504, che sta alla base di quell'edizione⁵³. Secondo il colofone di V1504 quest'ultimo sarebbe stato esemplato su di un manoscritto del 929 allora – ovvero nel 1673 – preservato a Sis, l'antica capitale del Regno armeno di Cilicia⁵⁴. Norayr Polarean ritiene «del tutto possibile, anche se non assolutamente sicuro», che anche J94 sia stato copiato da quello stesso codice del 929⁵⁵. A questo proposito, notiamo che, se Bernard Coulie è nel giusto quando afferma che Sis è ricordata nei colofoni come centro di produzione di manoscritti solo dalla seconda metà del XII sec.⁵⁶, è possibile supporre che il codice del 929, conservato a Sis nel 1673, non sia stato prodotto in quella città, ma vi sia stato portato, forse proprio dalla non lontana Akner, dove nel 1215 fu copiato J94+M947.

f) Sottogruppo VI

Secondo Garabed Tēr-Mkrtč'ean e Step'anos Kanayeanc', gli editori della *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni] di Agat'angelos⁵⁷, il manoscritto M1881, del XVII sec., fu esemplato su M1479, del 1293, come dimostra, tra l'altro, la lacuna tra la fine del §740 e l'inizio del §744 del testo di Agat'angelos, presente in entrambi i manoscritti e corrispondente

53 A. Siwrmēean, *Mayr c'uc'ak*, 226. Secondo lo studioso, il testo trasmesso da J94 concorda anche con quello edito a Costantinopoli – cf. più avanti al paragrafo 3.1 –, ma un'analisi delle *variae lectiones* ci sembra mostrare un più stretto legame tra il manoscritto alla base di quell'edizione e il sottogruppo IV.

54 «Եղբարք իմ, այս (Յ)անախապատումիս օրինակ Սրբա գրկատանն առաք, ի մեր թուականն ԳՃՀԸ (929) թիւն էր. այժմոյս մեր դրաք մեր օրինակաց ժամանակին թիւն էր մեր ՌՃԻԲ (1673), որոյ յիշատակն օրհնութեամբ եղիցի:» (V1504, f. 169r). [Fratelli miei, prendemmo la copia di questo *Yačaxapatum* della biblioteca di Sis, la data era il 378 (AD 929) della nostra era, adesso abbiamo apposto la data della nostra copia, era l'anno 1122 (AD 1673), la cui memoria sia benedetta]. Cf. *GCMV* VII, 480, n° 1293.

55 N. Covakan (= N. Polarean), «Yačaxapatum (1215)», 74.

56 Cf. B. Coulie, «Manuscripts and Libraries», 264.

57 G. Tēr-Mkrtč'ean – S. Kanayeanc', *Agat'angelay Patmut'iwn*.

a una pagina di M1479⁵⁸. L'analisi dei due studiosi ha, inoltre, permesso di appurare che M1881 fu copiato prima del restauro di M1479 avvenuto nel 1694⁵⁹.

La nostra indagine rivela altri elementi a conferma di tale ricostruzione. In M1881 una sezione del discorso I, coincidente con il contenuto del foglio 237 di M1479, risulta trasposta all'interno del discorso II. Evidentemente, il copista di M1881 trascrisse il testo di M1479 secondo una sequenza errata dei fogli – 236, 238, 237, 239 –, ripristinata nel 1694 dal restauratore, che spostò e incollò il foglio 237 secondo il giusto ordine. In secondo luogo, il copista di M1881 lasciò spazi di una riga laddove in M1479 si trovano frasi illeggibili, come ad esempio nel f. 127r.

Il testo dei primi due discorsi nei manoscritti M1479 e M1881 è diverso da quello trasmesso dagli altri testimoni che abbiamo preso in esame. Le differenze sono le seguenti: a) i discorsi I e II formano in M1479 e M1881 un discorso unico, che d'ora in poi indichiamo come Ia; b) tra il discorso Ia e i discorsi I e II (la parte iniziale) degli altri codici ci sono differenze stilistiche; c) nel discorso Ia dopo la formula *Ayspēs č'ēr Hayr a'ranc' Ordwoy iwroy ew Hogwoyn Srboy* [Così non c'era il Padre senza il suo Figlio e lo Spirito Santo], che nella maggior parte degli altri codici conclude il discorso I, si legge la parola «*a'ranjnaworut'iwink'* (persone)» scritta in lettere minuscole come il resto del testo, che sembra introdurre a mo' di titolo⁶⁰ il discorso II, le cui prime frasi descrivono le persone della Trinità, ma su questo argomento avremo modo di tornare nel capitolo III del nostro studio.

58 G. Tēr-Mkrtč'ean – S. Kanayanc', *Agat'angelay Patmut'iw*n, 385.

59 Cf. *CMM* I, 561; *GCMM* IV, 1361-1364; cf. G. Tēr-Mkrtč'ean – S. Kanayanc', *Agat'angelay Patmut'iw*n, 1^o [X] [=XL].

60 Il termine non è scritto come gli altri titoli dello *Yačaxapatum*, con i caratteri *bolorgir* più sottili, eppure la sua collocazione pare conferirgli la funzione di introdurre quello che, nel resto della tradizione, è l'inizio del discorso II, cf. S. Kanayanc', «S. Ėjmiacni matenadarani jeřagir», 290.

Inoltre, il manoscritto M1881 non contiene il discorso XXIII, ma termina con il discorso XXII, riportandolo per intero. L'ultima frase si trova sulla prima colonna dell'ultimo folio, il 203r. Il codice M1479, invece, è mutilo e termina a metà del discorso XXII. Poiché, come si è detto, M1881 è stato esemplato su M1479, si deve pensare che, nel momento della sua esecuzione, M1479 fosse più completo di come ci è giunto e contenesse per intero il discorso XXII. L'assenza di XXIII da M1881 può certamente dipendere dal fatto che quel discorso fosse già perduto in M1479, ma non si può escludere che neppure quel codice lo riportasse. Infatti, visto che in M1479 i discorsi si succedono immediatamente uno all'altro, è improbabile che il foglio contenente la fine di XXII non riportasse anche l'inizio di XXIII, permettendo al copista di ignorare completamente l'ultimo discorso.

I due manoscritti presentano inoltre le stesse lacune tra i discorsi IV e V, XVII e XVIII, XIX e XX⁶¹: in questi casi in entrambi i codici il testo di ciascuna coppia è continuo, con la perdita della parte finale del primo discorso e di quella iniziale del secondo. La stessa caratteristica, come abbiamo visto, si riscontra anche in V125, del 1367.

Come si è detto sopra, i ff. 1-3 di V125 sono stati integrati col restauro del XVII sec. La parte iniziale del primo discorso in essi contenuta coincide con ciò che leggiamo nei manoscritti dei sottogruppi I-IV, mentre a partire dal f. 4 – primo foglio non restaurato – il testo coincide con quello di Ia trasmesso da M1479 e M1881⁶², ma a differenza di questi ultimi codici V125 distingue in maniera netta i discorsi I e II. Infatti, dopo la formula *Ayspēs č'ēr Hayr aranc' Ordwoy iwroy ew Hogwoyn Srboy* [Così non c'era il Padre senza il suo Figlio e lo Spirito Santo] seguita dalla dossologia, che conclude il discorso I, troviamo il colofone del committente cui fa seguito il titolo del discorso II: *Arānjnaworut'iwnk'*

61 Per la descrizione delle lacune del manoscritto M1479, cf. S. Kanayanc', «S. Ėjmiacni matenadarani jeragir», 287-303.

62 Cf. *GCMV* VII, 20-21, n° 1208.

tērut‘ean hawr ew ordwoy ew hogwoyn srboy [Le persone della Signoria del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo], nel quale la prima parola richiama evidentemente il termine «*aʀanjnaworut‘iwnk‘* (persone)» che si trova nel discorso Ia.

L’ultimo discorso manca in M1881 (e forse mancava già nel suo antigrafo M1479), mentre V125 ci risulta l’unico manoscritto a trasmetterlo sotto il titolo *Handēsk‘ vanakanac‘* [Le opere dei monaci] senza attribuirlo specificamente a Gregorio l’Illuminatore, come avviene nella maggior parte dei manoscritti *Eraneloyn srboyn Grigori xratk‘ čgnaworac‘ ew c‘oyc‘k‘ handisic‘, or yaʀak‘inut‘iwn yordoren* [I consigli agli asceti e le esposizioni delle opere che esortano alla virtù del beato san Gregorio]. Per di più, l’incipit di questo discorso in V125 è diverso da quello trasmesso dagli altri codici⁶³. Tra le varianti che mostrano la vicinanza tra i manoscritti del sottogruppo VI citiamo inoltre l’aggiunta «*isk k‘ristosiw tuan awrenk‘* (veramente le leggi furono date per mezzo di Cristo)» (VIII, 36).

In conclusione, accanto a elementi a favore di un’affinità tra M1479 (e il suo apografo M1881) e V125 – mancanza della parte finale e iniziale delle coppie IV/V, XVII/XVIII, XIX/XX; coincidenza tra il testo di Ia e quello trasmesso da V125 a partire dal f. 4; aggiunta in VIII, 36 –, vi sono anche elementi che differenziano V125 dagli altri due codici – dossologia alla fine del discorso I; presenza del titolo del discorso II; presenza del discorso XXIII –, rendendone complicato il rapporto.

63 La maggior parte dei manoscritti contiene l’incipit: «Ամենայն որք իրաժարեցան յաշխարհս եւ ընծայեցին Աստուծոյ» [Tutti coloro che si separarono da questo mondo e si offrirono a Dio], invece in V125 si legge: «Ամենայն որք որ ընծայեալ իցէ յաստուածապաշտութիւն եւ առեալ զգրաւականն աւետեաց». [Tutti coloro che si saranno offerti al culto di Dio e avranno ricevuto il pegno delle promesse]. Hac’uni definisce significativi i cambiamenti nel testo del discorso XXIII del manoscritto V125, cf. V. Hac’uni, «Erb šaradrvac», 404.

g) Manoscritti isolati

Allo stato attuale della nostra ricerca non abbiamo informazioni sufficienti per capire quale possa essere il rapporto di alcuni manoscritti (J1072, PRU₁, OXL76) con gli altri. Malgrado ciò, riportiamo qui di seguito alcune considerazioni.

Una certa affinità pare esserci tra J1072, del 1611, e V75, del 1625. Una parte del testo del colofone è identica in entrambi⁶⁴, e forse è ipotizzabile anche una loro discendenza comune. L'*incipit* del discorso I in V75 e J1072 concorda con quello che troviamo nei sottogruppi I-IV.

Il manoscritto PRU₁ del X-XI sec. è privo del primo discorso e della parte iniziale del secondo, ma il catalogo non riporta l'*incipit*, quindi non ci è possibile verificare se la lacuna sia simile a quella in V1504 e J94.

64 Riportiamo i testi dei colofoni: «Փառք պատիւ եւ գոհութիւն ամենասուրբ Երրորդութեանն: Շնորհիւ բարերարին Աստուծոյ կատարեցաւ լուսաւոր վարդապետութիւն Սրբոյն Գրիգորի Հայոց Լուսաւորչի, զիրքս որ կոչի Յաճախապատում: Ի թուականութեանս հայոց ՌԿ, նոյեմբեր ամսոյ ժը, արն երկուշաբթի, ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ մեր, որ է արինեալ յօխտեան ամեն» (J1072, 1170r). [Gloria, onore e lode alla Santissima Trinità. Con la grazia di Dio benefattore è stato completato il luminoso insegnamento di san Gregorio Illuminatore degli Armeni, il libro che si chiama *Yačaxapatum*. Lunedì 18 novembre 1060 dell'era armena (AD 1611), nella gloria di Cristo Dio nostro, che è benedetto nei secoli, amen]. Cf. *GCMG* IV, 106. «Փառք պատիւ եւ գոհութիւն ամենասուրբ երրորդութեանն շնորհիւ բարերարին Աստուծոյ, կատարեցաւ լուսաւոր վարդապետութիւնս սրբոյն Գրիգորի հայոց Լուսաւորչի, զիրքս որ կոչի Յաճախապատում, ի թուականութեանս հայոց ՌՇԴ (1625), ի Մայիսի ժ, արն երեքշաբթի, ի փառս Քրիստոսի Աստուծոյ մերոյ, որ է արինեալ յօխտեանս. ամեն» (V75, 183r). [Gloria, onore e lode alla Santissima Trinità, con la grazia di Dio benefattore è stato completato il luminoso insegnamento di san Gregorio Illuminatore degli Armeni, questo libro che si chiama *Yačaxapatum*, martedì 10 maggio 1074 dell'era armena (AD 1625), nella gloria di Cristo Dio nostro, che è benedetto nei secoli, amen]. Cf. *GCMV* VII, 476, n° 1292.

1.2.2. Tradizione testuale indiretta

Nel passare in rassegna la tradizione indiretta ci limitiamo a quelle opere e a quegli autori che citano più o meno alla lettera parti dello *Yačaxapatum*, o che parafrasano concetti espressi in quest'opera attribuendoli espressamente a essa o a Gregorio l'Illuminatore. Tralasciamo, invece, alcuni casi in cui si allude a concetti presenti nello *Yačaxapatum*, senza però metterli esplicitamente in relazione né a quest'opera né a Gregorio l'Illuminatore.

1.2.2.1. *Knik' hawatoy* [Sigillo della fede]

La prima citazione diretta dello *Yačaxapatum* si trova nel florilegio intitolato *Knik' hawatoy* [Sigillo della fede]⁶⁵ composto ai tempi del *catholicos* Komitas I (611-628), ma giuntoci in una redazione posteriore.

Secondo Gérard Garitte e Nina Garsoïan la prima redazione del *Knik' hawatoy* vede la partecipazione di un teologo armeno di forte posizione giulianista, Yovhannēs Mayragomec'i (†668 ca.), uno dei più stretti collaboratori di Komitas I⁶⁶, mentre Peter Cowe nota in alcuni passaggi dell'opera interventi successivi alla morte del Mayragomec'i⁶⁷. Kiwreł K'iparean, infine, sposta la redazione finale di quest'opera a una data successiva al 715, anno in cui Step'anos Siwnec'i

65 Per il testo del florilegio si veda K. Tēr-Mkrtč'ean, *Knik' hawatoy*, (rist. anastatica *Catholicos Komitas, Le Sceau de foi*, Louvain 1974) e anche la successiva ristampa in *MH* IV, 49-311. Per la bibliografia del *Knik' hawatoy* si veda *Bibliography*, 196; *Supplement*, 200.

66 Cf. G. Garitte, *La Narratio*, 277 e 348; N. Garsoïan, *Interregnum*, 75-82, in particolare 81-82.

67 Cf. P. Cowe, «Armenian Christology», 40-43. Ch. Renoux, «Le Sceau», 285, afferma che il *Knik' hawatoy* è stato compilato nel VII sec., dopo la morte di Yovhannēs Mayragomec'i.

(†735) tradusse in armeno i *Parapmunk'* [Scholia] di Cirillo di Alessandria, di cui il *Knik' hawatoy* [Sigillo della fede] riporta qualche passaggio⁶⁸.

Il passo dello *Yačaxapatum* è stato inserito nel primo capitolo, tra la professione di fede dei 318 santi padri e la professione di fede di Cirillo di Gerusalemme, ed è intitolato *Srboyn Grigori Hayoc' Lusaworč'i yimastapatumn k'alč'runoy ...patumn čaric'n. xostovanut'iwn i surb Er-rordut'iwnn* [La professione di fede nella Santa Trinità, dai saggi, dolci discorsi <Yačaxa>patum del santo Gregorio Illuminatore degli Armeni]⁶⁹. Si tratta della parte iniziale del discorso Ia, sostanzialmente così come lo leggiamo nei manoscritti M1479 e M1881, senza però il termine «*ařanjnaworut'iwnk'* (persone)» che in quei due codici, come abbiamo detto, pare avere la funzione di un abbozzo di titolo che introduce il testo del discorso II.

Malgrado la lacuna nel titolo, è quindi molto probabile che il *Knik' hawatoy* menzionasse esplicitamente lo *Yačaxapatum*, attribuendolo a Gregorio l'Illuminatore.

68 Cf. K. K'iparean, *Patmut'iwn*, 240 e 268. Sulla citazione dai *Parapmunk'* [Scholia] si veda K. Tēr-Mkrtč'ean, *Knik' hawatoy*, 229-241, e anche *MH IV*, 210-219. Per il testo dei *Parapmunk'* [Scholia] si veda *Girk' Parapmanc'*, e anche F. Conybeare, *The Armenian Version of Revelation*, 149 secondo il quale la traduzione fu fatta nel 715 da Step'anos Siwnec'i e da un certo Dawit' Hiwpatos.

69 Per il testo della professione di fede si veda K. Tēr-Mkrtč'ean, *Knik' hawatoy*, 18-22 [= *MH IV*, 59-62].

1.2.2.2. Gregorio di Narek

Nel *Commentario sul Cantico dei Cantici*⁷⁰ attribuito a Gregorio di Narek (ca. 945-1010)⁷¹, si fa più volte riferimento ai discorsi di Gregorio l'Illuminatore. Anzitutto laddove si afferma:

Del resto anche il santo Illuminatore reputa quelli che si pentono e si confessano, nonché coloro che si convertono nell'ora della morte [come formanti] una classe a sé; ed enumerando i martiri, gli asceti, i dottori ed altri ancora, enumera anche quelli⁷².

Vincenzo Mistrih vede in questa frase un'allusione ai discorsi XVIII e XXIII⁷³, mentre Lévon Pétrossian e Robert W. Thomson pensano al discorso XVI⁷⁴. Roberta R. Ervine, invece, ravvisa affinità tra questo passo e il discorso XIII dello *Yačaxapatum*⁷⁵. Secondo la studiosa, la questione della salvezza dei peccatori che si convertono prima della morte viene discussa, in particolare, nel discorso XIII, in forma di domanda e risposta:

70 Per il testo armeno si veda *MH XII*, 760-883. Trad. it.: V. Mistrih, «Commentario»; trad. fr.: L. Pétrossian, *Grégoire de Narek. Commentaire*; trad. ingl.: R.W. Thomson, «Gregory of Narek's Commentary», 453-496; R.R. Ervine, *The Blessing of Blessings*.

71 Sulla questione dell'autenticità si veda L. Pétrossian, *Grégoire de Narek. Commentaire*, 121-126. Robert W. Thomson ritiene il *Commentario* l'opera genuina di Gregorio di Narek, cf. R.W. Thomson, «Is There Armenian Tradition», 112. Il testo armeno delle opere di Gregorio di Narek è stato pubblicato in *MH XII*.

72 [Cantico dei Cantici, VI, 7] «Նաեւ սուրբ Լուսաւորիչն կարգ մի գապաշխարողսն եւ զխոստովանողսն համարէ եւ որ ի ժամ ելանելոյն յաշխարհէս դառնան, ի թուել զմարտիրոսս եւ զգգնաւորս եւ զվարդապետս եւ որ այլն եւս, եւ թիւ մի զնոսս դնէ:» [=MH XII, 840-841]. Trad. it.: V. Mistrih, «Commentario», 226.

73 Cf. V. Mistrih, «Commentario», 226, nota 4.

74 Cf. L. Pétrossian, *Grégoire de Narek. Commentaire*, 353; R.W. Thomson, «Gregory of Narek's Commentary», 484, nota 41; R.W. Thomson, «Gregory of Narek», 44.

75 Cf. R.R. Ervine, *The Blessing of Blessings*, 167, nota 205.

E se qualcuno dice: se uno prossimo alla fine pentito confessa e piange le trasgressioni commesse, e promette di fare penitenza e di chiedere il corpo e il sangue di Cristo con fede nella remissione, che cosa sarà rispetto alla speranza della salvezza? RISPOSTA. Quando si è prossimi alla fine, e [uno è] preso delle lusinghe di satana in una condotta perversa e alienato per il passato dal provvido amore, e torna alla fine al pentimento e alla confessione con lacrime fervide, e con tutto il cuore implora con fede il mistero salvifico, confidando con speranza nell'amore di Cristo per l'uomo, non disperare del bene sperato, per mezzo della penitenza e del corpo e del sangue vivificanti di Cristo nostro Redentore, che dà la vita alle sue creature, giacché tutti coloro che invocheranno il nome del Signore, vivranno⁷⁶.

Una seconda allusione allo *Yačaxapatum* si può riconoscere nel passo in cui l'autore del *Commentario* dice: «La bellezza di simili ventri e di tutte le altre membra è descritta ed elogiata espressamente, diffusamente e nei singoli dettagli dal nostro Illuminatore»⁷⁷.

76 [Yačaxapatum, XIII, 67-68] «Եւ եթէ ասիցէ ոք, եթէ զիա՛րդ մաւտ ի վախճանն զղջացեալ խոստովանի եւ ողբայ զգործեցեալ զյանցանսն, եւ խոստանայ ապաշխարել, եւ խնդրել զմարմին եւ զարիւն Քրիստոսի հաւատովք ի քաւութիւն, զի՛նչ առ յոյս փրկութեան իցէ: ՊԱՏԱՍԽԱՆԻ. Չի եթէ մաւտ ի վախճան իցեն, եւ ի հրապոյրս սատանայի ըմբռնեալ ի դժնդակ վարս, եւ աւտարացեալ ի նախախնամական սիրոյն յառաջագոյն, եւ դառնայ ի վախճանի ի զղջումն եւ ի խոստովանութիւն ջերմեռանդ արտասուաւք, եւ ի բոլոր սրտէ հաւատով հայցէ զփրկական խորհուրդն, յուսով ապաւինեալ ի մարդասիրութիւնն Քրիստոսի, մի՛ անյոյս լիցի ի վստահացեալ բարութիւնն, զղջմամբ եւ կենդանարար մարմնով եւ արեամբն Քրիստոսի փրկչին մերոյ, որ տայ զկենդանութիւն ստեղծուածոց իւրոց. զի ամենայն որ կարդասցէ զանուն Տեառն՝ կեցցէ (cf. At 2, 21):» [=MH I, 91].

77 [Cantico dei Cantici, VII, 2 B] «Զորովայնից այնպիսեաց եւ զայլ ամենայն զգայութեանց գեղեցկացելոց սուրբ Լուսաւորիչն մեր յատկապատումն գովութեամբ մանրակրկիտ յաճախ թուէ:» [=MH XII, 850]. Trad. it.: V. Mistrih, «Commentario», 234.

I traduttori del *Commentario* concordano nel vedere qui un riferimento al discorso XX dello *Yačaxapatum* dedicato in buona parte alla descrizione del ruolo dei sensi e degli organi umani⁷⁸.

1.2.2.3. Grigor Magistros

Grigor Magistros (ca. 990-1059) nel suo poema ispirato alla Bibbia, tradotto da Abraham Terian con il titolo *Magnalia Dei*⁷⁹, attribuisce a Gregorio l'Illuminatore due opere: «i suoi scritti sulla fede, che si chiamano *Yačaxaban*, e l'altro, la storia meravigliosa sulla fede»⁸⁰. Verosimilmente con *Yačaxaban* Grigor Magistros intende i discorsi dello *Yačaxapatum*.

1.2.2.4. Grigor Sarkawagapet Yerusalēmac'i

Nel suo discorso dedicato a san Gregorio l'Illuminatore⁸¹, Grigor Sarkawagapet Yerusalēmac'i, vissuto probabilmente nel XII sec.⁸², scrive:

78 Cf. V. Mistrih, «Commentario», 234, nota 3; R.W. Thomson, «Gregory of Narek's Commentary», 487, nota 44; R.W. Thomson, «Gregory of Narek», 44; R.R. Ervine, *The Blessing of Blessings*, 177, nota 218; L. Pétroussian, *Grégoire de Narek. Commentaire*, 361, nota 325.

79 Edizione critica del testo armeno e trad. ingl.: A. Terian, *Magnalia Dei*. Per un'altra edizione critica si veda *MH XVI*, 141-186. Per una bibliografia su Grigor Magistros si veda *Bibliography*, 127-128; *Supplement*, 186-187. La vita di Grigor Magistros è tratteggiata in Th.M. van Lint, «La cultura armena», 3-22.

80 [*Magnalia Dei*, 942-943] «Զգիրսն իւր հաւատոյ Յանախաբանն որ անուանին, զմիւսն պատմութիւն զհաւատոցն հրաշալին» [=MH XVI, 183]. Trad. ingl. e commento: A. Terian, *Magnalia Dei*, 63 e 100-101.

81 Per il testo armeno si veda *Yovhannu Oskeberani ew Grigori Sarkawagapeti nerboleank'*, 127-157.

82 La datazione precisa è sconosciuta, si pensa al XII sec. perché il più antico manoscritto che tramanda il suo discorso data al 1215. Nella serie *MH* questo scritto è stato pubblicato nel IX volume che sostanzialmente riporta le opere del IX sec., ma nella parte «Supplemento» che contiene alcune opere della datazione incerta, cf. *MH IX*, 1055-1056 (introduzione), 1058-1065 (testo armeno).

[Gregorio l'Illuminatore] dopo questo suo insegnamento ci ha rivelato il suo consiglio su ogni condotta, con tanti discorsi, affinché noi che dovevamo seguire non fossimo privi del consiglio delle sue labbra⁸³.

L'autore, parlando di «insegnamento (*vardapetut'wn*)» e di «tanti discorsi (*čark'*)», allude verosimilmente a due distinte opere attribuite a Gregorio l'Illuminatore: la *Vardapetut'wn* [Dottrina] e i discorsi dello *Yačaxapatum*.

Grigor Sarkawagapet fa riferimento allo *Yačaxapatum* anche in un altro passo:

Infatti san Gregorio mostra precisamente per iscritto nel tredicesimo discorso cosa bisogna dire circa la commemorazione di coloro che non si sono pentiti con la confessione e non si sono accostati al mistero salvifico: essi sono degni di lacrime amare e riceveranno da Cristo dure pene, ma per coloro che si sono pentiti e comunicati, benché si siano macchiati di molte colpe, parla della liberazione dai castighi, e ordina di commemorarli⁸⁴.

H. K'ēosēan nell'introduzione riporta le conclusioni di B. Sargisean, secondo il quale Grigor Sarkawagapet avrebbe scritto il panegirico nel periodo 546-630. Per le ricerche di B. Sargisean su Grigor Sarkawagapet si veda B. Sargisean, «Grigor Sarkawagapet», 119-126, 157-165.

83 [*Xōsk' i s. Grigor Lusaworič'*] «յետ այսորիկ զիւրոյ զվարդապետութեանն յայտնեաց զիւր մեզ զխրատ ամենայն վարուց այսքանօք ճառիւք. զի որ զկնիս էաք գալոց մի զրկեսցուք ի խրատու շրթանց նորա:» [= *Sop'erk' haykakank'*, IV, 135; = *MH IX*, 1059]. Trad. ingl. di un passo: A. Terian, *Patriotism*, 171-172.

84 [*Xōsk' i s. Grigor Lusaworič'*] «Քանզի և սուրբ Գրիգոր ստուգապէս ցուցանէ գրեալ յերեքտասաներորդ ճառին, թէ չզղջացելոցն խոստովանութեամբ, և ոչ մերձեցելոցն ի փրկական խորհուրդն, զինչ պիտոյ է ասել վասն նոցա յիշատակի, որ դառն արտասուաց են արժանի, և ծանր վիշտս՝ ի Քրիստոսէ ընդունելոց են. այլ խոստովանելոցն և հաղորդելոցն, թէպէտ և ծանրամեղք իցեն՝ զերծանել աստ՝ ի պատժոց, և զյիշատակն առնել հրամայէ:» [= *Sop'erk' haykakank'*, IV, 153; *MH IX*, 1064].

Viene qui citato quasi alla lettera un passo del discorso XIII dello *Yačaxapatum*, nel quale si legge:

Ma cosa bisogna dire circa le commemorazioni di coloro che non si sono rivolti prima alla penitenza e alla fine non si sono pentiti, disperati e senza confessione e senza comunicarsi al mistero salvifico? Essi sono degni di molti lamenti e lacrime e hanno dure pene da Cristo. Ma le commemorazioni di coloro che un tempo hanno peccato e che veramente hanno confessato e hanno fatto penitenza, si compiano sempre, anche di coloro che si pentono nell'ora della morte⁸⁵.

1.2.2.5. Yovhannēs Erznkac‘i

Nel suo panegirico dedicato a san Gregorio l'Illuminatore, Yovhannēs Erznkac‘i (ca. 1230-1293)⁸⁶ dice di voler essere cantante «delle tue (= di Gregorio) propiziatorie prediche con parole gradevoli da imparare raccontate ai tuoi figli spirituali»⁸⁷ alludendo probabilmente a XXIII, 91, dove si legge che il superiore è il padre spirituale e da lui sono generati dei figli spirituali, un passaggio da porre in relazione con l'inizio del

85 [*Yačaxapatum*, XIII, 69-70] «Այլ որ ոչ դարձան յառաջագոյն յապաշխարութիւն եւ ոչ ի վախճանի գղջացան, եւ յուսահատ եւ առանց խոստովանութեան եւ անմեքձ ի փրկական խորհուրդն՝ զի՛նչ պարտ է ասել վասն նոցա յիշատակաց. որ բազում ողբոց եւ արտասուաց արժանի են, եւ ծանր վիշտս ունին ի Քրիստոսէ: Բայց յառաջագոյն մեղուցելոցն եւ ստոյգ խոստովանողացն եւ ապաշխարողաց միշտ կատարեսցին յիշատակք. եւ որ ի ժամ ելանելոյն գղջանան:» [= *MH I*, 91].

86 Sulla vita di Yovhannēs Erznkac‘i si veda A. Terian, *Patriotism*, 40-45.

87 [*Nerbolakan Govesti*] «քաւիչ քարոզիդ քաղցրուսոյց բանիւ քոյին հոգեւոր որդւոցս պատմիչ» [= *Sop‘erk‘ haykakank‘*, V, 92]. Trad. ingl.: A. Terian, *Patriotism*, 88-89.

discorso XVII: «Voglio scrivervi e insegnarvi, miei fratelli e figli che ho generato in Cristo per mezzo del Vangelo»⁸⁸.

1.2.2.6. Raccolte di sermoni (*čarəntir*)

Singoli discorsi dello *Yačaxapatum*, o parte di essi, sono entrati talora a far parte di raccolte di sermoni, o omeliari (*čarəntir*), e hanno avuto una tradizione indipendente dal resto dello *Yačaxapatum*. Questi casi possono rappresentare una pregevole testimonianza della ricezione dello *Yačaxapatum*. Pur non avendo condotto un'indagine specifica su questo tipo di testimoni, diamo qui di seguito alcuni esempi.

L'omeliario contenuto nel manoscritto M3782 del XII sec. riporta ai ff. 120v-123v il discorso IX dedicato al digiuno, come abbiamo potuto verificare a un esame diretto del codice⁸⁹.

Un altro esempio è il celebre omeliario di Muš (M7729), prodotto nel periodo tra il 1200 e il 1202, benché secondo il colofone all'origine di quest'opera sia Sołomon di Mak'enoc' (VIII sec.)⁹⁰. Per la commemorazione dei defunti questo omeliario riprende l'intero discorso XV e una parte del XIII⁹¹. Non esistono prove solide per affermare che i passi dello *Yačaxapatum* siano stati inseriti dallo stesso Sołomon

88 [*Yačaxapatum*, XVII, 1] «Գրել ձեզ եւ ուսուցանել կամիմ, եղբարք իմ եւ որդիք, զորս ի Քրիստոս Աւետարանան ծնայ [cf. 1 Cor 4, 15]:» [=MHI, 101].

89 Cf. *CMMI*, 1082-1083.

90 Cf. *CMMII*, 597-599. Per il colofone si veda A.S. Mat'evosyan, *Hayeren jeragreri hišatakaranner, E-ŽB dd.*, 31, n° 39. Sulla figura di Sołomon Mak'enoc' scrive M. van Esbroeck, «Salomon de Makenoc», 33-44. Il manoscritto M7729 è una rielaborazione successiva, perché contiene passi del *catholicos* Zak'aria I (IX sec.).

91 Per una dettagliata descrizione del manoscritto M7729 si veda M. van Esbroeck, «Description», 237-280. I passi dello *Yačaxapatum* sono elencati con i numeri 107-109 a p. 261.

Il concetto di penitenza secondo lo *Yačaxapatum*

Mak'enoc'i, tanto più che altri manoscritti – P110 del 1194 e M993 del 1456 – apparentati al M7729 non li contengono⁹².

1.3. Edizioni

Il testo armeno dello *Yačaxapatum* ha avuto fino ad oggi cinque edizioni. Alle quattro menzionate da Robert W. Thomson⁹³, infatti, se ne deve aggiungere una quinta pubblicata a Calcutta. Qui di seguito presentiamo le edizioni a stampa ad oggi disponibili di quest'opera.

1.3.1. Edizione di Costantinopoli

L'editio princeps fu pubblicata a Costantinopoli nel 1737 con il titolo *Girk' or koč'i Yačaxapatum. Asac'eal Surb Hōrn meroy Eranelwoyn Grigori Lusaworč'in. Yorum parunakin čaṛk' Yognapatumk' k'sanerek'. Vasn anhas Ēut'eann astucoy, ew xnamoc'n ew siroyn or aṛ stelcuacs. Ew varuc' ułlut'ean ew hatuc'man gorcoc'* [Il libro che si chiama *Yačaxapatum* del nostro santo padre, il beato Gregorio l'Illuminatore, nel quale sono contenuti 23 discorsi di vario argomento, sull'inattingibile essenza di Dio, sulla cura e l'amore verso le creature, sulla retta condotta e sulla ricompensa delle opere]⁹⁴.

A p. 2 si trova una stampa con san Gregorio l'Illuminatore. L'edizione contiene il testo dello *Yačaxapatum* (pp. 3-260) seguito da un indice del contenuto (pp. 261-263) e dal colofone del manoscritto usato dall'editore (p. 264).

⁹² Cf. M. van Esbroeck – U. Zanetti, «Le manuscrit», 123-167, e anche Ch. Renoux, «Čašoc' et Tōnakan», 169-201, in particolare 188-201.

⁹³ Cf. *Bibliography*, 216-217; *Supplement*, 204.

⁹⁴ *Girk' or koč'i Yačaxapatum*, Costantinopoli 1737.

Oltre al testo dello *Yačaxapatum*, questa edizione contiene un'opera intitolata *Yōhannisi Vardapeti Erznac'woy, Asac'uac Nerbolakan Govesti i surb Lusaworič'n Hayoc' i mecn Grigorios* [Panegirico in lode al grande Gregorio, santo Illuminatore degli Armeni, di Yōhannēs di Erznka] (pp. 265-311): si tratta di un panegirico dedicato a san Gregorio l'Illuminatore pronunciato da Yovhannēs Erznac'i sul monte Sepuh⁹⁵. Segue un discorso dal titolo *Druat govesti* [Encomio di lode], dedicato a Gregorio l'Illuminatore e alla sua famiglia, anch'esso attribuito a Yovhannēs Erznac'i⁹⁶ (pp. 312-334), e in conclusione si trova uno *šarakan* dedicato ai figli e ai nipoti di Gregorio l'Illuminatore e un panegirico dedicato a san Gregorio l'Illuminatore scritto dal *dpir* Pahtasar [Baldassarre] nel 1709 (pp. 336-347)⁹⁷. L'editore compose anche un indice alfabetico di alcuni concetti presenti nello *Yačaxapatum* (pp. 348-357).

Il manoscritto su cui si basa questa prima edizione è andato perduto. Il suo colofone, ricorda il committente e il luogo in cui il codice fu copiato, ma non la data esatta di produzione, tuttavia il copista afferma di aver trascritto il testo quando Step'annos era arcivescovo e superiore del monastero di Mlič⁹⁸: si tratta dello Step'annos, arcivescovo di Tarso e superiore del monastero di Mlič, menzionato nel

95 Secondo la tradizione san Gregorio l'Illuminatore visse gli ultimi anni della sua vita con i suoi compagni sul monte Sepuh, identificato con il Karadağ vicino Erzincan (odierna Turchia), cf. A. Terian, *Patriotism*, 50-53. Si veda anche J.-P. Mahé, «Érémitisme et Cénobitisme», 111-124, in particolare 113-117.

96 Cf. A. Hatityan, «Surb Grigor», 35.

97 Gli *šarakan* sono canti sacri in uso nella liturgia armena, dove sostituiscono una parte della salmodia e sono tradizionalmente cantati dai *dpir* cantori (lett. letterati), cf. A. Kerovpyan, «I *dpir*», 431-446.

98 «Վասն որոյ ցանկացող եղեալ սուրբ տառիս յոգներանեան տէրս մեր և առաջնորդ սուրբ ուխտիս միժոյ տէր Ստեփաննոս արիեպիսկոպոս, ետ գրել զսա ինձ անպիտանիս և եղ ընդ այլ գրեանսն սուրբ ուխտիս: Որ և բազում ինչ յաւել սա յաւուրս իւր՝ ի սուրբ վասն միժոյ:» [Quindi preso dal desiderio di questo sacro libro il nostro beatissimo signore e guida della santa congregazione di Mlič, il signore Step'annos arcivescovo, lo diede da scrivere a me, inetto, e lo mise con gli altri codici di questa santa congregazione. Ed egli

colofone di un manoscritto del 1285⁹⁹, che partecipò al sinodo di Sis nel 1307 e morì nel 1320. Egli ordinò di copiare vari manoscritti, tra i quali Hrač'eay Ačařyan menziona lo *Yačaxapatum*, un Evangelario e gli *Atti di Giovanni*¹⁰⁰.

Il testo dell'*editio princeps* fu ristampato, con lievi modifiche, a Costantinopoli nel 1824¹⁰¹.

1.3.2. Edizione di Calcutta

Nel 1813 a Calcutta fu pubblicata una edizione con lo stesso titolo dell'*editio princeps*, *Girk' or koč'i Yačaxapatum. Asac'eal Surb Hōrn meroy Eranelwoyn Grigori Lusaworč'in. Yorum parunakin čark' Yognapatumk' k'san ew erek'. Vasn anhas Ēut'eann astucoy, ew xnamoc'n ew siroyn or ar stelcuacs. Ew varuc' ułlut'ean ew gorcoc'n hatuc'man* [Il libro che si chiama *Yačaxapatum* del nostro santo padre, il beato Gregorio l'Illuminatore, nel quale sono contenuti 23 discorsi di vario argomento, sull'inattingibile essenza di Dio, sulla cura e l'amore verso le creature, e sulla retta condotta e sulla ricompensa delle opere]¹⁰². Il contenuto dell'edizione è praticamente identico a quello dell'edizione del 1737, citata nel frontespizio.

1.3.3. Edizione di Venezia

Un'altra edizione fu pubblicata a Venezia dai PP. Mechitaristi nel 1838, con il titolo *Srboy Hōrn Meroy Grigori Lusaworč'i yačaxapatum čark' ew alōtk'* [I discorsi *Yačaxapatum* e una preghiera del nostro santo

aggiunse molte cose nei suoi giorni, nel santo monastero di Mlič]. *Girk' or koč'i Yačaxapatum*, Costantinopoli 1737, 264.

⁹⁹ Cf. A. S. Mat'evosyan, *Hayeren jeřagreri hišatakaranner, ŽG dar*, 580, n° 473.

¹⁰⁰ Cf. H. Ačařyan, *Hayoc' anjnanunneri bařaran*, IV, 637, n° 205, 264.

¹⁰¹ *Girk' or koč'i Yačaxapatum*, Costantinopoli 1824.

¹⁰² *Girk' or koč'i Yačaxapatum*, Calcutta 1813.

padre Gregorio l'Illuminatore] e fu ristampata nel 1954¹⁰³. Il testo dello *Yačaxapatum* è seguito da una preghiera anch'essa attribuita a Gregorio l'Illuminatore.

Nell'introduzione si legge che tale edizione è basata su un manoscritto del 1673 preservato nella Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia, il codice V1504, copia di un manoscritto del 929. Poiché il codice era lacunoso nella parte iniziale, il primo discorso e l'inizio del secondo sono tratti da un altro manoscritto del 1625 conservato nella Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia, il codice V75¹⁰⁴.

1.3.4. Edizione di Ējmiacin

Una nuova edizione fu pubblicata a Ējmiacin nel 1894 da Aršak Tēr Mik'elean col titolo *Yačaxapatum čark'*¹⁰⁵. Questa è l'unica edizione dello *Yačaxapatum* corredata di apparato critico, per quanto incompleto.

Nella biblioteca dei manoscritti di Ējmiacin in quel periodo si trovavano cinque manoscritti che l'editore divise in tre gruppi:

- **gruppo I** – i due manoscritti più antichi, segnati con le lettere armene Ա (A) e Բ (B);
- **gruppo II** – un manoscritto simile a quello usato nell'edizione di Venezia, segnato con la lettera Գ (G);
- **gruppo III** – due manoscritti segnati con le lettere Դ (D) e Ե (E), e il testo pubblicato nell'edizione di Costantinopoli.

Il codice Ա (A) (M1479¹⁰⁶) era, secondo l'editore, il più antico manoscritto dello *Yačaxapatum* conservato nelle biblioteche armene.

¹⁰³ VE 1838, VE 1954.

¹⁰⁴ Il passaggio da un manoscritto all'altro è segnalato sia nell'edizione del 1838 che nella sua ristampa, cf. VE 1838, 10; VE 1954, 19.

¹⁰⁵ Cf. A. Tēr Mik'elean, ed., *Yačaxapatum čark'*.

¹⁰⁶ Indichiamo i manoscritti con le sigle impiegate sopra nel paragrafo 2.1. L'editore riporta una numerazione diversa – Ա 1655, Բ 1658, Գ 1484, Դ 1486, Ե 1485 – che

Il codice Բ (B) corrisponde a M1881, mentre Գ (G) corrisponde a M1337. L'editore rileva che quest'ultimo presenta un testo molto vicino a quello pubblicato nell'edizione veneziana, malgrado qualche differenza. Il codice Դ (D) corrisponde a M1453, mentre Ե (E) è il manoscritto M1852. L'editore menziona anche l'esistenza di un codice dello *Yačaxapatum* del 1254, conservato nella Biblioteca Nazionale di Parigi, corrispondente a P112, senza tuttavia utilizzarlo per la sua edizione. Descrivendo le edizioni precedenti, Tēr-Mik'elean afferma che il testo in esse presentato contiene molti errori.

All'introduzione (pp. Ե-ԺԷ = V-XVII) seguono i 23 discorsi dello *Yačaxapatum* conclusi dalla stessa preghiera dell'edizione veneziana (pp. 1-267). Poiché il testo del primo discorso e della prima parte del secondo nell'edizione veneziana differivano significativamente da quello riportato nei manoscritti da lui utilizzati, Tēr-Mik'elean decise di riprodurlo nella sua edizione dopo la preghiera (pp. 268-279).

L'edizione si conclude con le osservazioni dell'editore (pp. 280-313), a cui segue l'apparato critico (pp. 314-348) e un indice (pp. 349-352).

1.3.5. Edizione di Antelias

La più recente edizione dello *Yačaxapatum* è inclusa nel primo volume della serie *Matenagirk' Hayoc'* [Letteratura armena]¹⁰⁷, pubblicato ad Antelias nel 2003, che raccoglie in ordine cronologico tutte le opere della letteratura armena originariamente scritte in armeno. Gli editori hanno collocato lo *Yačaxapatum* tra le opere attribuite a Gregorio l'Illuminatore. Il testo dello *Yačaxapatum* (pp. 7-137) stampato in *Matenagirk'*

attinge al catalogo inedito di S. Amatuni, cf. S. Kanayanc', «S. Էջմիացի matenadarani jeřagir», 287.

¹⁰⁷ Cf. *MHI* I, 7-137.

Hayoc' è tratto dalla ristampa dell'edizione di Venezia del 1954 con l'aggiunta della numerazione delle frasi¹⁰⁸.

1.4. Traduzioni

In questa sezione presentiamo le traduzioni attualmente disponibili dello *Yačaxapatum*, sia integrali che parziali.

1.4.1. Traduzioni integrali

L'opera è stata tradotta integralmente cinque volte. Esistono, infatti, una traduzione in tedesco, due in armeno moderno, una in russo e una, più recente, in inglese. Di queste versioni, quella tedesca risale alla fine del XIX sec., mentre le rimanenti tre sono state pubblicate negli ultimi vent'anni.

1.4.1.1. Traduzione tedesca

La prima traduzione dall'armeno classico fu pubblicata da Johann M. Schmid nel 1872 a Regensburg sotto il titolo *Reden und Lehren des heiligen Gregorius des Erleuchters, Patriarch von Armenien*¹⁰⁹.

L'introduzione (pp. 3-12) descrive le edizioni del testo dello *Yačaxapatum* pubblicate fino a quel momento. Il testo tradotto è quello dell'edizione di Venezia del 1838. La versione tedesca dei 23 discorsi occupa

¹⁰⁸ Nel nostro lavoro, laddove sia necessario identificare un passo preciso dello *Yačaxapatum*, ricorriamo a questa numerazione, per cui l'indicazione «*Yačaxapatum*, VI, 34» rimanda alla frase numero 34 del discorso VI dello *Yačaxapatum* secondo l'edizione del *MH*.

¹⁰⁹ J.M. Schmid, *Reden und Lehren*.

le pp. 15-267 e omette la preghiera attribuita a Gregorio l'Illuminatore, che nell'edizione veneziana segue il testo dello *Yačaxapatum*.

1.4.1.2. Traduzioni in armeno moderno

A tutt'oggi sono state pubblicate due traduzioni dello *Yačaxapatum* in armeno moderno.

- a) La prima vide la luce nel 2003 a Teheran per opera di Vazgen Hambarjumyan¹¹⁰. Il traduttore accoglie l'attribuzione tradizionale dell'opera a san Gregorio l'Illuminatore senza, tuttavia, argomentare tale scelta. Hambarjumyan tiene presente sia l'edizione di Venezia sia quella di Ėjmiacin, comparando in alcuni casi le *variae lectiones*. La traduzione dei 23 discorsi (pp. 14-312) è preceduta da un'introduzione (pp. 6-13), e seguita dalla preghiera (pp. 313-314) e dalle note (pp. 315-357).
- b) La seconda fu pubblicata ad Aleppo nel 2005 da Movsēs Načarean¹¹¹. Secondo il traduttore lo *Yačaxapatum* è opera di Mesrop Maštoc', creatore dell'alfabeto armeno. La pubblicazione contiene un'introduzione (pp. 9-13), la traduzione dei 23 discorsi (pp. 13-228) e della preghiera (p. 230), e un indice (pp. 231-237). La traduzione di Načarean è condotta sull'edizione di Ėjmiacin.

1.4.1.3. Traduzione russa

La traduzione in russo dall'armeno classico fu pubblicata da Sen Arevšatyan nel 2011 a Erevan con il titolo *Grigorii Prosvetitel' (Grigor Lusavorič). Mnogoveščatel'nye reči*¹¹².

¹¹⁰ V. Hambarjumyan, *Surb Grigor Lusavorič*.

¹¹¹ M. Načarean, *Surb Mesrop Maštoc'*, Aleppo 2015 (*non vidi*). L'informazione è tratta dall'articolo di N. Petrosyan, «“Hačaxapatum čark”-i hnaguyn», 91.

¹¹² S. Arevšatyan, *Grigorii Prosvetitel'*.

Nell'introduzione (pp. 5-14) Arevšatyan descrive le edizioni e le traduzioni precedenti. Egli sostiene l'attribuzione dello *Yačaxapatum* a Mesrop Maštoc', cercando di avallare questa sua posizione con vari argomenti. La traduzione dei 23 discorsi e della preghiera (pp. 17-220) è basata sull'edizione di Ėjmiacin, tranne che nel caso del primo e secondo discorso, la cui traduzione è condotta sul testo dell'edizione veneziana. La traduzione è corredata da un breve apparato di note (pp. 221-237).

1.4.1.4. Traduzione inglese

La traduzione inglese è stata pubblicata da Abraham Terian nel 2021 sotto il titolo *Moralia et Ascetica Armeniaca: The Oft-repeated Discourses* nella collana *The Fathers of the Church*¹¹³.

In un'ampia introduzione (pp. 3-58) Terian affronta la questione della datazione e paternità dello *Yačaxapatum*. Egli sostiene l'attribuzione dei discorsi a un anonimo abate della metà del VI sec. La traduzione dei 23 discorsi (pp. 60-288) è basata sull'edizione di Venezia del 1954, ed è corredata da un vasto apparato di note. L'appendice (pp. 289-303) contiene la traduzione della preghiera attribuita a Gregorio l'Illuminatore e alcune questioni filologiche.

1.4.2. Traduzioni parziali

Le traduzioni parziali che abbiamo individuato – in francese, tedesco, italiano, armeno moderno e inglese – consistono nella versione di uno o più discorsi, oppure di *excerpta* più o meno lunghi di questo o quel discorso, e coprono un arco che va dalla metà del XIX sec. all'inizio del XXI.

¹¹³ A. Terian, *Moralia et Ascetica*. La pubblicazione di Terian è molto importante per diverse questioni trattate nel nostro lavoro che, quindi, farà frequentemente riferimento allo studio di Terian, uscito quando la nostra ricerca era in una fase avanzata di elaborazione.

1.4.2.1. Traduzione francese

Nel 1866 Felix Nève pubblicò nella *Revue catholique* la traduzione francese del secondo discorso dello *Yačaxapatum* fatta sul testo dell'edizione veneziana del 1838 (pp. 332-344) e accompagnata da una breve introduzione (pp. 330-332)¹¹⁴.

1.4.2.2. Traduzione tedesca

Oltre alla traduzione completa di Schmid, in tedesco esiste anche una traduzione parziale, basata sull'edizione veneziana del 1838, fatta da Simon Weber e Eugen Sommer e pubblicata nel 1927 nell'antologia di testi armeni in due volumi intitolata *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter*¹¹⁵.

Dopo una premessa (p. 235) e l'introduzione (pp. 237-253), nella quale sono presentati brevemente i discorsi attribuiti a Mesrop Maštoc', si trovano i discorsi I, II, IV, V, VI, XIV, XV (pp. 254-318).

1.4.2.3. Traduzione italiana

Una traduzione parziale in italiano fu fatta a partire dal tedesco e la troviamo nell'opera *La teologia dei Padri* in cinque volumi. Nel primo volume si trovano il discorso I e parti dei discorsi II, III e V. Nel secondo volume si trova un passo del discorso V¹¹⁶.

Una parte dell'ultimo discorso dello *Yačaxapatum* è stata tradotta da Patrick Mourad in una tesi di dottorato difesa presso la Pontificia Università Lateranense¹¹⁷. La traduzione si basa sull'edizione di Venezia

¹¹⁴ F. Nève, «Homélie», 330-344.

¹¹⁵ S. Weber, ed., *Ausgewählte Schriften*, I, 233-318.

¹¹⁶ G. Mura, ed., *La teologia dei Padri*, I, 39-41.42-43.127-128.130-131.197-198; II, 17.

¹¹⁷ P. Mourad, *Il monachesimo*, 121-123.

del 1838. Mourad considera il discorso XXIII come una sorta di raccolta di precetti per i monaci.

1.4.2.4. Traduzione in armeno moderno

La traduzione del discorso IX basata sull'edizione di Ėjmiacin è stata pubblicata nella rivista armena *Ėjmiacin*¹¹⁸.

Una parte dello *Yačaxapatum* è stata tradotta in armeno moderno nella rivista *Ganjasar*. Dopo una breve introduzione viene presentata la traduzione dei discorsi I, II, XVI e XIX basata sulla ristampa del 1954 dell'edizione di Venezia¹¹⁹.

1.4.2.5. Traduzione inglese

Una traduzione parziale, come annuncio della prossima pubblicazione della traduzione integrale dell'opera (cf. sezione 4.1.4 di questo cap.), basata sull'edizione di Venezia del 1954, è stata pubblicata da Abraham Terian nella rivista *Handēs Amsōreay*, dove troviamo una breve introduzione seguita dai due primi discorsi dello *Yačaxapatum* corredati da un apparato di note¹²⁰.

Vari brevi passi dello *Yačaxapatum* sono stati pubblicati in inglese da Michael E. Stone nel suo libro dedicato all'immagine di Adamo ed Eva nella tradizione armena. La versione è stata condotta sulla ristampa del 1824 dell'edizione di Costantinopoli¹²¹.

Alcuni brevi passi sono, infine, stati tradotti da Boghos L. Zekiyan nel suo saggio dedicato allo *Yačaxapatum*¹²².

118 S. Petrosyan, «S. Grigor Lusavorič'», 8-10.

119 M. Aramean, «Modern Armenian translation», 134-164.

120 A. Terian, «The First Two Discourses», 1-28.

121 M. Stone, *Adam and Eve*, 280-284.

122 B.L. Zekiyan, «Back to the Sources», 139-153.

1.5. Conclusioni

Le edizioni dello *Yačaxapatum* a oggi disponibili mostrano alcune discrepanze, in particolare per quanto riguarda il discorso I e la prima parte del II. Tale situazione riflette, naturalmente, ciò che troviamo nei manoscritti, i quali, per giunta, mostrano significative differenze anche rispetto al discorso XXIII. Questi primissimi elementi, lasciano intravedere una storia testuale dello *Yačaxapatum* più complessa di quella che generalmente è stata tratteggiata dagli studiosi e suggeriscono la possibilità che quest'opera non sia uscita dalla penna di un autore così come la conosciamo, ma sia invece il prodotto di diverse redazioni. I dati forniti dalla tradizione diretta del testo, letti nel più ampio contesto culturale nel quale si colloca l'opera, potranno aiutarci a gettare luce sulle varie fasi di elaborazione dello *Yačaxapatum*, fornendo nuovi elementi per un riesame di questioni a lungo dibattute come la data di composizione e la paternità dell'opera.

2.

CONTESTO CULTURALE

Questo capitolo della nostra ricerca è un tentativo di ricostruire la trama dei possibili rapporti e consonanze tra lo *Yačaxapatum* e altre opere cristiane e non, in modo da delineare il contesto culturale in cui si è formata la raccolta di discorsi. Per fare ciò, abbiamo cercato di individuare concetti e immagini uguali o affini a quelli presenti nello *Yačaxapatum* in altre opere, sia armene che greche e siriane. Naturalmente alcuni temi e immagini sono condivisi da più testi, pertanto risulta arduo capire per quali vie siano arrivati allo *Yačaxapatum*.

Abbiamo preso in considerazione soltanto opere prodotte prima del secondo decennio dell'VIII sec., poiché a quella data pare risalire, come abbiamo visto sopra, l'ultima fase di rielaborazione del *Knik' hawatoy* [Sigillo della fede], nel quale troviamo la prima attestazione dello *Yačaxapatum* e, quindi, costituisce il *terminus ante quem* per la sua composizione.

Nel caso di opere originariamente scritte in altra lingua, ma delle quali esiste una versione armena, abbiamo consultato quest'ultima, sebbene talvolta essa sia posteriore al limite cronologico individuato sopra, perché paragonare due testi nella stessa lingua fa emergere le affinità in modo più evidente. Ove necessario, inoltre, si è cercato di dare i riferimenti essenziali circa le varie posizioni sulla datazione della traduzione armena delle opere in questione.

Il capitolo si divide in due parti. La prima esamina opere di vari autori in lingua greca, siriana e armena che sembrano avere elementi

comuni con lo *Yačaxapatum* e forse ne hanno influenzato l'elaborazione o comunque condividono con esso temi e immagini. La seconda si sofferma su alcuni concetti che ricorrono nello *Yačaxapatum* e che ci sembrano rilevanti perché possono contribuire a evocare un dato periodo o ambiente culturale.

2.1. La Bibbia

Durante il processo di evangelizzazione dell'Armenia le Sacre Scritture si diffusero nelle versioni siriana e greca, secondo le due vie di penetrazione del cristianesimo¹.

Le vicende legate alla creazione dell'alfabeto armeno e alla traduzione della Bibbia sono narrate nella *Vita di Maštoc'* di Koriwn², oltre che dagli storici Łazar P'arpec'i³ e Movsēs Xorenac'i⁴. La traduzione fu iniziata subito dopo l'invenzione dell'alfabeto armeno, attorno

-
- 1 Sui rapporti tra gli Armeni e i Siri si veda E.G. Mathews, «Early Armenian and Syrian Contact», 5-27. Sui rapporti con la Cappadocia si veda P. Ananian, «La data», 43-73, 317-360. Per una breve introduzione alla problematica si veda P. Lucca, «Versioni armene», 43-62.
 - 2 La *Vita di Maštoc'* di Koriwn è giunta in due recensioni: *Koriwn I* e *Koriwn II*. Per il testo di *Koriwn I*, risalente alla prima metà del V sec., si veda M. Abelean, ed., *Vark' Maštoc'i*, e rist. successiva a cura di K.H. Maksoudian, *Vark' Mashtots'i*. Per il testo di *Koriwn II*, di qualche secolo posteriore, si veda *Patmut'iwn varuc'*. Trad. tedesca di entrambe le recensioni di *Koriwn*: G. Winkler, *Koriwns Biographie*; trad. ingl. di *Koriwn I*: B. Norehad, *Koriwn. The Life of Mashtots*; trad. fr. basata su *Koriwn I*: J.-P. Mahé, *L'alphabet*. Dell'invenzione dell'alfabeto e della traduzione della Bibbia si parla in particolare in *Koriwn I*, §§VI, VIII, XI e XIX; =*MHI*, 236-238, 240-241, 247.
 - 3 G. Tēr Mkrtč'ean – S. Malxasean, ed., *Patmut'iwn Hayoc'*, rist.: D. Kouymjian, *Łazar P'arpec'i*. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *The History of Łazar P'arpec'i*. Sull'invenzione dell'alfabeto e la traduzione delle Scritture: ŁP' I, 10-11; =*MHII*, 2211-2216.
 - 4 M. Abelean – S. Yarut'iwnean, ed., *Movsēs Xorenac'i*. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Moses Khorenats'i. History*. Dell'invenzione dell'alfabeto e della traduzione

al 405⁵, e fu portata a termine probabilmente nel secondo decennio del V sec. Questa prima versione della Sacra Scrittura fu definita da Koriwn «improvvisata, affrettata (*zyankarcagiwt zp'ut'anaki*)», e in seguito corretta sulla base di «esemplari sicuri delle Scritture donate da Dio» portati da Costantinopoli⁶.

La questione della traduzione della Bibbia in armeno è molto complessa⁷. Un'analisi dettagliata è stata fatta da Stanislas Lyonnet, che ha studiato le citazioni bibliche usate dagli autori armeni e dai traduttori⁸. Per indicare le due fasi della traduzione della Bibbia egli utilizza due abbreviazioni: arm 1, per designare la prima versione affrettata, e arm 2, per la seconda versione corretta, che secondo Lyonnet, è praticamente il testo dell'edizione di Zohrab⁹.

Lyonnet dedica un paragrafo all'analisi delle citazioni bibliche nello *Yačaxapatum*, che egli consulta nell'edizione di Ėjmiacin, e nota la presenza di elementi tipici di arm 1, imputando le divergenze attestate nei manoscritti utilizzati in quell'edizione all'intervento dei copisti nel corso dei secoli. Lyonnet afferma che l'influsso di un testo

della Bibbia si parla in particolare in MX, III, 52-53, 60-61; =MH II, 2079-2082, 2094-2098.

- 5 Esiste una vasta letteratura riguardo all'invenzione dell'alfabeto armeno, si vedano p. es. B.L. Zekian, «L'invention de l'alphabet», 737-754, R. Pane, «Mesrop Mashtots», 5-11 e A. Orengo, «L'invenzione dell'alfabeto».
- 6 Cf. *Koriwn I*, XIX; trad. ingl.: B. Norehad, *Koriwn. The Life of Mashtots*, 42-44. Sulla traduzione della Bibbia si veda P. Lucca, «Il testo armeno», 167-191, e anche M. Bais, «Canone», 69-93 e la bibliografia ivi contenuta.
- 7 Secondo Peter Cowe, la questione della *Vorlage* della Bibbia armena deve essere valutata caso per caso per ogni libro, cf. P. Cowe, *The Armenian Version of Daniel*, in particolare 419-441. Sulla traduzione del *Libro di Giobbe* si veda C.E. Cox, *Armenian Job*, in particolare 375-405.
- 8 Cf. S. Lyonnet, *Les origines*.
- 9 Cf. S. Lyonnet, *Les origines*, 7*. Per l'edizione di Zohrab si veda *Astuacašunč'*. L'edizione di Zohrab, pur essendo ancora oggi il punto di riferimento dei filologi, in mancanza di una edizione critica integrale del testo biblico armeno, è basata fondamentalmente su un solo ms e non può considerarsi una edizione critica.

diverso da Zohrab appare anche nell'edizione di Venezia e conclude che ci sono molti indizi a favore dell'uso della versione arm 1 da parte dell'autore dello *Yačaxapatum*¹⁰.

In realtà non si può a questo riguardo trascurare quanto afferma Abraham Terian, per il quale lo stile dell'autore dei discorsi rende molto difficile distinguere tra citazioni, parafrasi e allusioni bibliche, e tale situazione è analoga a quella che troviamo negli scrittori siriaci¹¹.

2.2. Opere della letteratura cristiana greca

2.2.1. Aristide di Atene

Il testo dell'*Apologia* di Aristide (II sec.) è stato tradotto in armeno dal greco probabilmente nel V sec., ma ci sono giunti solo i primi due capitoli¹². Una rielaborazione dell'*Apologia*, alla quale attingiamo per la nostra analisi, si trova nel romanzo greco *Vita di Barlaam e Giosafat* attribuito tradizionalmente a Giovanni Damasceno, probabilmente tradotto in armeno dalla versione siriana nel X secolo¹³.

10 Cf. S. Lyonnet, *Les origines*, 76-78. Anche Louis Leloir nota che le citazioni bibliche nello *Yačaxapatum* non corrispondono esattamente al testo dell'edizione di Zohrab, cf. L. Leloir, *Citations*, IV.

11 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 18-19.

12 Per un'analisi dettagliata di quest'opera e del testo siriano, greco e dei frammenti armeni con le traduzioni si veda B. Pouderon – M.-J. Pierre, *Aristide. Apologie*, in particolare 305-313. Un'analisi più dettagliata delle origini delle versioni siriana e armena si trova in B. Pouderon – M.-J. Pierre – B. Outtier, «À propos de l'Apologie», 173-193 e in B. Pouderon – M.-J. Pierre, *Aristide. Apologie*, 143-172. Cf. W. A. Simpson, *Aristides' Apology*, 49-50. Sulla datazione della versione armena si veda F. Conybeare, «The Barlaam and Josaphat», 111-113.

13 Cf. P. Siniscalco, «Aristide», *NDPAC I*, 514-515, *CPG I*, 1062-1067. Sulla questione del redattore della *Vita di Barlaam e Giosafat* si veda W.A. Simpson, *Aristides' Apology*, 30-46 e, in particolare 61-159 sulla relazione tra l'*Apologia* e la *Vita di Barlaam e Giosafat*. La bibliografia delle versioni armene di Aristide

Nel discorso IV dello *Yačaxapatum*, quando l'autore confuta la glorificazione della natura come dio, fa un ragionamento molto simile a quello che si legge nella rielaborazione dell'*Apologia* di Aristide, dove si tratta dei quattro elementi che alcuni riconoscono come divinità. L'autore spiega che acqua e fuoco sono creati da Dio per il bisogno degli uomini e non possono essere considerati dei. Egli afferma, tra l'altro:

Ma se chiamano dio l'acqua sono falsi, poiché le acque furono create da Dio per il bisogno del mondo, e soggiacciono ad abbondanza e scarsità e anche al mutamento, infatti si riscaldano e si raffreddano. E se chiamano dio il fuoco, neppure in ciò sono nel vero, poiché anche il fuoco fu creato per il bisogno degli uomini¹⁴.

Nel discorso IV dello *Yačaxapatum* leggiamo:

Infatti le acque furono create da Dio per il bisogno dei viventi, che irrigano la terra, e inoltre si guastano imputridendo e scemando. E il fuoco fu creato per il nostro bisogno¹⁵.

è in *Bibliography*, 34 e *Supplement*, 170, per quella sulla versione armena della *Vita di Barlaam e di Giosafat* si veda, invece, *Bibliography*, 37-38.

- 14 «Իսկ եթէ զջուրն աստուածս ասեն, սուտ են, զի ջուրք ի պէտս աշխարհի արարան յԱստուծոյ, եւ ունին զյոյժովման եւ զպակասումն այլ եւ զփոփոխումն, զի ջերմանան եւ ցրտանան: Եւ թէ զհուր ասեն աստուածս, եւ ոչ այնու ճշմարիտ են. զի հուր եւս ի պէտս մարդկան արարաւ.». Il testo armeno citato da G. Galēmky'earean, *Noragoyn alberk'*, 14. Il testo armeno è tratto dal codice W395 conservato presso la Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Vienna. Il manoscritto contiene una parte del testo armeno della *Vita di Barlaam e Giosafat*, cf. *GCMWI*, 846-848.
- 15 [*Yačaxapatum*, IV, 40-41] «Ջի ջուրն ի պէտս կենդանեաց արարան յԱստուծոյ, որ արբուցանեն զերկիր. եւ դարձեալ ապականին նեխելով եւ նուազելով: Եւ հուր առ ի պէտս մեր արարաւ» [=MH I, 21].

L'idea dei quattro elementi era molto diffusa nel mondo greco pagano e successivamente anche nell'ambiente cristiano, sia greco che siriano¹⁶.

La somiglianza tra i due passi è stata rilevata da Grigorios Galēm'k'ean, che li cita nella sua analisi delle fonti di Eznik di Kolb¹⁷, ma già Paul Vetter l'aveva notata qualche anno prima¹⁸. Abraham Terian ritiene remota la possibilità di una dipendenza da Aristide¹⁹.

2.2.2. Ireneo di Lione

Le opere più importanti di sant'Ireneo di Lione (130/140 – dopo il 198)²⁰ sono l'*Adversus haereses* e la *Dimostrazione della predicazione apostolica (Epideixis)*²¹. Quest'ultima ci è pervenuta solo nella traduzione armena, fatta probabilmente nel periodo 570 - 630 ca.²², e pubblicata per la prima volta nel 1907²³. Nel 1913 il testo armeno con la traduzione inglese dell'*Epideixis* è stato pubblicato nella serie *Patrologia Orientalis*²⁴.

16 Cf. U. Possekel, *Evidence*, 79-112.

17 Cf. G. Galēm'k'ean, *Noragoyñ alberk'*, 10-15, in particolare 13-15. Galēm'k'ean nota un'affinità tra Aristide e Eznik nella confutazione dell'eresia del creato riconosciuto da alcuni come divinità. Cf. *Elc alandoc'*, I, 3; *MH* I, 435; =Mariès §3]. Trad. it.: A. Orengo, *Eznik di Kolb*, 41.

18 Cf. P. Vetter, «Aristides-Citate», 536.

19 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 46, nota 95.

20 Cf. A. Orbe, «Ireneo di Lione», *NDPAC* II, 2609-2621.

21 Per l'indice delle opere di Ireneo di Lione si veda *CPG* I, 1306-1320.

22 Cf. S.J. Voicu, «La patristica», 670-671. A. Rousseau, basandosi su argomenti di natura filologica e storica, restringe quest'arco temporale al periodo tra il 572 e il 591, cf. A. Rousseau, *Irénée de Lyon. Démonstration*, 20, mentre Zekiyan colloca la traduzione armena dell'*Epideixis* verso la fine del V sec., cf. B.L. Zekiyan, «Back to the Sources», 150.

23 K. Ter Mekerttschian – E. Ter Minassiantz, *Des Heiligen Irenaeus*. Per la bibliografia della versione armena si veda *Bibliography*, 60-62; *Supplement*, 175.

24 K. Ter Mēkērttschian – S.G. Wilson, *S. Irenaeus. The Proof*. Il testo armeno viene citato da questa edizione con i numeri dei paragrafi.

Boghos L. Zekian sottolinea come «a highly interesting trait both of earliest Patristic theology and for its survival in later ages, is the trace that we find by our author of the Christological interpretation of God's image in the man, according to exegesis of the Apostolic Fathers, and of Irenaeus in particular»²⁵. Nell'*Epideixis*, infatti, si legge: «poiché fece l'uomo come immagine (*kerparan*) di Dio, e l'immagine (*kerparan*) di Dio è il Figlio, secondo la cui immagine (*kerparan*) fu fatto l'uomo»²⁶. Analogamente, nel discorso IV dello *Yačaxapatum* leggiamo: «Poiché fece, dice, l'uomo a sua immagine (*patker*), e lo istituì Signore di tutto e lo fece a sua immagine (*patker*), che è da intendere secondo l'incarnazione di Cristo»²⁷. Secondo Terian, l'ultima parte di questa frase – «che è da intendere secondo l'incarnazione di Cristo» – è probabilmente una glossa²⁸.

In quest'ultimo passo è presente anche un altro concetto caro a Ireneo: il fatto che Dio rese l'uomo signore della terra²⁹, un'idea ribadita

25 Cf. B.L. Zekian, «Back to the Sources», 150.

26 [*Epideixis*, 22] «զի կերպարան Աստուծոյ արար զմարդն, եւ կերպարան Աստուծոյ Որդին է, որոյ ըստ կերպարանին եղեւ մարդն». A. Rousseau nota che l'editore e i traduttori armeni sono unanimi nell'attribuire la prima parte della frase a Ireneo, mentre egli ritiene sia una citazione da *Gen* 9, 2, emendando il testo come segue: «զի ի կերպարան Աստուծոյ արարի զմարդն [poiché feci l'uomo a immagine di Dio]», cf. A. Rousseau, *Irénée de Lyon. Démonstration*, 256-257. Trad. ingl.: J. Behr, *St Irenaeus of Lyons*, 53-54; trad. it.: E. Peretto, *Ireneo di Lione. Epideixis*, 100. Traduciamo կերպարան con «immagine», ma a versione armena della Bibbia, consultata nell'edizione di Zohrab, in *Gn* 1, 26-27 ha il termine պատկեր, che troviamo nello *Yačaxapatum*.

27 [*Yačaxapatum*, IV, 13] «զի Արար, ասէ, զմարդն ի պատկեր իւր, եւ Տէր ամենայնի կացոյց զնա, եւ ըստ պատկերի իւրոյ արար զնա, որ ըստ Քրիստոսի մարմնանալոյն է իմանալ:» [=MHI, 20]; trad. ingl.: M. Stone, *Adam and Eve*, 281.

28 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 85, nota 2.

29 [*Epideixis*, 12] «տէր արարեալ զմարդն երկրի եւ այնց, որ ի սմայ ամենեցուն [[Dio ha] fatto l'uomo signore della terra e di quanto vi si trova]. Trad. ingl.: K. Ter Mëkërttschian – S.G. Wilson, *S. Irenaeus. The Proof*, 668; J. Behr, *St Irenaeus of Lyons*, 47; trad. it.: E. Peretto, *Ireneo di Lione. Epideixis*, 84.

nel discorso XX dello *Yačaxapatum*: «Dapprima infatti istituì [l'uomo] principe e signore sulla terra»³⁰.

Altri temi presenti sia nello *Yačaxapatum* che in Ireneo sono comuni a tutta la cristianità, ci riferiamo, ad esempio, al riconoscimento di Dio come principio di tutto, al concetto del libero arbitrio, alla creazione *ex nihilo*, al patto di figliolanza e all'economia della salvezza³¹.

2.2.3. Basilio di Cesarea

Nello *Yačaxapatum* si trovano motivi presenti anche in alcuni passi dell'*Hexaemeron* e del *Girk' Harc'olac'* [Libro delle Domande, lett. «Libro di coloro che domandano»], noto come *Regole*, di Basilio di Cesarea (330 ca. - 379)³². Alcuni studiosi ritengono che l'*Hexaemeron* sia stato tradotto dal greco in armeno prima del 450³³. Altri, tra i quali Robert W. Thomson³⁴ ed Edward G. Mathews³⁵, sostengono che la traduzione

30 [Yačaxapatum, XX, 2] «Նախ զի իշխան կացոյց եւ տէր ի վերայ երկրի» [=MH I, 114].

31 Cf. *Epideixis*, 4; 11; 4; 8; 32. Trad. ingl.: K. Ter Mēkērttschian – S.G. Wilson, *S. Irenaeus. The Proof*, 662, 668, 662, 665, 684. I riferimenti sono stati indicati secondo l'ordine dei concetti riportati.

32 Per le informazioni principali e la bibliografia di base si veda J. Gri-bomont, «Basilio di Cesarea di Cappadocia», *NDPAC* I, 724-731. Per l'indice delle opere di Basilio di Cesarea si veda *CPG* II, 2835-3005. La bibliografia delle versioni armene in *Bibliography*, 38-40; *Supplement*, 171. L'edizione critica del testo armeno dell'*Hexaemeron* a cura di K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararc'ut'ean*. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*.

33 Cf. K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararc'ut'ean*, ԺԱ [= XI]; e anche S.J. Voicu, «La patristica», 665-666.

34 Cf. R.W. Thomson, «The Syriac and Armenian», 113-117.

35 Mathews afferma: «Doubt has been cast on whether this work was a product of the first translators, but again there is little doubt that it was translated at a fairly early date», cf. .G. Mathews, «Syriac into Armenian», 23.

armena sia stata fatta a partire dalla versione siriana e sia una delle fonti di Anania Širakac'i (610-685)³⁶.

Un primo motivo comune allo *Yačaxapatum* e all'*Hexaameron* riguarda Besalèl, al quale, secondo l'*Esodo*, si deve la costruzione del Tabernacolo. Nell'opera di Basilio si legge:

Ancora si dice «principio» della perizia delle altre arti secondo la sapienza di Besalèl, che era ornamento della tenda del convegno e della costruzione del tabernacolo³⁷.

Nel discorso V dello *Yačaxapatum* viene usato lo stesso esempio di Besalèl in relazione all'arte:

Infatti prima i ritrovati delle arti sono custoditi nella mente e poi sono appresi come memoria delle cose nei sensi. Tramite la vera scienza sono ricevuti dalla grazia del donatore, come Besalèl e i suoi compagni alla costruzione della tenda, poiché lo Spirito Santo ispirava in loro vari tipi di arti. Infatti prima furono loro i maestri delle arti per i doni dello Spirito Santo, e poi altri furono istruiti da loro fino a oggi³⁸.

36 Cf. R.W. Thomson, *The Syriac Version*. Si veda anche S. Brock, «Syriac Literature», 26-27. Sui rapporti di Basilio di Cesarea con il mondo siriano si veda D. Taylor, «Basil of Caesarea's Contacts», 213-219.

37 [*Hexaameron*, I, 5] «Ասի դարձեալսկիզբն եւ այլոց արուեստից ճարտարութեան ըստ իմաստութեանն Բեսելիէլի, որ եղեւ զարդ խորանին վկայութեան, եւ կազմածի վրանի ժամուն».

Per il testo armeno si veda K. Muradyan, *Yalags Vec'oreay ararč'ut'ean*, 15. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*, 64.

38 [*Yačaxapatum*, V, 67-69] «Ջի նախ ի միտսն գանձին հնարք արուեստիցն, եւ ապա յիշատակք իրացն վարդապետին ի զգայութիւնսն: Ճշմարիտ տեղեկութեամբ ստացեալ ի շնորհաց տուողին. որպէս եւ Բեսելիէլին եւ նորին ընկերացն առ շինութիւն խորանին. զի Հոգին Սուրբ ազդէր ի նոսա զազգի ազգի հանգամանս արուեստից: Ջի նախ նոքա եղեն ճարտարագործք արուեստից ի պարզեւաց Հոգւոյն, եւ ապա այլք ի նոցանէ աշակերտեալք մինչեւ ցայսար ժամանակի:» [=MH I, 30].

Un altro esempio riguarda il concetto del mondo come scuola. Nel discorso VII dello *Yačaxapatum* si legge:

Infatti Dio stabilì il mondo come scuola affinché le creature imparassero le cure del Creatore nel creare e nell'ordinare, e fossero sempre governate per mezzo della sua provvidenza, quelle che si vedono e quelle che non si vedono³⁹.

Un concetto molto simile ricorre due volte nella prima omelia dell'*Hexaemeron* di Basilio. L'autore dice che il mondo «fu preparato dal Creatore come luogo d'istruzione e d'ammonimento per gli abitanti di questo mondo»⁴⁰.

Inoltre, più avanti, si legge:

Infatti grazie alla provvidenza di Dio onnipotente l'ordinamento di questo mondo fu stabilito saldamente, affinché gli esseri razionali entrassero e abitassero in esso, e fosse per loro un luogo di istruzione e ammonimento, per conoscere e comprendere Dio e per capire da ciò che è visibile ciò che si conviene a Dio invisibile⁴¹.

39 [Yačaxapatum, VII, 5] «Զի կարգեաց Աստուած զաշխարհս որպէս դպրոց. զի ուսցին արարածք զինման Արարչին յառնելն եւ ի կազմելն, եւ միշտ նախախնամութեամբ նորա դարմանեալք որ երեւին եւ որ ոչն երեւին:» [=MH I, 40].

40 [Hexaemeron, I, 5] «տեղի ուսման եւ խրատու պատրաստեցաւ յարաչէն քնակչաց աշխարհիս». Il testo armeno: K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararč'ut'ean*, 13. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*, 63.

41 [Hexaemeron, I, 6] «Զի տեսչութեամբ մեծագաւրին Աստուծոյ եղեւ կազմած աշխարհիս հաստատութեամբ, զի մտցեն քնակեացն ի սմա խաւսունք, եւ եղիցի նոցա տեղի ուսման եւ խրատու՝ առ ի գիտել եւ ճանաչել զԱստուած եւ յերեւելեացն ի միտ առնուլ զպատշաճս աներեւոյթն Աստուծոյ». Per il testo armeno si veda K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararč'ut'ean*, 16-17. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*, 64-65.

Basilio di Cesarea esprime il concetto della creazione del mondo *ex nihilo* con l'espressione *i č'goyē* «da [ciò che] non è»⁴² che si riscontra nei discorsi dello *Yačaxapatum*⁴³.

Secondo l'autore dei discorsi la struttura della terra creata da Dio non si basa su pilastri, ma è sostenuta dalla potenza di Dio⁴⁴. Tale visione è simile a quella contenuta nella versione armena dell'*Hexaemeron* di Basilio di Cesarea⁴⁵.

Oltre a questi esempi, nelle omelie dell'*Hexaemeron* si trovano concetti che ricorrono nello *Yačaxapatum*, ma anche altrove nella letteratura cristiana, come ad esempio i quattro elementi, la natura del male, la condanna degli oroscopi e degli astrologi⁴⁶.

L'altra opera di Basilio di Cesarea, il *Girk' Harc'olac'* [Libro delle Domande], fu tradotta in armeno tra la fine del V e l'inizio del VI secolo⁴⁷.

Il *Girk' Harc'olac'* comprende una scelta di scritti ascetici tra i quali la serie continua di 361/362 regole in forma di domanda e risposta⁴⁸. Gabriella Uluhogian nell'introduzione alla sua edizione del testo nota che l'ultima omelia dello *Yačaxapatum*

indirizzata a chi vuole praticare la vita ascetica, non solo riprende alcuni concetti, quasi alla lettera, delle DOM 33, 34 e 125, ma in generale

42 Cf. K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararc'ut'ean*, 40; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*, 78. Per le osservazioni di Thomson si veda R.W. Thomson, «A medieval Armenian view», 194-195.

43 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 3; IV, 93; XIV, 3; XXII, 40.

44 Cf. *Yačaxapatum*, XXII, 23.

45 Cf. K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararc'ut'ean*, 26; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*, 70.

46 Cf. K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararc'ut'ean*, 29, 47-48, 183-187.

47 Cf. G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, IX. Il titolo in italiano *Libro delle Domande* è stato scelto dall'editrice. Nelle pagine che seguono utilizziamo le abbreviazioni che ricorrono in quell'edizione: DOM = Domanda, L. d. D. = Libro delle Domande.

48 Cf. G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, XII.

presenta una straordinaria affinità di pensiero e di terminologia con la traduzione armena dell'opera basiliana, tanto che non può essere messo in dubbio che l'ignoto autore del *Yačaxapatum* conoscesse bene *L. d. D.* Anzi vien fatto di pensare che la sua dimestichezza con i concetti e il linguaggio ivi espressi derivi da una conoscenza approfondita che permette la rielaborazione personale di materiale già assimilato⁴⁹.

Paul Fedwick nota affinità concettuali tra il *Girk' Harc'olac'* e lo *Yačaxapatum* affermando: «Here are its main ideas for which it is not difficult to find parallels in the work of Basil: the ascetic community as the body of Christ; necessity to obey the leader and the community; practice of prayer as memory of God, etc.»⁵⁰.

I rapporti tra lo *Yačaxapatum* e *Girk' Harc'olac'* sono stati esaminati dettagliatamente in un articolo pubblicato nel 1898 nella rivista *Ararat*⁵¹. Qui di seguito riportiamo solo le corrispondenze principali tra i due testi segnalate in quello studio, evidenziando in grassetto le espressioni che coincidono alla lettera o quasi.

Un primo parallelismo tra le due opere riguarda il consiglio rivolto al superiore (*verakac'u*)⁵². Nella domanda 35 si legge:

Dunque è conveniente che il preposito, ricordando il comandamento dell'Apostolo che dice: «Diventa modello per i fedeli» (1 *Tm* 4, 12), offra la propria vita come visibile **modello di tutti i comandamenti del Signore**⁵³.

49 G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, VIII-IX.

50 P. Fedwick, «The Translations», 475.

51 P. S., «Yačaxapatumi IGrd čarə», 244-249.

52 G. Uluhogian traduce il termine *verakac'u* come «preposito», mentre noi nelle traduzioni dei passi dello *Yačaxapatum* preferiamo il termine «superiore».

53 [DOM 35] «Արդ արժան է գվերակացուն, յիշելով գևոաքելոյ զպատուէրն ասելով. «Աւրինակ լինիջիր հաւատացելոց» (1 *Tm* 4, 12), **ամենայն պատուիրանացն**

Un consiglio molto simile troviamo nell'ultimo discorso dello *Yačaxapatum*:

Che il superiore sia padre benigno, prudente e benefico, così da essere **modello di tutti i buoni ordinamenti e la disciplina**⁵⁴.

Nella stessa domanda 35 si afferma che il superiore deve essere

vigile nelle cose presenti, provvido di fronte alle future, capace di lottare con i più forti, di sostenere l'infermità nei confronti dei più deboli, in grado di fare e di dire ogni cosa per il rafforzamento dei compagni di vita⁵⁵.

Quasi la stessa frase viene usata nello *Yačaxapatum*:

E chi è superiore, sia **vigile nelle cose presenti e provvido di fronte alle lontane**; per consigliare i fratelli con accortezza secondo il tempo, l'accoglienza e l'indole del cuore⁵⁶.

Un'altra consonanza con lo *Yačaxapatum* troviamo nella DOM 30 circa il servizio degli economi che «servono non gli uomini, ma il

Տեառն յայտնի աւրինակ զիւր վարսն տալով». Trad. it.: G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 90.

54 [Yačaxapatum, XXIII, 88] «Եւ եղիցի վերակացուն հայր բարեմիտ, բարեխորի եւ բարեգործ. **աւրինակ լինել ամենայն բարեձեւութեան կարգաց եւ կրանից.**» [=MH I, 134].

55 [DOM 35] «**զգաստ առ մերձաւորս, նախատես առ հանդերձեալսն**, բաւական ընդ հզարագոյնսն մարտակցել, առ նուագագոյնսն բառնալ զհիւանդութիւնն և զամենայն առնել և ասել կարացեալ, առ ի հաստատութիւն կենակցացն:». Trad. it.: G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 91.

56 [Yačaxapatum, XXIII, 33] «Եւ որ վերակացուն է, **զգաստ լիցի առ մերձաւորս եւ նախատես առ հեռաւորսն**. խրատել զեղբարս խորագիտութեամբ ըստ ժամանակին, ըստ ընդունելութեանն, ըստ բարուց սրտին:» [=MH I, 130].

Signore stesso»⁵⁷. Una frase analoga ricorre nello *Yačaxapatum*, laddove si dichiara che l'economo dovrebbe considerarsi come «l'amministratore di Dio»⁵⁸.

Un altro esempio di convergenza tra le due opere riguarda la negligenza. Scrive Basilio:

DOMANDA 124: Come devono prendersi cura gli operai degli utensili loro affidati?

RISPOSTA: In primo luogo come dedicati e consacrati a Dio, poi, perché senza questi non possono dimostrare la dovuta sollecitudine.

DOMANDA 125: Se per negligenza li perda o per disprezzo ne abusi.

RISPOSTA: Chi ne ha fatto un uso sconveniente venga giudicato come sacrilego, chi invece li ha perduti, come causa di chi fa sacrilegio, giacché tutto ciò che è dedicato al Signore è anche offerto a Dio⁵⁹.

Analogamente nel discorso XXIII dello *Yačaxapatum* si legge:

E chi è amministratore consideri se stesso l'amministratore di Dio; con paura e timore amministri i fedeli nella dottrina di Dio e sia

57 [DOM 30] «ոչ մարդկան, այլ նոյն ինքն Տեառն ապաստուորեն». Trad. it.: G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 76.

58 [*Yačaxapatum*, XXIII, 67] «Աստուծոյ մատակարար» [=MH I, 133].

59 [DOM 124-125] «Ո՛րպէս ինձամ ածել պարտին գործանեայքն հաւատացեալ նոցա անաւթոցն: ԱՍՈՂ. Առաջին՝ որպէս Աստուծոյ անուանեալք և նուիրեալք, ապա՝ զի և առանց այսոցիկ ոչ կարացեալք զպարտն անվեհեր փոյթ ցուցանել:

Եթէ **ի ծուլութենէ կորուսցէ և կամ յարհամարհանաց արտաքս վարեացէ:** ԱՍՈՂ. Որ արտակս կարեաց, որպէս սեղանակապուտ, իսկ որ կորոյսն, որպէս պատճառք կողոպտողի դատեսցի. զի ամենայն որ Տեառն անուանեալ է, Աստուած նուիրեալ է:». Trad. it.: G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 127.

attento ai beni: **non li perda per negligenza o per disprezzo non li getti via**⁶⁰.

Nella DOM 119 troviamo un passo sull'ospitalità dei monaci che riguarda l'obbedienza ai superiori nel servizio ai poveri. Il testo afferma:

Chiunque farà ciò al di fuori della sua volontà, sarà ammonito, finché impari a mantenere il suo posto⁶¹.

Nel discorso XXIII, sempre in un contesto che tratta dell'ospitalità, troviamo la seguente affermazione:

E in tutte le cose sia l'ordine [che viene] dalla volontà del superiore, affinché ciò che è stato detto da lui sia accettato in tutto e per tutto nella volontà del Signore⁶².

Un altro punto molto importante riguarda la preghiera. La domanda 128 di Basilio afferma:

DOMANDA 128: Chi è occupato nel lavoro della cantina o della cucina, o in qualche altra cosa simile, nel caso che non giunga in tempo al dovere dei salmi, se in qualche modo non danneggi l'anima.

60 [Yačaxapatum, XXIII, 67] «Այլ որ տնտեսն է՝ համարեսցի զինքն Աստուծոյ մատակարար. ահիւ եւ երկիւղիւ տնտեսեսցէ զհաւատացեալսն յԱստուծոյ աւանդսն, եւ զգուշացի անաւթոցն. մի՛ ի ծուլութենէ կորուսցէ, եւ կամ յարհամարհանաց արտաքս ընկեսցէ.» [=MH I, 133].

61 [DOM 119] «Ամենայն ոք, որ արտաքոյ կամաց նորա [alcuni mss. առաջնորդին] զայս արասցէ՝ խրատեսցի մինչեւ ուսցի պահել զտեղի իւր». Trad. it.: G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 126.

62 [Yačaxapatum, XXIII, 76] «Եւ յամենայն իրս ի կամաց վերակացուն եղիցի հրաման. զի ասացեալն ի նմանէ ընդունելի եղիցի ամենայն յամենայնի ի կամս Տեառն:» [=MH I, 133].

Convieni badare a che, potendo uno adempiere il precetto e affrettarsi come esempio degli altri, non prenda a pretesto l'occupazione del lavoro a scandalo degli altri e **cada [così] sotto il giudizio dei negligenti**⁶³.

Una frase simile troviamo anche nello *Yačaxapatum*:

E questi (= i responsabili degli ospiti / *tesuč' hiwroc'*) non interrompano il digiuno e la preghiera a causa dell'ospite affinché non si privino dalla ricompensa di Dio, ma tutti i ministri siano attenti nell'ora della preghiera, affinché **non cadano sotto il giudizio dei negligenti**⁶⁴.

Dell'importanza della preghiera durante i servizi trattano in modo più ampio le DOM 33 e 34 del *Libro delle Domande* di Basilio⁶⁵.

Gli esempi riportati sopra mostrano la vicinanza tra il *Girk' Harc'olac'* di Basilio di Cesarea e il discorso XXIII dello *Yačaxapatum*, non soltanto sul piano del contenuto, ma anche su quello formale, ovvero nelle scelte lessicali e nella disposizione delle parole. Possiamo quindi condividere l'ipotesi della Uluhogian sulle affinità della visione teologica tra il discorso XXIII dello *Yačaxapatum* e il *Libro delle Domande*. Osserviamo, peraltro, che il discorso XXIII trasmesso dal manoscritto V₁₂₅ non mostra tali parallelismi col *Girk' Harc'olac'* (cf. III.1.2.4).

63 [DOM 128] «Որ ի գործ մառանիս կամ խոհակերոցի, և կամ առ այլ ինչ այսպիսի զքաղեալ է, եթէ ոչ ժամանեցէ կանոնի սաղմոսացն, եթէ ոչ իւրք վնասեցէ զոգին: [...] Արժան է զգուշանալ, մի գուցէ կարացեալ ուրուք խուլ զպատուէրն և ժամանել յաւրինակ այլոցն, պատճարեցէ զգործոյն անպարապութիւն ի գայթազդութիւն այլոցն, և **անկցի ի հեղգացելոցն դատաստան:**». Trad. it.: G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 127-128.

64 [*Yačaxapatum*, XXIII, 75] «Եւ ինքեանք մի՛ լուծցեն պատճառանաւք հիւրոյն զպաիս եւ զաղաւթս, զի մի՛ զրկեսցին ի վարձուցն Աստուծոյ. այլ զգաստասցին ամենայն գործաւորք ի ժամ աղաւթիցն, զի մի՛ **ի հեղգացելոցն ի դատաստանս անկանիցին:**» [=MH I, 133].

65 Cf. G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 81-90.

Oltre che nell'*Hexaemeron* e nel *Libro delle Domande* un elemento comune con lo *Yačaxapatum* si riscontra anche nella prima omelia di Basilio di Cesarea, intitolata *De ieiunio*, nella quale si parla del primo digiuno che è stato prescritto nell'Eden⁶⁶, menzionato anche nel discorso IX dello *Yačaxapatum*: «Infatti all'inizio fu ordinato loro di agire e di custodire il giardino per mezzo della continenza del digiuno: di quali frutti mangiare, e di quali no»⁶⁷.

2.2.4. Cirillo di Gerusalemme

Uno degli autori più noti e tenuti in grande considerazione in Armenia fu san Cirillo di Gerusalemme (315 ca. – 387 ca.), ordinato vescovo di Gerusalemme nel 348. Sotto il suo nome ci sono pervenute 24 catechesi, che furono pronunciate quando era ancora prete o subito dopo l'elezione episcopale. A una protocatechesi, seguono 18 catechesi prebattesimali e, in conclusione, cinque catechesi mistagogiche⁶⁸.

Nella versione armena abbiamo soltanto le catechesi prebattesimali senza la protocatechesi e le catechesi mistagogiche. La teoria prevalente colloca tale versione nell'età aurea, cioè nella prima metà del V sec.⁶⁹

⁶⁶ [*De ieiunio*, I, 3] «Adamo lo ha ricevuto quale primo precetto: Dell'albero della conoscenza del bene e del male non mangerete. Quel non mangiare decreta digiuno e astinenza». Trad. it. del testo greco: I. De Francesco – C. Noce – M.B. Artioli, ed., *Il digiuno*, 451.

⁶⁷ [*Yačaxapatum*, IX, 33] «Զի յառաջագոյն պատուիրեցաւ նոցա գործել եւ պահել զդրախտն ժուժկալութեամբ պահոց. յորս ուտել նոցա ի պտղոց, եւ յորս ոչ» [=MHI, 53].

⁶⁸ Per le informazioni principali e la bibliografia si veda M. Simonetti, «Cirillo di Gerusalemme», *NDPAC* I, 1050-1052. Per le opere di Cirillo di Gerusalemme si veda *CPG* II, 3585-3618.

⁶⁹ La bibliografia delle versioni armenie si trova in *Bibliography*, 43; *Supplement*, 171. L'edizione del testo armeno si trova in *Eranelwoyn Kiwrli Erusalemay*. Per un'introduzione all'edizione critica e la prima catechesi con l'apparato critico si veda P. Cowe, «Prolegomenon», 9-84, in particolare 9-10, dove Cowe avanza l'ipotesi che le catechesi furono pronunciate da Cirillo attorno

Nel discorso VI viene usata l'espressione *koč'umn ancayut'ean* (VI, 17) che in quel contesto significa «invito al dono», ma questo è anche il modo in cui viene tradotto il titolo delle Catechesi battesimali di Cirillo di Gerusalemme.

Uno dei concetti cari a Cirillo è la figliolanza divina di Cristo per natura distinta dalla figliolanza degli uomini per adozione a seguito del battesimo. Cirillo scrive nella catechesi sulla signoria del Figlio Unigenito: «[Cristo] fu chiamato il Figlio, non per figliolanza adottiva, ma per natura essendo nato dal Padre»⁷⁰. Tale idea è ribadita nella catechesi su Gesù Cristo Unigenito, dove leggiamo:

infatti qui chi non era figlio secondo natura, divenne figlio per l'insegnamento, mentre là il figlio naturale, [era] figlio per divinità, non come voi ora diventate figli di Dio per il battesimo; anche voi diventate figli, ma per adozione secondo la grazia⁷¹.

Nel discorso II dello *Yačaxapatum* troviamo lo stesso concetto: «[Cristo] per natura è il Figlio, poiché per grazia ci fece suoi fratelli»⁷².

Un'altra immagine usata sia da Cirillo di Gerusalemme che nello *Yačaxapatum* è Besalèl e il ruolo dello Spirito Santo nell'opera della costruzione del tempio. La catechesi del vescovo agiopolita sullo Spirito

al 350 e sono state tradotte «some seventy to eighty years after they were first delivered» cioè verso il 420-430 circa.

70 [Cat., X, 4] «Որդի կոչեցաւ, ո՛չ եթէ պատուաստիւ որդեգրութեան, այլ բնութեամբ ծնեալ ի Հօրէ» [=VIE 1832, 162]. Trad. it. del testo greco: C. Riggi, *Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi*, 183.

71 [Cat., XI, 9] «զի աստ որ ոչ բնութեամբն որդի էր, աշակերտութեամբն որդի եղև. իսկ անդ բուն որդի, աստուածութեամբն որդի: Ոչ որպէս դուք այժմիկ մկրտութեամբն որդիք լինիք Աստուծոյ. լինել լինիք և դուք որդիք, այլ պատուաստիւ ըստ շնորհաց» [=VIE 1832, 186]. Trad. it. del testo greco: C. Riggi, *Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi*, 205.

72 [*Yačaxapatum*, II, 130] «Որ բնութեամբ է Որդի, զի շնորհաւք արար զմեզ եղբարս իւր:» [=MH I, 15].

Santo racconta le varie opere dell'Antico Testamento tra le quali menziona quella di Besalèl:

Cioè [lo Spirito Santo] fu inviato per la costruzione del tabernacolo, e venne, riempì di sapienza Besalèl e i sapienti che erano con lui⁷³.

Nel discorso V dello *Yačaxapatum* viene usato lo stesso esempio di Besalèl colmato dallo Spirito Santo:

Infatti prima i ritrovati delle arti sono custoditi nella mente e poi sono appresi come memoria delle cose nei sensi. Tramite la vera scienza sono ricevuti dalla grazia del donatore, come Besalèl e i suoi compagni alla costruzione della tenda, poiché lo Spirito Santo ispirava in loro vari tipi di arti. Infatti prima furono loro i maestri delle arti per i doni dello Spirito Santo, e poi altri furono istruiti da loro fino a oggi⁷⁴.

La figura di Besalèl è un motivo ricorrente nelle opere dei Padri della Chiesa. Non è facile quindi dire con certezza da dove l'autore dello *Yačaxapatum* abbia tratto ispirazione.

Nella seconda catechesi di Cirillo di Gerusalemme l'autore richiama vari esempi biblici della penitenza. Uno di questi è Pietro, che malgrado il rinnegamento di Gesù mantenne la dignità apostolica⁷⁵.

73 [Cat., X, 4] «Այսինքն՝ և ի հանդերձեալ ի վրան ժամու առաքեցաւ, և եկն ելից իմաստութեամբ զքեսելիէն, և որ ընդ նմա իմաստունքն էին:» [=VIE 1832, 358]. Trad. it. del testo greco: C. Riggi, *Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi*, 370.

74 [*Yačaxapatum*, V, 68-69] «Ձի նախ ի միտսն գանձին հնարք արուեստիցն, եւ ապա յիշատակք իրացն վարդապետին ի զգայութիւնսն: Ճշմարիտ տեղեկութեամբ ստացեալ ի շնորհաց տուողին. որպէս եւ Բեսելիէլին եւ նորին ընկերացն առ շինութիւն խորանին. զի Հոգին Սուրբ ազդեր ի նոսա զազգի ազգի հանգամանս արուեստից: Ձի նախ նոքա եղեն ճարտարագործք արուեստից ի պարգեւաց Հոգւոյն, եւ ապա այլք ի նոցանէ աշակերտեալք մինչեւ ցայսար ժամանակի:» [=MH I, 30].

75 Cf. *Eranelwoyn Kiwrli Erusalemay*, 27.

Un simile concetto viene riportato dall'autore dello *Yačaxapatum* nel discorso XIX:

Ed è noto dal Nuovo [Testamento] che Pietro rinnegò e non ricordò ciò che il Signore aveva detto prima, fino a che non si ricordò al canto del gallo e, dice [il Vangelo], «uscendo, pianse amaramente». E per le calde lacrime trovò il perdono, e la grazia apostolica rimase, come a Davide quella profetica⁷⁶.

2.2.5. Evagrio Pontico

Evagrio Pontico nacque nel 345 ca. a Ibora nel Ponto, fu ordinato lettore da san Basilio e diacono da san Gregorio di Nazianzo. Verso il 383 si stabilì nel deserto della Nitria, e poi alle Celle, dove morì nel 399. Fu condannato nel 553, nel contesto della controversia origenista⁷⁷.

La sua produzione, vasta ma in gran parte perduta nell'originale greco, si conserva parzialmente in versioni siriane e armena. Alcuni suoi scritti sono stati tramandati sotto il nome di Nilo. Tra le opere più importanti ricordiamo *Kephalaia gnostica*, *Practicus*, *Gnosticus*, *Ad Eulogium*, *Rerum monachalium rationes*, *De octo spiritibus malitiae*⁷⁸.

76 [Yačaxapatum, XIX, 59-60] «Եւ զՊետրոս ի նորոյս է իմանալ, որ ուրացաւ եւ ոչ յիշեաց զյառաջագոյն ասելն Տեառն. մինչեւ հայելովն յուշ գայ ի հաւուն ձայն. եւ ելեալ, ասէ, արտաքս՝ ելաց դառնապէս [cf. Mt 26, 75]: Եւ յաղագս ջերմ արտասուացն եզիտ զթողութիւն. եւ առաքելական շնորհքն անդէն մնացին, որպէս Դաւթի մարգարեականն:» [=MH I, 112]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 244.

77 Le informazioni principali si trovano in J. Gribomont – D. Hombergen, «Evagrio Pontico», *NDPAC I*, 1879-1881.

78 Per la bibliografia si veda *CPG II*, 2430-2482, e anche J. Gribomont – D. Hombergen, «Evagrio Pontico», *NDPAC I*, 1879-1881. Per la bibliografia armena sulle opere di Evagrio si veda *Bibliography*, 54; *Supplement*, 174.

Le opere di Evagrio tradotte in armeno sono state pubblicate a Venezia dai PP. Mechitaristi sotto il titolo *Srboy hōrn Ewagri Pontac'woy vark' ew matenagrut'iwnc'* [Vita e opere del santo padre Evagrio Pontico]⁷⁹. La traduzione armena di *De octo spiritibus malitiae* e *De oratione* attribuite a Nilo di Ancira è inclusa nell'opera *Vark' srhoc' haranc' ew k'alak'avarut'iwnc' noc'in* [Le vite dei santi padri e le loro condotte]⁸⁰.

La datazione tradizionale colloca la traduzione delle opere di Evagrio nel V secolo, ma secondo alcuni studiosi essa risalirebbe all'epoca medievale, intorno al XII secolo⁸¹.

Nel *Practicus* Evagrio sostiene che «il Regno di Dio è la conoscenza della Santa Trinità»⁸². Ci sembra che l'intero impianto dello *Yačaxapatum* si fondi su questo concetto della conoscenza di Dio. I primi discorsi sono incentrati sulla Santissima Trinità come punto di partenza per arrivare alla contemplazione di Dio.

Evagrio dà una prima classificazione dei vizi capitali individuandone otto: gola, lussuria, avarizia, tristezza, ira, accidia, vanagloria e superbia⁸³.

Nel *De octo spiritibus malitiae*, spiegando il ruolo del digiuno, egli utilizza l'esempio dell'aquila:

⁷⁹ B. Sargisean, *Srboy hōrn Ewagri*.

⁸⁰ Cf. *Vark' srhoc' haranc'*, II, 641-662 e 700-716.

⁸¹ Per la datazione tradizionale della traduzione dal greco si veda S.J. Voicu, «La patristica», 665-667. Il sottotitolo delle opere evagriane di Sargisean «t'argmanealk' i yunē i hay barbar i hingerord daru [tradotto dal greco all'armeno nel V secolo]» già suggerisce l'opinione dell'editore, cf. B. Sargisean, *Srboy Hōrn Ewagri*. Già Irénée Hausherr ha dimostrato che alcune opere di Evagrio sono state tradotte in armeno dal siriano, senza però pronunciarsi sulla datazione, cf. I. Hausherr, «Les versions syriaque», 69-118. A favore di una traduzione dal siriano in epoca medievale è E.G. Mathews, «Syriac into Armenian», 20-44.

⁸² [*Practicus*, 3] «Արքայութիւն Աստուծոյ է գիտութիւն սրբոյ Երրորդութեան» [=VE 1907, 26]. Trad. it. della versione greca: L. Dattrino, *Evagrio Pontico*, 65.

⁸³ Cf. *Practicus*, 6; =VE 1907, 27. Trad. it. della versione greca: L. Dattrino, *Evagrio Pontico*, 67.

La preghiera di chi digiuna è come un piccolo d'aquila, vola in alto, mentre quella del beone, gravata, scende in basso⁸⁴.

L'autore dello *Yačaxapatum*, parlando del digiuno, utilizza un paragone simile:

Come gli uccelli rapaci si indeboliscono durante il volo mangiando senza misura e con facilità vengono presi dai cacciatori alla morte, mentre quelli che mangiano poco volano veloci e sono imprendibili per i cacciatori che tendono reti, così è da intendersi per i golosi e i temperanti nel santo digiuno⁸⁵.

Evagrio usa anche un'altra metafora per i golosi:

Cavallo docile è l'anima che doma il suo corpo nel digiuno e non disarciona mai il cavaliere, infatti questo (= il cavallo), domato per mano dell'istruttore, non precipiterà per la paura chi è seduto sopra, allo stesso modo colui che ha praticato il digiuno⁸⁶.

L'autore dello *Yačaxapatum* utilizza la stessa immagine del cavallo:

84 [De octo spiritibus malitiae, I] «Պատիողի աղօթք որպէս ձագարծւոյ՝ ի բարձրունս թռուցեալ, իսկ արբեցողին ծանրացեալ՝ ի խոնարհ իջանէ» [=Vark' haranc', II, 642]. Trad. it. della versione greca a cura di L. Coco, *Evagrio Pontico*, 80.

85 [*Yačaxapatum*, IX, 63] «Զի որպէս գիշակեր թռչունք տկարանան ի թռչել յանխնայ ուտելոյն, եւ դիւրաւ ըմբռնին յորսողաց ի մահ, իսկ սակաւակերքն երազայթիչք են եւ անըմբռնելիք յորոգայթադիր որսողաց, սոյնպէս է իմանալ գորկորամոլսն եւ զպարկեշտսն ի պահս սուրբս:» [=MH I, 54-55].

86 [De octo spiritibus malitiae, I] «Երիվար դիւրերեսան է անձն որ ճնշէ զմարմին իւր՝ ի պահս, և ոչ երբեք ընկենու գիեծեալն. վասն զի ճնշեալ սա ընդ ձեռոք ձեռին վարժողին ոչ ի վախից մղիցէ զի վերայ նստեալն, նոյնպէս հրահանգեալն պահօք:» [=Vark' haranc', II, 642]. Trad. it. della versione greca a cura di L. Coco, *Evagrio Pontico*, 81-82.

Il digiuno è il freno degli insolenti, che sono senza ritegno nell'ingiustizia. Infatti come si mette il freno nella bocca del cavallo, anche tutto il corpo è domato e ubbidisce alla volontà del cavaliere per la guerra spirituale⁸⁷.

Abraham Terian riconosce nei discorsi l'influsso della mistica di Evagrio Pontico, che permette così un punto iniziale per delineare la tradizione e la teologia nello *Yačaxapatum*⁸⁸.

2.2.6. Socrate Scolastico

Nersēs Akinean nota due espressioni che ricorrono sia nello *Yačaxapatum* che nel cosiddetto *P'ok'r Sokrat* [Socrate breve], adattamento armeno dell'opera storiografica di Socrate Scolastico († dopo 439) realizzato, secondo il colofone, da Filone Tirakac'i verso il 696/697⁸⁹.

Le espressioni in questione sono: «*bazmajernut'eamb ałot'iwk'* (con unanime preghiera)» e «*sarsap'eli p'rkakan xorhurdn* (tremendo/ammi-revole mistero salvifico)» e ricorrono nei discorsi XII, 36 e XIII, 45 dello *Yačaxapatum*⁹⁰.

87 [Yačaxapatum, IX, 101-102] «Պաիք սանձք է ստահակաց, որ անարգել են յանիրաւութիւնս: Զի որպէս ձիոյ սանձս ի բերանս դնի, եւ ամենայն մարմինն նուաճի եւ անսայ ի կամս երասանակալին առ հոգեւոր պատերազմն:» [=MHI, 56-57].

88 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 4.

89 La tradizione armena trasmette due recensioni della *Historia ecclesiastica* di Socrate, cf. CPG III, 6028. Per il testo armeno si veda M. Tēr-Movsēsean, *Sokratay sk'olastikosi*. Per la bibliografia si veda *Bibliography*, 83-84; *Supplement*, 178. L'introduzione alla questione delle rielaborazioni della *Storia Ecclesiastica* in M. Širinyan, «Ricerche», 151-167. Trad. ingl. di *Socrate breve*: R.W. Thomson, *The Armenian Adaptation*.

90 Cf. N. Akinean, «P'ok'r Sokrat», 66-67.

2.2.7. Letteratura apocrifa

Abraham Terian nota un legame tra la *Discesa agli inferi*, l'opera apocrifa incorporata al *Vangelo di Nicodemo*⁹¹ – compilato nel IV-V sec. – e il passo del discorso XI, 101 dello *Yačaxapatum*, dove si parla delle porte di bronzo e dei chiavistelli di ferro spalancati per mezzo di virtù. Tuttavia, la frase in esame non appare nel contesto della discesa di Gesù. Per di più, un'espressione molto simile si trova due volte nella Bibbia nel *Sal* 107 (106), 16: «perché ha infranto le porte di bronzo e ha spezzato le sbarre di ferro» e *Is* 45, 2: «Io marcerò davanti a te; spianerò le asperità del terreno, spezzerò le porte di bronzo, romperò le spranghe di ferro» e non è da escludere che in questo caso la fonte principale per l'autore dei discorsi siano le pericope bibliche⁹².

2.3. Opere della letteratura siriana

2.3.1. Aithalla di Edessa

Aithalla fu vescovo a Edessa dal 324 al 345/348 e il suo nome figura fra i segnatori del concilio di Nicea⁹³. Gli è stata attribuita una lettera conservata in armeno e pubblicata da Yovhannēs T'orosean nel 1942, il cui traduttore sarebbe Eznik di Kolb⁹⁴. L'attribuzione ad Aithalla è stata

⁹¹ CANT 62.

⁹² Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 176, nota 32.

⁹³ Per le informazioni principali e una bibliografia si veda M. van Esbroeck – I. Ramelli, «Aithalla di Edessa», *NDPAC* I, 170-171. Questa lettera è stata inclusa nel *CPG* II, 3340 seguendo le conclusioni di M.G. de Durand, «Un document», 615-627.

⁹⁴ Cf. Y. T'orosean, *At'elahay episkoposi*, 26. Questa edizione contiene anche una traduzione in latino. Per la bibliografia su Aithalla armeno: *Bibliography*, 31; *Supplement*, 169.

contestata da David Bundy, secondo il quale il documento fu scritto dopo il 381, probabilmente tra il 410 e il 428, e quindi non sarebbe attribuibile ad Aithalla, anche se la professione di fede contenuta nella lettera mostrerebbe la sua ascendenza siriana⁹⁵. Peter Bruns, al contrario, accetta una datazione coeva al concilio di Nicea e la paternità di Aithalla⁹⁶.

La frase: **«Come il Padre è perfetto nella persona e nella potenza (zawrut'iwn) e nella sapienza**, similmente anche il Figlio e lo Spirito Santo»⁹⁷, che troviamo nella lettera di Aithalla, è riecheggiata nell'*incipit* del discorso II dello *Yačaxapatum*: **«Il Padre è perfetto nella persona e nella potenza (zawrut'iwn), nella conoscenza e nella sapienza**, nella creazione e nella bontà, e ha intera la Sua sostanza ingenerata»⁹⁸. La stessa espressione con lievi modifiche viene ripetuta nello *Yačaxapatum* per descrivere il Figlio (II, 2) e lo Spirito Santo (II, 3). L'uso di *zawrut'iwn* in questo contesto sembrerebbe riprendere il termine δύναμις «potenza» del Credo formulato nel sinodo di Antiochia (341)⁹⁹.

2.3.2. Efrem il Siro

Efrem il Siro è uno dei più importanti Padri siriani. Nacque a Nisibi verso il 306. Con il vescovo Giacomo fondò la scuola teologica di

⁹⁵ Cf. D. Bundy, «The Letter of Aithallah», 135-142 e Id., «The Creed of Aithallah», 157-163.

⁹⁶ Cf. P. Bruns, «Aithallahas Brief über den Glauben», 46-73. Trad. tedesca della *Lettera*: Id., «Brief Aithallahas», 120-136. Una breve rassegna delle ipotesi sull'opera di Aithalla è in R. Murray, *Symbols of Church*, 35, nota 165.

⁹⁷ «Որպէս Հայր կատարեալ է անձամբ եւ զաւրութեամբ եւ իմաստութեամբ, նոյնպէս եւ Որդի եւ Հոգի Սուրբ». Y. T'orosean, *At'el'ahay episkoposi*, 41.

⁹⁸ [*Yačaxapatum*, II, 1] «Կատարեալ է Հայր անձամբ եւ զաւրութեամբ, գիտութեամբ եւ իմաստութեամբ, արարչութեամբ եւ բարերարութեամբ, եւ զամենայն իւր անծին իսկութիւնն ունի:» [=MH I, 8].

⁹⁹ Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte*, 359-367, 369-370.

Nisibi e ne divenne il principale animatore. Nel 363 Efrem dovette lasciare Nisibi per trasferirsi a Edessa, dove morì nel 373¹⁰⁰.

Le opere attribuite a Efrem sono innumerevoli, ma talora di dubbia autenticità. Si possono dividere in tre gruppi principali: prosa (commenti scritturistici, lettere), omelie metriche, inni. Un certo numero di scritti efremiani è stato tradotto in armeno, in particolare i commenti scritturistici¹⁰¹. Le opinioni degli studiosi sulla datazione di tali traduzioni divergono. Alcuni sostengono che le versioni armene di tutte le opere di Efrem risalgano al V sec., mentre altri propongono una datazione più tarda¹⁰².

In uno degli *Inni sul Paradiso* Efrem scrive:

Nel suo libro Mosè
ha descritto la creazione del mondo naturale,
così che sia il mondo naturale che il suo libro possono testimoniare
il Creatore:
il mondo naturale attraverso l'uso che ne fa l'uomo,
il libro attraverso la sua lettura¹⁰³.

100 Per le informazioni principali si veda F. Rilliet, «Efrem Siro», *NDPAC* I, 1586-1590.

101 Per le informazioni bibliografiche si veda *NDPAC* I, 1589-1590, e anche *CPG* II, 3905-4175. Per le edizioni della maggioranza delle traduzioni armene delle opere di Efrem rimandiamo a *Srboyn Ep'remi Matenagrut'iwn*. Una bibliografia dettagliata su Efrem Siro nella tradizione armena è in *Bibliography*, 46-48 e *Supplement*, 172-173. Secondo Thomson, l'influsso di Efrem sugli autori armeni richiede ancora uno studio approfondito, cf. R.W. Thomson, «Saint Ephrem», 703.

102 Per un quadro generale di questa problematica si veda S.J. Voicu, «La patristica», 664-665. A favore della traduzione medievale, soprattutto nel XII-XIII sec., di alcune opere di Efrem è E.G. Mathews, «Syriac into Armenian», 20-44.

103 [*Inni sul Paradiso*, 5, 2]. Trad. it.: S. Brock, *Efrem il Siro*, 30.

L'idea della conoscenza di Dio attraverso il mondo e la Sacra Scrittura ricorre più volte negli inni di Efrem. In una strofa degli *Inni contro le Eresie* egli afferma:

Guarda e vedi come Natura e Scrittura
sono aggiogate insieme per l'Agricoltore:
la Natura detesta adulteri,
praticanti di magie e assassini;
anche la Scrittura li aborrisce¹⁰⁴.

Non è un concetto esclusivo di Efrem, infatti lo si trova nell'*Hexameron* di Basilio, però non è da escludere, che quando lo *Yačaxapatum* parla del mondo come scuola nel discorso VII, abbia presente anche Efrem¹⁰⁵.

Uno degli esempi usati da Efrem per mostrare i vantaggi del digiuno è quello degli uccelli:

Esaminate [gli effetti] della carne su un volatile! Se ne mangia una grande quantità essa fiacca la sua ala appesantendola, ed esso non può volare, come in precedenza. Se l'aquila che [vola] più [in] alto di tutti è stata troppo vorace, non può librarsi nell'aria nel modo di [prima]. Poiché un [organismo] leggero, con [la carne], aumenta il suo peso, quanto più uno pesante, che ne mangia, sarà appesantito!¹⁰⁶

¹⁰⁴ *Inni contro le Eresie* 28, 11]. Trad. it.: S. Brock, *Efrem il Siro*, 13.

¹⁰⁵ Cf. *Yačaxapatum*, VII, 5; = *MHI*, 40.

¹⁰⁶ *Inni sul digiuno*, VII, 2, 18]. Trad. it.: M. Nin – E. Vergani, *Efrem il Siro*, 62. Le integrazioni nelle parentesi secondo i traduttori. Per un'altra trad. it.: I. De Francesco – C. Noce – M.B. Artioli, ed., *Il digiuno*, 227.

Come abbiamo già avuto modo di vedere sopra trattando di Evagrio Pontico, l'autore dello *Yačaxapatum* utilizza un paragone molto simile laddove parla del digiuno:

Come gli uccelli rapaci si indeboliscono durante il volo mangiando senza misura, e con facilità vengono presi dai cacciatori alla morte, mentre quelli che mangiano poco volano veloci e sono imprevedibili per i cacciatori che tendono reti, così è da intendersi per i golosi e i temperanti nel santo digiuno¹⁰⁷.

Un'altra affinità si trova nella descrizione del passaggio dalla vita terrestre alla vita eterna in Efrem:

Era meravigliato di come persino i bambini
piangono non appena lasciano il grembo,
piangono perché vanno fuori
dal buio alla luce,
e dal soffocamento escono
nell'universo!
Così anche la morte è
per l'umanità
un simbolo di nascita. Piangono infatti
coloro che nascono
fuori del mondo – la madre del dolore -,
in un giardino di splendori!¹⁰⁸

107 [*Yačaxapatum*, IX, 63] «Ձի որպէս գիշակեր թռչունք տկարանան ի թռչել յանխնայ ուտելոյն, եւ դիւրաւ ըմբռնին յորսողաց ի մահ, իսկ սակաւակերքն երազայթիչք են եւ անըմբռնելիք յորոգայթադիր որսողաց, սոյնպէս է իմանալ գորկորամոլսն եւ զպարկեշտսն ի պահս սուրբս:» [=MH I, 54-55].

108 [*Inni sul Paradiso*, 5, 14]. Trad. it.: S. Brock, *Efrem il Siro*, 35-36.

Un'immagine simile si trova nel discorso XX dello *Yačaxapatum*:

Infatti come i bambini che sono insanguinati nel grembo delle madri e nascosti nel buio, e non conoscono la bellezza di questa terra [...] ora come ai bambini non è dato conoscere questa vita che non è simile a quella nel grembo, così anche a noi non è dato conoscere la vita futura¹⁰⁹.

Questi due ultimi parallelismi tra l'opera di Efrem e lo *Yačaxapatum* ricorrono anche in altri autori, perciò risulta difficile capire da dove provengono le suggestioni accolte dall'autore dello *Yačaxapatum*.

2.3.3. Teodoro di Mopsuestia

Teodoro di Mopsuestia, uno dei più grandi teologi nell'antichità cristiana, nacque intorno al 350. Probabilmente fu condiscipolo di Giovanni Crisostomo alla scuola di Libanio e allievo di Diodoro di Tarso. Fu ordinato presbitero verso il 383 e vescovo di Mopsuestia nel 392. Morì nel 428. Coinvolto nella controversia nestoriana, fu condannato nel concilio di Costantinopoli (553). A seguito di questa condanna, quasi tutti i suoi scritti sono andati perduti¹¹⁰.

Tra le sue opere si sono conservate: le *Omellerie catechetiche*, il *Commento a Giovanni* e altri frammenti in greco, latino e siriano¹¹¹. Tra gli scritti perduti si annovera un'opera intitolata *Contro i magi* – menzionata

109 [Yačaxapatum, XX, 22] «Զի որպէս մանկունք որ յորովայնի մարցն լինին յապաժոյժ, եւ ի խաւարի թաղեալ. եւ ոչ գիտեն զերկրիս վայելչութիւն, [...] արդ որպէս ոչ գիտել մանկանցն զայս կեանս եւ ոչ նման է յորովայնի կենացն, սոյնպէս եւ ոչ մեզ իմանալ զհանդերձեալ կեանսն.» [=MH I, 115].

110 Per le informazioni principali si veda M. Simonetti, «Teodoro di Mopsuestia», *NDPAC* III, 5252-5257.

111 Per l'indice delle opere di Teodoro di Mopsuestia si veda *CPG* II, 3827-3873.

da Fozio¹¹² e nota solo dai passi citati in altri scritti¹¹³ – indirizzata dall'autore a un certo *Mastoubios*, da alcuni identificato con l'inventore dell'alfabeto armeno Mesrop Maštoc'¹¹⁴. D'altronde, Nina Garsoïan ritiene che la teologia di Teodoro di Mopsuestia abbia avuto un ruolo significativo nell'Armenia meridionale (provincia di Tarōn) fino alla metà del VI secolo¹¹⁵.

Lucas van Rompay, nel suo articolo dedicato ai probabili influssi del Mopsuesteno su Eznik di Kołb, mette a confronto le citazioni provenienti da *Contro i magi* con quattro passi del discorso XV dello *Yačaxapatum* dedicati all'anima dopo la morte. Le affinità riscontrate gli permettono di concludere, con una certa verosimiglianza, che non è azzardato supporre un influsso di Teodoro sullo *Yačaxapatum*¹¹⁶.

Sia nello *Yačaxapatum* che nelle omelie battesimali di Teodoro di Mopsuestia¹¹⁷, infine, l'incarnazione di Cristo viene espressa con

112 Cf. N. Bianchi – C. Schiano, ed., *Fozio. Biblioteca*, 118.

113 Alcune citazioni di quest'opera furono inserite nel commento ai discorsi di Isacco di Ninive scritto da Dādišo Qaṭrāyā (VII sec.). Per il testo siriano e la traduzione francese si veda R. Draguet, *Commentaire*. Per altre citazioni di Teodoro di Mopsuestia nelle opere di Dādišo si veda D. Phillips, «Lost and Found», 207-230. Per un altro frammento dell'opera di Teodoro di Mopsuestia si veda G.J. Reinink, «A New Fragment», 63-71.

114 Tale ipotesi è stata presentata in N. Adonc', *Maštoc' ew nra ašakertnerə*, 5-10. Le posizioni dei vari studiosi sono riassunte in L. van Rompay, «Eznik de Kołb», 162, nota 16. Sulla situazione nella Chiesa armena in questo periodo si veda G. Winkler, «An Obscure Chapter», 85-180, anche N. Garsoïan, *L'Église arménienne*, 45-134.

115 Cf. N. Garsoïan, *Interregnum*, X-XI.

116 Cf. L. van Rompay, «Eznik de Kołb», 159-175.

117 Testo siriano con apparato critico e trad. ingl. in A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed*; Id., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer*; trad. fr.: R. Devreesse – R. Tonneau, *Les homélies*; trad. it.: F. Placida, *Le omelie*.

la stessa metafora: *vestire la nostra natura*¹¹⁸, sulla quale torneremo più avanti (cf. qui sotto 7.2.1).

2.4. Opere della letteratura armena

2.4.1. Eznik di Kołb

Informazioni su Eznik di Kołb¹¹⁹ sono fornite dalla *Vita* di Maštoc' di Koriwn e dalla *Storia* di Movsēs Xorenac'i. Eznik fu uno degli allievi di Mesrop Maštoc' che intorno al 430 andarono in missione a Edessa e a Costantinopoli¹²⁰. La sua opera più nota è *Elc alandoc'* [Confutazione delle sette], in cui polemizza con dualisti, filosofi greci e pagani, zoroastriani e marcioniti¹²¹.

In alcuni passi di questo trattato si trovano delle analogie, tanto nei concetti che nella terminologia, con quanto si legge nello *Yačaxapatum*. Riportiamo qui di seguito due somiglianze già segnalate da Galēm̄k'earean¹²². Anzitutto, la menzione della teriaca – antidoto prodotto usando

118 [Yačaxapatum, II, 140] «vestì la nostra natura (զգեցաւ զմեր բնութիւնս)» [=MHI, 16]. In Teodoro di Mopsuestia si legge: «avendo dunque detto ciò e fatto conoscere la natura divina e umana, di cui si rivestì» (omelia III), «[i nostri beati padri] pensarono, infatti, che non era esatto far passare inosservata la natura umana di cui si era rivestito» (omelia V), «è la nostra natura che egli assunse, di essa si rivestì» (omelia VII), cf. F. Placida, *Le omelie*, 53, 67, 87.

119 Per la bibliografia su Eznik di Kołb si veda *Bibliography*, 117-121; *Supplement*, 184-185.

120 Per una ricostruzione degli avvenimenti in questo periodo nell'Armenia si veda G. Winkler, «An Obscure Chapter», 85-180, e N. Garsoïan, *L'Église arménienne*, 45-134.

121 Per le edizioni più recenti dell'opera di Eznik si veda L. Mariès – C. Mercier, *Eznik di Kołb. De Deo*, e M. Minasean, *Eznik Kołbac'i. Čark'*. Trad. it.: A. Orengo, *Eznik di Kołb*.

122 Per l'elenco completo dei parallelismi si veda G. Galēm̄k'earean, *Noragoyñ alberk'*, 16-17.

parti del serpente, ben noto ai Greci dalla cui lingua deriva il termine armeno¹²³ – sia nel discorso IV dello *Yačaxapatum*¹²⁴ che nel primo libro della *Ełc alandoc*¹²⁵.

Le due opere si esprimono, inoltre, in termini analoghi riguardo all'addomesticamento degli animali. L'autore dello *Yačaxapatum* dice che «le bestie non sono cattive per natura come mostrano con la buona disposizione verso gli incantatori»¹²⁶. Allo stesso modo Eznik afferma:

Se il serpente fosse malvagio di natura, o la creatura di un'entità malvagia, non si troverebbe assolutamente nulla di utile in lui e non sarebbe mai addomesticato e privato della sua crudeltà. Ma ecco che noi vediamo che, addomesticato dall'abilità degli incantatori, diviene per loro un giocattolo, come una corda, e molto spesso vivendo nella loro casa, non fa alcun male alle persone che vi abitano¹²⁷.

123 Cf. A. Orenco, *Eznik di Kolb*, 110, nota 7. Sulla medicina in Eznik si veda anche Id., «Medicina», 627-640.

124 La frase è la seguente: [*Yačaxapatum*, IV, 22] «Է ինչ եւ ի սողունս՝ իրաց ինչ ի պէտս. որպէս յաւձիցն ասէ զթերակէն» [=MH I, 20], «C'è qualche cosa nei rettili, [adoperata] in alcuni casi, come quella dai serpenti chiamata teriaca».

125 [*Ełc alandoc*ʹ, I, 15; MH I, 448] «Inoltre, anche quegli stessi animali che sembrano cattivi agli insipienti, talvolta diventano utili e salvano dalla morte. Cosa c'è di peggiore del serpente? Eppure da lui si trae la teriaca, ed essa, appena la si fa arrivare tra i prodotti mortiferi che la perfidia umana ha preparato, subito cura» [=Mariès §66]. Trad. it.: A. Orenco, *Eznik di Kolb*, 51.

126 [*Yačaxapatum*, IV, 68] «Զի եւ գազանք ոչ եթէ բնութեամբ եղեն չարք, որպէս ընդելութեամբն ցուցանեն առ թովիչսն» [=MH I, 23].

127 [*Ełc alandoc*ʹ, I, 15; MH I, 448] «Եթե բնութեամբ չար ինչ էր աւձ, կամ չարի իրիք արարած, ապա չգտանէր ինչ ամենեւին ի նմա աւգտակար, եւ ոչ զգաւնանայր երբեք ի գազանութենէ անտի իւրմէ. նա աւանիկ տեսանեմք ի հնարագիտութենէ թովչաց զգաւնացեալ, իբրեւ զչուան խաղալիկ է նոցա, եւ բազում անգամ բնակեալ ի տան չմեղանչեն բնակչացն:» [=Mariès §64-65]. Trad. it.: A. Orenco, *Eznik di Kolb*, 51.

Oltre a questi passi citati da Galēmḱ'earean, H. Ačāryan menziona altre affinità tra le due opere¹²⁸. Trattando della creazione dell'uomo, ad esempio, Eznik scrive: «Infatti il corpo umano è un miscuglio di quattro elementi, umido, secco, freddo e caldo, e se uno scarseggia o sovrabbonda, causa dolori nel corpo»¹²⁹. Analogamente, nel discorso IV dello *Yačaxapatum* si legge: «E da quattro elementi mostrò cose visibili: furono stabiliti da Dio umido, secco, freddo e caldo. E avendo fatto l'uomo da quegli stessi elementi, soffiò in lui l'anima vivente e immortale, intelligente e razionale»¹³⁰.

Un altro concetto comune – anche se generico – a Eznik e allo *Yačaxapatum* è quello della creazione *ex nihilo*, per esprimere il quale vengono utilizzati gli stessi termini. Per esempio, nel discorso IV dello *Yačaxapatum* troviamo l'espressione: «[Dio] che dal nulla condusse all'esistenza e dal non essere all'essere»¹³¹, nell'opera di Eznik ricorre una frase molto simile: «Egli (= Dio) non solo è mirabile per aver condotto dal non essere all'essere ciò che non era ed aver portato alla luce, dal nulla, ciò che non esisteva»¹³².

Le due opere mostrano un'affinità anche laddove trattano dell'intervento demoniaco e della possibilità della guarigione. Nel discorso XIV si legge:

128 Cf. H. Ačāryan, *Hayoc' grerə*, 335-338.

129 [*Elc alandoc'*, I, 20; *MH I*, 453] «քանզի մարդոյ մարմին ի չորից տարերց խառնեալ է, ի խոնաւութենէ, ի ցամաքութենէ, ի ցրտութենէ եւ ի ջերմութենէ: Եւ թե մի ինչ պակասիցէ կամ յոլովիցէ, ցաւս գործէ ի մարմնին:» [=Mariès §94]. Trad. it.: A. Orengo, *Eznik di Kolb*, 54.

130 [*Yačaxapatum*, IV, 11-12] «Եւ ի չորից նիւթոց զերեւելիսս եցոյց. խոնաւ եւ ցամաք, ցուրտ եւ ջերմ յԱստուծոյ կազմեցան: Եւ ի նոյն նիւթոյ արարեալ զմարդն, եւ շնչեաց ի նա հոգի կենդանի եւ անմահ, մտաւոր եւ բանաւոր:» [=MH I, 20].

131 [*Yačaxapatum*, IV, 93] «որ յոչնչէ ի լինելութիւն Էած եւ ի չգոյէ ի գոյ» [=MH I, 24].

132 [*Elc alandoc'*, I, 1; *MH I*, 433] «Որ ոչ այնու զարմանալի է, զի ածն ի չգոյէ ի գոյ զչգոյսն, եւ եցոյց յոչնչէ յինչ զչէսն» [=Mariès §1]. Trad. it.: A. Orengo, *Eznik di Kolb*, 39.

Dicono i medici che esistono radici che scacciano i demoni dagli uomini; e si deve intendere che l'azione di Dio sulla materia debole mostra la sua debolezza, e la presunta forza dell'avversario, poiché è impotente davanti ai santi, che hanno l'ordine dal Signore di calpestarlo, come è molto chiaro a tutti i credenti¹³³.

Il passo di Eznik è il seguente:

Onde i medici insistono a dire: «Non è certo un demone che entra nell'uomo, ma queste sono malattie, che noi possiamo curare con opportuni rimedi». Noi però non diciamo questo, dato che per noi è vera la parola del Vangelo: «Molti demoni, appena vedevano Gesù, gridavano ed uscivano dagli uomini»¹³⁴.

Anche se il contesto in questi due casi è diverso, il ragionamento è simile: Dio è Colui che guarisce tutte le malattie¹³⁵.

133 [*Yačaxapatum*, XIV, 36] «Ասեն բժիշկք՝ թէ գոն արմատք, որ հալածեն զդէս ի մարդկանէ. եւ իմանալի է այսպէս. զի Աստուծոյ ներգործութիւնն ի տկար նիւթոյ ցուցանէ զնորա տկարութիւնն եւ զկարծեալ զարւոթիւն հակառակամարտին, զի անգաւր է առ սուրբս. որ եւ կոխել զնա հրաման ունին ի Տեառնէ. որպէս ամենայն հաւատացելոց է քաջայայտ:» [=MHI, 94].

134 [*Etc alandoc*ʹ, II, 21; MHI I, 480] «Ուստի բժիշկք յամառին՝ թէ բնաւ չիք դէւ որ ի մարդ մտանիցէ. այլ ցաւք են այն, եւ մեք դարմանովք կարենք բժշկել: Այլ մեք զայն ոչ ասեմք. քանզի ճմարիտ է մեզ բանն աւետարանի՝ եթե բազում դէւք, իբրեւ տեսանեին զՅիսուս, աղաղակեին եւ ելանեին ի մարդկանէ» [=Mariès §258]. Trad. it.: A. Orenco, *Eznik di Kolb*, 76.

135 Sulle altre argomentazioni di Eznik si veda R. Pane, «Osservazioni», 439-446.

2.4.2. P'awstos Buzandac'i

La *Patmut'wn Hayoc'* [Storia degli Armeni]¹³⁶ attribuita a P'awstos Buzandac'i tratta delle vicende dell'Armenia dagli anni 330 al trattato di Acilisene (387 ca.).

La paternità di quest'opera, composta verosimilmente nella seconda metà del V sec. (470 ca.), è un problema molto dibattuto. Tradizionalmente è attribuita a un altrimenti ignoto P'awstos Buzandac'i [Fausto di Bisanzio], basandosi sulla testimonianza di un altro storiografo armeno del V sec., Łazar P'arpec'i¹³⁷, che nomina nell'introduzione della sua opera, «un certo P'awstos Buzandac'i»¹³⁸. Nina G. Garsoïan ritiene invece che questo nome derivi da una corruzione della forma originaria del titolo, *Buzandaran Patmut'wnk'*, da lei tradotto «The Epic Histories»¹³⁹.

Anche in quest'opera, come già abbiamo visto in Eznik, ricorre l'immagine del serpente e dell'incantatore, utilizzata dal *catholicos* Nersēs in un drammatico confronto con il re Aršak:

Davvero come il basilisco che chiude il suo orecchio per non sentire la voce dell'incantatore esperto e per non prendere il farmaco che gli porge il valente ammalatore, così anche tu ti sei tappato gli orecchi e li hai chiusi per non ascoltare l'utile consiglio delle parole divine,

¹³⁶ Per la bibliografia di P'awstos Buzandac'i si veda *Bibliography*, 185-187.

¹³⁷ La *Patmut'wn Hayoc'* [Storia degli Armeni] di Łazar P'arpec'i, uno dei testi databili con maggior sicurezza, narra le vicende armene fino al trattato di Nuarsak (484) che finisce la guerra contro i Sasanidi, ma il testo intero, trasmesso nel manoscritto del 1672, diverge da un frammento databile come anteriore al 1200, ciò ha sollevato i dubbi sull'antichità dell'opera nella forma in cui ci è giunta, cf. R.W. Thomson, *The History*, 3-5.

¹³⁸ Cf. R.W. Thomson, *The History*, 33.

¹³⁹ Cf. N. Garsoïan, *The Epic Histories*, 6-16.

ma assumendo il costume delle belve, hai cominciato a divorare gli uomini¹⁴⁰.

Non si può certo parlare di un passaggio diretto di questo tema da un autore all'altro, tuttavia va sottolineata la sua presenza in più opere del V sec.

Un'altra coincidenza troviamo nella descrizione delle pratiche funerarie¹⁴¹ proibite nel periodo in cui Nersēs fu a capo della Chiesa armena, ma tornate in auge subito dopo la sua morte:

Quindi, dopo la morte di Nersēs, quando piangevano i morti, li accompagnavano ondeggiando al ritmo di danze lamentose, con flauti, cetre e lire, con le braccia lacere e i volti straziati, uomini e donne, urtandosi l'un l'altro in danze lascive e selvagge e battendo le palme¹⁴².

Nel discorso XII dello *Yačaxapatum* si legge una breve descrizione dei riti funerari dei pagani:

140 [P'B, IV, 15] «Ապա խօսել սկսանէր սուրբն Ներսէս, եւ ասէր. Արդարեւ իսկ իբրեւ օձի քարքի, զի խնու զականջս իւր՝ զի մի՛ լուիցէ նա զձայն թովչի ճարտարի, եւ մի՛ առցէ զդեղ ի դեղատուէ իմաստնոյ, սոյն օրինակ եւ դու խցեր զականջս, եւ կափուցեր զլսելիս, զի մի՛ լուիցես զօգտակարս բարբառոց զաստուածեղէն բանիցն խրատուն. այլ զգազանաց առեալ զբարուցս, սկսար լինել մարդախանձ:» [=VE 1933, 128-129; *MHI*, 343]. Trad. it.: G. Uluhogian, ed., *P'awstos Buzand*, 113.

141 Sulle pratiche funerarie nell'Armenia si veda A. Orengo, «Funeral Rites», 127-144, anche Id., «On Armenian Funeral Rituals», 481-492, e Id., «Legge e religione», 717-728.

142 [P'B, V, 31] «Ապա յետ մահուան Ներսիսի յորժամ զմեռեալսն լային, փողովք եւ փանդոք եւ վնօք զկոծսն պարուցն կաքաւելով, զտիզսն հատեալս, զերեսս պատառեալս, արք եւ կանայք պղծութեամբ ճիւղաղութեամբ պարուք դէմ ընդդէմ հարկանելով, եւ կամ ափս հարկանելով, զմեռեալսն յուղարկելին:» [=VE 1933, 233; *MHI*, 400]. Trad. it.: G. Uluhogian, ed., *P'awstos Buzand*, 183.

Provocano Dio ad ira contro questi credenti e degni della speranza, che piangono disperatamente e si percuotono e si graffiano per coloro che se ne sono andati da questa terra, come pagani che non hanno speranza¹⁴³.

Nel capitolo XV del quarto libro si descrive il lamento di P'arānjem, la moglie di Gnel, dopo l'uccisione del marito da parte del re Pap:

La moglie dell'ucciso, P'arānjem, stracciandosi le vesti, sciolti i capelli e denudato il petto, singhiozzava nel lutto, gridava ad alta voce, con i suoi compassionevoli lamenti faceva piangere tutti quanti¹⁴⁴.

Probabilmente simili consuetudini erano ancora diffuse quando furono composti i discorsi dello *Yačaxapatum* e, stando alla testimonianza di P'awstos Buzandac'i, dopo la morte di Nersēs (373 ca.) sarebbe stata ripresa la pratica di funerali accompagnati da danze dolenti, lamenti e lacerazioni di braccia e volti¹⁴⁵.

Nel discorso XX dello *Yačaxapatum* troviamo un monito rivolto agli Arsacidi (Aršakunik'), che «se non saranno attenti al bene, riceveranno molti castighi dal Signore»¹⁴⁶. Questo passaggio minaccioso richiama una profezia proclamata dal vescovo Nersēs sulla famiglia reale degli Arsacidi:

143 [*Yačaxapatum*, XII, 38] «Ի վերայ այսոցիկ հաւատացելոց եւ արժանաւորաց յուսոյ, որ անյուսութեամբն լան եւ կոծին եւ ցտին զիրաժարեալսն յերկրէս որպէս զհեթանոսս՝ որ ոչ գոյ յոյս, բարկացուցանեն զԱստուած:» [=MHI, 83].

144 [P'B, IV, 15] «Իսկ կինն սպանելոյն Փառանձեմն զհանդերձսն պատառեալ, զգէսս արձակեալ, մերկատիտ ի մէջ աշխարանին կոծէր. ձայն արկանելով ճէր, յողբս արտասուաց յաղիողորմ գուժի առ հասարակ զամենեսեան լացուցանէր:» [=VE 1933, 129-130; MHI, 343]. Trad. it.: G. Uluhogian, ed., *P'awstos Buzand*, 114.

145 Cf. P'B, V, 31. Trad. it.: G. Uluhogian, ed., *P'awstos Buzand*, 183.

146 [*Yačaxapatum*, XX, 165] «Այլ եթէ ոչ զգաստանայցեն ի բարի, աւելի պատուհաս ընկալցին ի Տեառնէ:» [=MHI, 124].

E per bocca del profeta ho pronunciato la rovina su di voi, che cioè voi, stirpe degli Aršakunik', berrete il calice fino in fondo, lo berrete, vi inebrierete, vi perderete e non vi rimetterete più in piedi. E alla seconda venuta del Signore, la minaccia del fuoco inestinguibile vi raggiungerà e cadrete nella tenebra e non vedrete più la luce della gloria del Figlio di Dio¹⁴⁷.

La profezia del vescovo Nersēs ebbe grande fortuna nel corso dei secoli, espandendosi fino a diventare, nel X sec., la parte principale della *Vita* di Nersēs attribuita a Mesrop Vayoc'jorec'ī (Erēc')¹⁴⁸.

2.4.3. Elišē vardapet

Un altro autore molto importante per la tradizione armena è Elišē¹⁴⁹, anche se la tradizionale datazione alla seconda metà del V secolo del cosiddetto *corpus elisaeum*¹⁵⁰ è dubbia. Fra le opere attribuite a Elišē figurano la *Storia di Vardan*, il *Commento a Giosuè*, il *Commento*

147 [P'B, IV, 15] «Եւ կործանումն որ բերանով մարգարէին ածի ի վերայ ձեր, ըմպել ազգիդ Արշակունեաց զյետին բաժակն, արբջիք արբեսջիք եւ կործանեսջիք, եւ այլ մի՛ եւս կանգնեսջիք: Եւ անսպառ ժամանակին հրոյն սպառնալիք հասանիցեն ձեզ ի Տեառնն գալստեանն. եւ անկջիք ի խաւարն, եւ մի՛ եւս տեսջիք զարեւ փառաց Որդւոյն Աստուծոյ:» [=VE 1933, 129; MHI, 343]. Trad. it.: G. Uluhogian, ed., *P'awstos Buzand*, 113.

148 Un'introduzione e l'edizione critica si trova in *MH XI*, 630-743. Si veda anche M. Bais, «L'immaginario del tempo», 205-226, in particolare 211.

149 Per la bibliografia su Elišē si veda *Bibliography*, 112-116; *Supplement*, 183-184.

150 Le opere di Elišē furono pubblicate dai Padri Mechitaristi: *Srboy Hörn meroy Elišēi*. Per la descrizione del contenuto di questa edizione e l'indice analitico dei temi teologici si veda V. Mistrih, «Ecrits théologiques», 301-356. I pareri degli studiosi sul *corpus elisaeum* sono discordanti. B.L. Zekian sostiene l'unitarietà del *corpus elisaeum* e la datazione tradizionale dell'autore al V sec., cf. B.L. Zekian, «Quelques observations», 71-123. Thomson inclina invece per una datazione al VI/VII sec., cf. R.W. Thomson, *Elishe. History of Vardan*, 18-29. Per una rassegna delle diverse opinioni si veda S. Jamourlian, «Il Commento», 207-268.

a *Giudici*, le omelie *Sulla trasfigurazione*, *Sul Padre nostro*, *Sulla passione di nostro Signore*¹⁵¹ e altri scritti teologici.

Riportiamo qui di seguito uno dei passi cruciali per la teologia di Elišē, tratto dalla *Storia di Vardan*, nel quale attraverso l'esempio del traditore Vasak l'autore mostra tutte le conseguenze del rinnegamento del cristianesimo:

Infatti Vasak dimenticò la venuta del Figlio di Dio, non ricordò più la predicazione del santo Vangelo, non temette più le minacce, né fu più consolato dalle buone novelle. Rinnegò il lavacro (*awazan*) che lo aveva concepito e non rammentò più l'ospite, cioè lo Spirito Santo che lo aveva generato. Disprezzò il venerabile Corpo col quale era stato santificato, e oltraggiò il vivo Sangue, con cui aveva ottenuto la remissione dei peccati. Cancellò l'atto dell'adozione a figlio (*ordegrut'awn*), e con le sue mani frantumò il saldo sigillo dell'anello. Uscì dal numero dei beati e fece ribellare molti con sé¹⁵².

Secondo Elišē, il fonte battesimale e lo Spirito Santo sono i due principi complementari della rigenerazione cristiana. Il fonte che concepisce ha la funzione femminile, mentre lo Spirito che genera ha la funzione maschile. Lo stesso concetto si trova nel discorso II dello *Yačaxapatum*:

151 Per i titoli seguiamo la traduzione di R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Commento*, 11.

152 [VE 1859, 70-71] «Քանզի մոռացանք եղեն նմա գալուստ Որդւոյն Աստուծոյ, եւ ոչ յիշեաց զքարոզութիւն սուրբ անետարանին. եւ ոչ ի սպառնալեացն զանգիտեաց, եւ ոչ յաւետիսն մխիթարեցաւ: Ուրացաւ զաւագանն՝ որ յղացաւ զնա, եւ ոչ յիշեաց զընկալուչ սուրբ հոգին՝ որ ծնաւ զնա: Անարգեաց զմարմինն պատուական՝ սրով սրբեցան, եւ առ ոտն եհար զարիւնն կենդանի՝ որով եւ քաւեցան ի մեղաց: Ջնջեաց զգիր որդեգրութեանն, եւ իւրովք ձեռաւք խորտակեաց զհաստատուն կնիք մատանւոյն: Ել ի թուոյ երանելեացն, եւ ապստամբեցոյց ընդ իւր զբազումս:» [=MH I, 625]. Trad. it.: R. Pane, *Elišē. Storia di Vardan*, 107-108; Id., *Eliseo l'Armeno. Storia*, 187.

Quelli che scesero nel grembo (*argand*) del lavacro (*awazan*) spirituale, illuminati in Cristo mediante i doni della Santissima Trinità, le benedizioni e la mistagogia sacerdotale, l'unzione e lo Spirito, secondo la parola del Signore: «Ricevete lo Spirito Santo», nell'adozione del Padre di Cristo¹⁵³.

Il fonte battesimale, descritto come «grembo (*argand*)», è investito della valenza femminile, mentre lo Spirito Santo è da intendersi secondo la funzione paterna. Il termine *awazan* come metafora del battesimo viene usato nello *Yačaxapatum* ben tredici volte, mentre la più comune parola «battesimo (*mkrtut'iwn*)» si trova solo una volta.

Zekiyān nota che in Elišē e nello *Yačaxapatum* è molto simile il concetto della figliolanza di Cristo «per natura (*bnut'eamb*)» e della nostra «figliolanza adottiva (*ordegrut'iwn*)» per mezzo della «grazia (*šnorhk'*)» collegato con il contesto battesimale. Nello *Yačaxapatum* si afferma che «[Cristo] per natura è il Figlio, poiché per grazia ci fece suoi fratelli» (II, 130)¹⁵⁴. Nella *Storia di Vardan* si trova anche un altro *leitmotiv* proprio allo *Yačaxapatum*: la «porta della misericordia (*duṛn olormut'ean*)» che viene aperta per mezzo della grazia divina consentendo di accedere ai beni promessi nel regno di Dio¹⁵⁵.

Lo *Yačaxapatum* menziona l'esame del polso da parte dei medici per identificare le malattie¹⁵⁶, mentre nella *Storia di Vardan* il prete

153 [Yačaxapatum, II, 133] «Որք իջին յարգանդ հոգեւոր Աւագանին պարգեւաւր Ամենասուրբ Երրորդութեանն, արինութեամբք եւ քահանայական խորհրդածութեամբք, ածմամբ եւ Հոգւով ի Քրիստոս լուսաւորեալ՝ ըստ քանին Տեառն՝ առէ՛ք զՀոգին Սուրբ՝ յորդեգրութիւն Հաւրն Քրիստոսի.» [=MH I, 15]

154 Cf. B.L. Zekiyān, «Back to the Sources», 150.

155 Cf. R. Pane, *Elise. Storia di Vardan*, 159 e 192; Id., *Eliseo l'Armeno. Storia*, 283 e 339.

156 Cf. *Yačaxapatum*, V, 71; [=MH I, 30.

Łewond, parlando a Denšapuh, ricorda che i medici, tra i vari esami, valutano anche la regolarità del polso¹⁵⁷.

Nell'omelia *Sulla passione di nostro Signore* al paragrafo 184, si parla della «Gerusalemme superna che è madre di noi tutti»¹⁵⁸, espressione che – nota Zekiyan – ricorre sostanzialmente identica nello *Yačaxapatum* (XIX, 82)¹⁵⁹. Ma in questo caso è verosimile che fonte comune di entrambi i passi siano le Scritture (*Gal* 4, 26).

La tradizione armena attribuisce a Elišē il *Commentario alla Genesi*¹⁶⁰, dove si parla di una discendenza degli Arsacidi da Abramo: «Tu diventerai padre di re, dice [Dio], di Davide, di Salomone, degli Arsacidi e degli Ismaeliti, e anche il capo dopo il re celeste»¹⁶¹.

157 Cf. VE 1859, 134; =MH I, 724-725. Trad. it.: R. Pane, *Elišē. Storia di Vardan*, 176; Id., *Eliseo l'Armeno. Storia*, 313. L'idea che Gesù esamina il polso di Lazzaro si trova nell'*Omelia sulla resurrezione di Lazzaro* attribuita a Mambrē, cf. R.W. Thomson, «Mambrē», 99-168, in particolare 112.

158 R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Sulla passione*, 398-399.

159 Cf. B.L. Zekiyan, «Back to the Sources», 150.

160 G. Bayan, *Le synaxaire arménien*, 98. Trad. ingl. con il testo armeno: E.G. Matthews, *On This Day. The Armenian Church Synaxarion. February*, 168-169. Levon Xač'ikyan, editore di quest'opera, ha pubblicato un'edizione del *Commentario a Genesi* attribuito a Elišē insieme con gli estratti dal *Commentario a Genesi* di Vardan Arewelc'i, cf. L. Xač'ikyan, *Elišēi «Araracoc' meknut' iwnə»*. Il testo armeno attribuito a Elišē è stato stampato anche nella serie MH I, 765-929. M.E. Stone sostiene che l'attribuzione a Elišē è incerta, ma l'antichità del commento è chiara, cf. M.E. Stone, *Armenian Apocrypha Relating to Abraham*, 20, nota 68.

161 [*In Gen.*, 81 (50)] «Թագաւորաց հայր, ասէ, լիցիս՝ դու՝ Դաւթեանց, եւ Սողոմոնեանց եւ Արշակունեանց եւ Իսմայելեանց եւ գլուխ եւս ապա երկնաւոր թագաւորին:» [=MH I, 827]. Cf. *In Gen.*, 87 (56); =MH I, 837-838 dove si parla della discendenza degli Arsacidi da Abramo e Keturà. Tale discendenza abramitica è menzionata anche nella *Patmut' iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni] di Movsēs Xorenac'i II, 1 [=MH II, 1848] e II, 68 [=MH II, 1952-1953]. Per il testo armeno si veda M. Abelean – S. Yarut' iwnian, ed., *Movsēs Xorenac'i*, 120, 181. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Moses Khorenats'i. History*, 128, 211; trad. fr.: A. Mahé. – J.-P. Mahé, *Moïse de Khorène*, 157, 343. Mahé e Thomson interpretano questo riferimento di Movsēs Xorenac'i come la volontà da parte dell'autore di sostenere l'inferiorità degli Arsacidi, generati dalla seconda

Di una discendenza degli Arsacidi da Abramo parla anche lo *Yačaxapatum* nel discorso XX:

Infatti in Armenia e in Persia non esiste un casato più grande di quello degli Arsacidi, che qui trasse la propria origine da Abramo, e parimenti in tutte le nazioni i re della terra, secondo la verace parola del Signore di tutti¹⁶².

Nell'omelia attribuita a Elišē intitolata *Sulla risurrezione di Lazzaro* l'autore tocca la questione del destino dell'anima e del corpo dopo la morte:

Una volta che l'anima che muove esce e se ne va, tutto il corpo cade nella corruzione. Non solo si sciolgono le membra, ma anche la sostanza del corpo torna alla terra¹⁶³.

Un concetto simile, anche a livello terminologico, si trova nel discorso XII, dove si legge:

sposa di Abramo, rispetto alla famiglia di Bagratuni discendente da Abramo e Sara. Per la bibliografia su Movsēs Xorenac'i si veda *Bibliography*, 156-168; *Supplement*, 194-197. La tradizione armena colloca questo autore nel V sec., ma molti studiosi ritengono che sia vissuto dell'VIII sec. Sulla complessa questione della datazione si veda R.W. Thomson, *Moses Khorenats'i. History*, ix-xvii, 1-60 che, pur essendo favorevole a una datazione bassa, indica alcuni studi a sostegno di ipotesi diverse.

162 [Yačaxapatum, XX, 164] «Զի ի Հայս ոչ ինչ մեծագոյն եւ ի Պարս՝ քան զարշակունեաց տոհմ. որ եւ յԱբրահամէ սերեցան աստ, նա եւ յամենայն ազգս թագաւորք երկրի ըստ անսուտ բանին Տեառն ամենեցուն:» [=MHI, 124].

163 [VE 1894, 11; MHI, 1096] «Շարժող ոգին ելեալ գնացեալ, ամենայն մարմինն անկեալ է ընդ ապականութեամբ. ոչ միայն քակտումն յաւդից, այլ եւ գոյացութիւն մարմնոյն ի հող դարձեալ:». Trad.it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Omelie*, 171.

Infatti quando la vita terrena giunge al termine con la morte, le anime sono mandate presso Dio, che le aveva date¹⁶⁴, e il corpo torna alla polvere, da cui fu plasmato dal Creatore¹⁶⁵.

2.4.4. La Dottrina di san Gregorio l'Illuminatore

La *Vardapetut'iwn srboyn Grigori* [Dottrina di san Gregorio l'Illuminatore] è un lungo sermone inserito nella *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni] di Agat'angelos¹⁶⁶, un'opera composta intorno al 460 originariamente in armeno, anche se il nome dell'autore è di origine greca¹⁶⁷.

La prima citazione diretta della *Vardapetut'iwn* risale al VII sec., ma riferimenti all'insegnamento di Gregorio l'Illuminatore si trovano già nella *Storia* di Łazar P'arpec'i, della seconda metà del V secolo¹⁶⁸.

¹⁶⁴ Siccome գնաւ է singolare, verosimilmente si riferisca alla vita e dovrebbe essere tradotto «l'aveva data». Tuttavia, sembra più logico tradurre «che le aveva date» in riferimento alle anime che tornano a Dio, in contrapposizione al corpo umano che torna nella polvere. Terian traduce: «the souls go to God, who gave them», cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 193.

¹⁶⁵ [Yačaxapatum XII, 33] «Զի իբրեւ երկրաւոր կեանքս ի ձեռն մահուան ի գլուխ ելանեն, հոգիքն յուղարկին առ Աստուած՝ որ ետ գնաւ, եւ մարմինն դառնայ ի հող՝ յորմէ ստեղծաւ յԱրարչէն:» [=MH I, 83]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 193.

¹⁶⁶ Sulle varie recensioni della *Storia* di Agat'angelos si veda G. Winkler, «Our present knowledge», 125-141.

¹⁶⁷ Per l'edizione critica del testo armeno G. Tēr-Mkrtč'ean – S. Kanayeanc', *Agat'angelay Patmut'iwn*. Trad. ingl. (senza *Vardapetut'iwn*): R.W. Thomson, *Agathangelos*, in particolare lxxxix-xc, per la questione della datazione della *Storia*. Trad. ingl. della *Vardapetut'iwn*: R.W. Thomson, *The Teaching*. Per la bibliografia su Agat'angelos si rimanda a *Bibliography*, 90-95; *Supplement*, 179-180.

¹⁶⁸ Per la datazione della *Vardapetut'iwn* si veda R.W. Thomson, *The Teaching*, 56-61, in particolare 57-59, dove indica i paragrafi della *Storia* di Łazar P'arpec'i in cui si fa riferimento all'insegnamento di Gregorio l'Illuminatore.

La *Storia degli Armeni* di Agat'angelos descrive la conversione del re armeno Trdat al cristianesimo all'inizio del IV secolo. Prima del battesimo del sovrano, Gregorio fa una lunga catechesi, la *Vardapetut'wn*, in cui tratta temi fondamentali quali l'esistenza di Dio, la creazione del mondo, l'opera della salvezza promessa nell'Antico Testamento e compiuta per mezzo di Gesù Cristo, Figlio di Dio.

Le due opere presentano una certa affinità nel linguaggio teologico impiegato. È il caso, per esempio, del modo in cui esse trattano della Santissima Trinità. La *Vardapetut'wn* riporta la seguente professione di fede nella Santissima Trinità:

Affinché con la fede dimostriamo come vero unico Dio il Padre e il Signore e il Creatore di tutto, e nell'unigenito Figlio che è **dal Padre e presso il Padre e con il Padre**, e nello Spirito Santo che è dalla sua essenza, e per mezzo di Lui creò tutte le creature. Che è una potestà, una potenza, un dominio, una grandezza, una conoscenza, un mistero, una autorità, una eterna potenza; **tre perfette persone, una perfetta volontà**; indicibile incomprensibile unità della Trinità; una sostanza, un'essenza, una Divinità, il Padre e il Figlio e lo Spirito Santo; tre persone, una potenza della Divinità; il Padre da se stesso, il Figlio dal Padre, lo Spirito da Loro e in Loro, per sostanza e essenza e Divinità uguali e simili, nella profondità, nell'altezza, nella larghezza, nella lunghezza, un'essenza della natura, una corona della Trinità, e i cieli e la terra sono pieni della Sua gloria¹⁶⁹.

169 [Aa §362] «Զի հաւատովք ճշմարտեսցուք ի մի Աստուած հայր եւ տէր եւ արարիչ ամենայնի, եւ ի միածին Որդին, որ ի Հաւրբ եւ առ Հաւր եւ ընդ Հաւր, եւ ի սուրբ Հոգին, որ ի նորին Էութենէ, եւ նովաւ արար զամենայն արարածս: Որ է մի տէրութիւն, մի զարդութիւն, մի իշխանութիւն, մի մեծութիւն, մի գիտութիւն, մի խորհուրդ, մի պետութիւն, մի անսկզբնական զարդութիւն. **երեք կատարեալ անձինք, մի կատարեալ կամք. անպատում**, անքնին միութիւն Երրորդութեանն. մի իսկութիւն, մի Էութիւն, մի Աստուածութիւն, Հայր եւ Որդի եւ սուրբ Հոգին. երեք անձինք, մի զարդութիւն Աստուածութեանն.

Nel discorso VI lo *Yačaxapatum* descrive la Trinità in questo modo:

Eterni, unanimi per le sostanze **con il Padre e presso il Padre e dal Padre**. [...] La sostanza eterna, la vita che dà la vita, l'amore che include tutti e la potenza onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo. **Tre persone e una natura e volontà**, il Creatore e il Benefattore e l'Istitutore¹⁷⁰.

L'analisi dei testi rivela una certa convergenza dei termini che riguardano l'incarnazione del Verbo di Dio. Nel secondo discorso dello *Yačaxapatum* troviamo una breve descrizione dell'incarnazione di Cristo. Riportiamo le frasi che ci interessano:

E come il Figlio di Dio divenne figlio dell'uomo e **vestì la nostra natura** e compì la giustizia con tutta l'anima e il corpo, così noi vestiremo la rettitudine e compiremo tutta la giustizia in Cristo, affinché diventiamo per mezzo dell'amore figli di Dio e dèi¹⁷¹.

Հայր յանձնէ, Որդի ի Հայրէ, Հոգի ի նոցունց ի նոսին. իսկութեամբն, Էութեամբն, Աստուածութեամբն հարթ հաւասար հասարակ, ի խորութիւնս, ի բարձրութիւնս, ի լայնութիւնս, յերկայնութիւնս, մի Էութիւն բնութեան, մի պսակ Երրորդութեանն, եւ ի են երկինք եւ երկիր փառաւք նորա:» [=MH II, 146g]. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 102.

170 [Yačaxapatum, VI, 2,6-7] «Մշտնջենաւորք, միաբան իսկութեամբք **ընդ Հայր եւ առ Հայր եւ ի Հայրէ**: [...] Իսկութիւն անսկիզբն, կեանքն կեցուցիչ, ամենագիտ սէր եւ ամենակալ զաւրութիւն, Հայր եւ Որդի եւ Հոգի Սուրբ: Երեք անձինք եւ մի բնութիւն եւ կամք. Արարիչն եւ Բարեբարն եւ Հաստիչն:» [=MHI, 8].

171 [Yačaxapatum, II, 140] «Եւ որպէս Որդին Աստուծոյ եղել որդի մարդոյ եւ **զգեցաւ զմեր** բնութիւնս եւ կատարեաց զարդարութիւնս ամենայն հոգւով եւ մարմնով, այսպէս եւ մեք զգեցցուք զուղղութիւն եւ կատարեսցուք զամենայն արդարութիւնս ի Քրիստոս, զի որդիք Աստուծոյ լիցուք եւ Աստուածք սիրով:» [=MHI, 16].

Nel paragrafo 515 della *Vardapetut'wn* leggiamo: «**Vestì la nostra natura terrena** e [la] congiunse alla divinità immacolata per darci la sua immortalità e impassibilità e la libertà dai tormenti»¹⁷².

Un'altra somiglianza riguarda i nomi di satana. La *Vardapetut'wn* elencandoli dice che satana «ereditò il nome “colui che va dietro”, litigioso, satana»¹⁷³. Nel discorso XX dello *Yačaxapatum* si afferma:

E satana al principio non fu creato come nemico, ma per il libero arbitrio divenne avversario del bene, infatti secondo la lingua degli ebrei si traduce avversario. Come riguardo a Pietro sentiamo dal Signore, dice: Va' dietro a me, satana, perché non pensi alle cose di Dio, ma alle cose degli uomini. E tutto ciò che si oppone al bene si chiama satana¹⁷⁴.

A questi tre esempi Abraham Terian ne aggiunge altri tre, elencati prima da Albert Mušēlyan¹⁷⁵, e identifica la *Vardapetut'wn* come fonte dello *Yačaxapatum*¹⁷⁶.

172 [Aa §515] «Զի զմեր հողեղէն բնութիւնս զգեցաւ եւ խառնեաց յանխառն Աստուածութիւնն զի տացէ մեզ զիւր անմահութիւնն եւ զանվշտութիւնն եւ զանչարշարութիւնն:» [=MH II, 1539]. Da notare che Thomson afferma che questa è l'unica frase nella quale viene usata la parola «natura» dell'umanità di Cristo, cf. R.W. Thomson, *The Teaching*, 160.

173 [Aa §278] «զջեստ երթալոյ զհակառակասերն զսատանայ անուն ժառանգեաց» [=MH II, 1436]. Thomson traduce la parola «հակառակասեր» come «Adversary», R.W. Thomson, *The Teaching*, 73.

174 [*Yačaxapatum*, XX, 70-71,73] «Եւ սատանայ ի սկզբանն ոչ յշնամի արարաւ, այլ յանձնիշխան կամացն եղեւ հակառակ բարւոյ. զի ըստ երբայեցւոց բառիցն հակառակ թարգմանի: Որպէս եւ զՊետրոսէ լսեմք ի Տեառնէ. ասէ. Ե՛րբ յետս իմ, սատանայ. զի ոչ խորհիս զԱստուծոյսն, այլ զմարդկան: Եւ ամենայն որ բարւոյ հակառակ կայ, սատանայ անուանի:» [=MH I, 119].

175 Cf. A. Mušēlyan, «Koriwn t'e Agat'angelos», 49-64, in particolare 51.

176 Gli esempi di una somiglianza sono seguenti: Aa §668 e *Yačaxapatum*, V, 32-33, Aa §522 e *Yačaxapatum*, VIII, 46, Aa §678 e *Yačaxapatum*, VIII, 97. Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 42-43.

2.4.5. Yovhannēs Mandakuni

Yovhannēs Mandakuni fu a capo della Chiesa armena verso la fine del V secolo (478-490), a lui vengono attribuiti una raccolta di omelie, alcuni canoni e preghiere del breviario armeno¹⁷⁷.

Robert W. Thomson ha notato il ricorrere negli scritti del Mandakuni e nello *Yačaxapatum* di temi affini, quali la penitenza, la confessione, il digiuno, le responsabilità spirituali, malgrado lo stile delle omelie del Mandakuni sia più complicato e il suo vocabolario più ricco¹⁷⁸.

In alcuni casi paiono potersi ravvisare delle analogie più marcate, come nell'omelia III del Mandakuni intitolata *T'ult' vasn pahoc' pndut'ean* [Lettera circa il rigore del digiuno], che fa riferimento al digiuno di Adamo nel giardino di Eden¹⁷⁹, menzionato anche nel discorso IX dello *Yačaxapatum*¹⁸⁰. In un'altra omelia, invece, il Mandakuni ammonisce i vescovi a non accettare donazioni in cambio delle ordinazioni¹⁸¹. Analogamente, il discorso X dello *Yačaxapatum* lamenta come i donativi concessi al clero da parte della nobiltà moltiplichino l'iniquità nel mondo¹⁸².

177 Per la bibliografia si veda *Bibliography*, 224-225; *Supplement*, 206, e anche K. K'iparean, *Patmut'iwn*, 138-139. Per il testo armeno delle omelie si veda *Tearn Yovhannu Mandakunwoy* [VE 1860; =MH I, 1152-1288]. Trad. fr. delle omelie: Y. Tabakian, *Les homélies*. Per un riassunto delle varie opinioni sull'attribuzione dei discorsi a Yovhannēs Mayragomec'i del VII sec. si veda B.L. Zekiyan, «La relation», 81-93. Robert W. Thomson, invece, considera la paternità di questi discorsi sconosciuta, cf. R.W. Thomson, «Homilies and Biblical Commentary», 179.

178 Cf. R.W. Thomson, «Homilies and Biblical Commentary», 179.

179 Cf. *Čaṛk'*, III, 10; =MH I, 1168; =VE 1860, 31. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 28.

180 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 33; =MH I, 53.

181 Cf. *Čaṛk'*, XXVII, 8; =MH I, 1273; =VE 1860, 208. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 208.

182 Cf. *Yačaxapatum*, X, 14-16; =MH I, 58.

L'omelia V sotto il titolo *T'ult' vasn olormut'ean tnankac'* [Lettera sulla misericordia ai poveri] riporta il concetto della terra spirituale con le spine dei peccati da estirpare per mezzo della confessione, del digiuno, delle preghiere e della misericordia¹⁸³. Nel discorso XI dello *Yačaxapatum* l'autore afferma che il mistero della croce toglie la spina dalla terra e il tribolo delle maledizioni dei peccati, e pianta l'albero della vita¹⁸⁴.

2.4.6. Xosrovik T'argmanič'

Nersēs Akinean, in uno studio dedicato al teologo Xosrovik T'argmanič' (670?-730?), menziona alcuni elementi comuni allo *Yačaxapatum* e a uno dei discorsi attribuiti a Xosrovik intitolato *Ban vardapetut'ean yałags k'arasnordac'n* [La parola d'insegnamento sulla Quaresima]¹⁸⁵. Nel discorso IX dello *Yačaxapatum*, dedicato al digiuno, si legge: «Infatti il digiuno è il pedagogo degli uomini»¹⁸⁶; similmente Xosrovik afferma: «creando l'uomo Dio gli diede il digiuno come primo pedagogo»¹⁸⁷. Nello stesso discorso, inoltre, parlando della comunione Xosrovik scrive «tutti i fedeli partecipano al vivifico mistero che espia il peccato»¹⁸⁸, affermazione questa che Akinean confronta con un passo del discorso XIX dello *Yačaxapatum* nel quale i dieci gradi di penitenza sono indicati come la via attraverso cui il penitente «potrà [così] confidare nel vivifico mistero che espia il peccato e prendervi parte, e partecipare

183 Cf. *Čark'*, V, 3-4; =MH I, 1177; =VE 1860, 47. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 43.

184 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 210.

185 Per il testo armeno del discorso e l'introduzione si veda N. Akinean, «“Xosrovik T'argmanič'”», e anche MH VI, 699-707. N. Połarean nota che la lingua di questo discorso è quasi esente da grecismi, cf. N. Połarean, *Hay grołner*, 107.

186 [*Yačaxapatum*, IX, 38] «Զի պահք դաստիարակ են մարդկան:» [=MH I, 53].

187 [*Yałags k'arasnordac'n*, 3] «ընդ ստեղծանել մարդոյն առաջին դաստիարակ նմա զպահսն ետ Աստուած» [=MH VI, 699].

188 [*Yałags k'arasnordac'n*, 63] «հաղորդին համարէն հաւատացեալք կենդանարար եւ մեղսաքաւիչ խորհրդոյն» [=MH VI, 706].

del corpo ed essere partecipe delle cose indicibili»¹⁸⁹. Quest'ultimo parallelismo, tuttavia, ci pare piuttosto generico e meno significativo del primo.

Akinean si spinge fino a considerare l'opera di Xosrovik come fonte dello *Yačaxapatum*. Anzitutto perché Xosrovik non cita Gregorio l'Illuminatore, come avrebbe certamente fatto se si fosse ispirato allo *Yačaxapatum*; in secondo luogo per una questione stilistica: lo stile dello *Yačaxapatum*, secondo lui, è molto più elaborato di quello di Xosrovik¹⁹⁰.

2.5. Opere di altri autori

2.5.1. Ermete Trismegisto

Nello *Yačaxapatum* si trovano anche dei passi che paiono suggerire un legame con il cosiddetto *Asclepius*, uno degli scritti del *Corpus Hermeticum*¹⁹¹. Tale ipotesi è stata avanzata da Jean-Pierre Mahé e Joseph Paramelle¹⁹².

Nell'*Asclepius*, ad esempio, si legge:

189 [*Yačaxapatum*, XIX, 22] «կարացէ համարձակել ի մեղսաքաւիչ խորհուրդն կենդանարար, եւ իինել հաղորդակիցս եւ մարմնակիցս եւ կցորդս անճառելեացն» [=MHI, 109].

190 Cf. N. Akinean, «Xosrovik T'argmanič'», 359-360, e anche N. Akinean – P. Ter-Pōlosean, «Matenagrakan hetazōtut'iwnner», 316.

191 Per le informazioni principali si rimanda a G. Filoramo – I. Ramelli, «Ermetismo», *NDPAC* I, 1728-1739. Per la bibliografia della versione armena si veda R.W. Thomson, *Bibliography*, 58; *Supplement*, 175.

192 Cf. J.-P. Mahé – J. Paramelle, «Nouveaux parallèles», 117, nota 7a. Probabilmente l'*Asclepius* è stato tradotto in armeno nel VI secolo. Tale opinione è ribadita in A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 22, nota 76. Per la datazione si veda anche S.J. Voicu, «La patristica», 670-671.

Come uscisti dal grembo così anche uscirai da questo corpo, come nel grembo non entrerai più così anche in questo corpo materiale non entrerai più. Come nel grembo non conoscevi questo mondo così anche uscendo fuori dal corpo, conoscerai le creature fuori dal corpo. Come uscendo non ricordi nulla così anche uscendo da questo corpo non lo ricorderai¹⁹³.

E ancora:

Il corpo dal grembo esce dall'oscurità alla luce e l'anima entra nel corpo dalla luce al buio. Gli occhi vedono il corpo e la mente vede l'anima. Come il corpo non avendo gli occhi non vede, così anche l'anima non avendo la mente è cieca. Come quello che è nel grembo desidererà, così desidera la madre; così anche ciò che desidererà nell'anima, questo desidera l'uomo¹⁹⁴.

In due discorsi dello *Yačaxapatum* troviamo passi paralleli a quelli appena citati. Nei discorsi II e XX si legge¹⁹⁵:

193 [DH, VI, 2] «Որպէս յորովայնէ ելեր՝ այսպէս և ի մարմնոյս ելցես. որպէս յորովայնն ոչ ևս մտցես՝ նոյնպէս և ի նիւթականս յայս մարմին այլ ոչ ևս մտցես: Որպէս յորովայնի ոչ գիտէիր զաշխարհիսս՝ սոյնպէս և արտաքոյ մարմնոյ ելեալ՝ ոչ ծանիցես զարտաքոյ մարմնոյ էակս: Որպէս ելանելով ոչինչ յիշես՝ այսպէս և ի մարմնոյս ելանելով ոչինչ յիշեսցես զնորայսն:». Trad. fr.: J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, 377.

194 [DH, VII, 3] «Ի թ<խ>ոյ ի լոյս ելանէ մարմին յորովայնէ և անձն ի խաւար ի լուսոյ մտանէ ի մարմինն: Մարմնոյ տեսողք՝ աչք և անձին՝ միտք: Որպէս մարմին աչս ոչ ունելով ոչ տեսանէ՝ սոյնպէս և անձն միտս ոչ ունելով կոյր է: Որպէս պակալեսցէ ցանկութեամբ որ յորովայնին է՝ սոյնպէս և մայրն ցանկայ. սոյնպէս և որ ինչ յանձինն պակալեսցի ցանկութեամբ՝ զայս և մարդն ցանկայ:». Trad. fr.: J.-P. Mahé, *Hermès en Haute-Égypte*, 379, 381.

195 A questi due frammenti citati, Abraham Terian nell'Appendice III aggiunge ancora *Yačaxapatum*, XII, 9, 44-46 e XV, 37-56, cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 295-297.

Come i bambini nel grembo delle madri non sanno in quale condizione si cambieranno per vedere le creature di Dio e goder[ne], così neanche a noi è dato comprendere¹⁹⁶.

Infatti come i bambini che sono insanguinati nel grembo delle madri e nascosti nel buio, e non conoscono la bellezza di questa terra [...], ora come ai bambini non è dato conoscere questa vita che non è simile a quella nel grembo, così anche a noi non è dato conoscere la vita futura¹⁹⁷.

Tale osservazione ha permesso a Mahé di ipotizzare una datazione dello *Yačaxapatum* al VI sec., basandosi sulla data della traduzione armena dell'*Asclepius*¹⁹⁸. Tuttavia, come abbiamo osservato sopra, tale similitudine ricorre anche in Efrem, ben prima del VI sec.

2.6. Opere canoniche

Tra i testi che mostrano punti di contatto con lo *Yačaxapatum* sono anche alcuni scritti canonici. Interessante è la presenza nello *Yačaxapatum* di temi comuni ad alcuni canoni del sinodo di Šahapivan del 444¹⁹⁹.

196 [*Yačaxapatum*, II, 40] «Որպէս տղայք յորովայնի մարցն ոչ գիտեն յորպիսի հասակս փոփոխելոց են եւ տեսանել զարարածս Աստուծոյ եւ վայելել, սոյնպէս եւ ոչ մեզ է իմանալ:» [=MH I, 10].

197 [*Yačaxapatum*, XX, 22] «Չի որպէս մանկունք որ յորովայնի մարցն լինին յապաժոյժ, եւ ի խաւարի թաղեալ. եւ ոչ գիտեն զերկրիս վայելչութիւն, [...] արդ որպէս ոչ գիտել մանկանցն զայս կեանս եւ ոչ նման է յորովայնի կենացն, սոյնպէս եւ ոչ մեզ իմանալ զհանդերձեալ կեանսն.» [=MH I, 115].

198 A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 22, nota 76.

199 Una breve introduzione e la traduzione inglese dei canoni del sinodo di Šahapivan si trovano in V. Hovhannessian, «The Canons», 73-95. Sul sinodo di Šahapivan dal punto di vista del potere catholicosale con la traduzione di alcuni canoni si veda K. Chahinian, *L'istituzione*, 85-90. Per una più recente traduzione dei

Nel discorso VIII dello *Yačaxapatum* si mostra la distinzione tra la lapidazione dei sodomiti che esisteva nell'Antico Testamento e la nuova legge promulgata dalla Chiesa:

La prima legge: lapidavano o bruciavano nel fuoco, e la nuova: è fuori della Chiesa e delle assemblee finché non faccia penitenza con molti pianti giorno e notte e nel cilicio e nelle ceneri con digiuno, con preghiera ininterrotta e con il cuore rotto dalla fatica²⁰⁰.

Una simile distinzione tra la lapidazione prescritta nell'Antico Testamento e i canoni della Chiesa ricorre nel canone 8 del sinodo di Šahapivan:

Se qualcuno, uomo o donna, sarà trovato a compiere atti di stregoneria, apostasia o altre azioni malvage, e non vorrà pentirsi e fare penitenza, secondo quanto stabilito dalla Scrittura sia lapidato. Se invece confesserà le sue colpe, faccia penitenza fino al momento della morte, resti dodici anni con gli uditori alla porta della chiesa e poi, per tre anni, vada coi penitenti, e avendo sempre tenuto sotto controllo la sua condotta per mezzo della compassione e della misericordia verso i poveri, avendo egli distribuito molti beni tra i bisognosi per la salvezza della propria anima, riceva il viatico con ardenti lacrime²⁰¹.

canoni di Šahapivan, da cui riprendiamo i testi, si veda A. Orenco, «Canoni», 533-595.

200 [*Yačaxapatum*, VIII, 36] «Առաջին արենքն քարկոծ առնէին եւ կամ հրով այրէին. եւ նորս՝ արտաքս ունի յեկեղեցւոյ եւ ի ժողովրդոց. մինչեւ բազում լալով ի տուէ եւ ի գիշերի ի խորգ եւ ի մոխիր պահալք ապաշխարեսցէ, անհատ աղաթիւք եւ աշխատութեամբ բեկեալ սրտիւ:» [=MH I, 47].

201 [*Kanonagirk' Hayoc'*, I, 440] «Եթէ ոք ի կախարդութեան գացի այր կամ կին, եւ յուրացութեան կամ յայլ չարագործութեան, եւ ի գղջումն եւ յապաշխարութիւն ոչ եկեսցեն՝ ըստ գրոց հրամանի քարկոծ լիցին: Ապա եթէ ի խոստովանութիւն եկեսցեն՝ ցելս անձանց իւրեանց յապաշխարութեան կացցեն ԺԲ ամ առ դրանն ընդ ունկնդիրսն եւ Գ ամ ընդ ապաշխարողս ելցէ,

Il canone 11 del sinodo di Šahapivan anatematizza coloro che si abbandonano a lamenti funebri secondo il costume pagano:

Su quelli che vogliono eccessivi gesti di cordoglio per un morto e lo piangono disperatamente, invece di congedarsi da lui speranzosi e con un rito benedetto, situazione riguardo alla quale il sacro oratore [s. Paolo] dice: «se speriamo in Cristo soltanto in questa vita siamo da compiangere» (1 *Cor* 15, 19), esortando inoltre «a non essere ignoranti riguardo a quelli che si sono addormentati nella morte» (cf. 1 *Tes* 4, 12), come lo sono i pagani, che non hanno speranza. Ora, se un nobile o un popolano contravviene al canone apostolico e richiede eccessivi gesti di cordoglio per un defunto, l'anatema colpisca tanto chi richiede questo tipo di esequie, quanto chi le esegue: essi non entrino in chiesa per un anno, il nobile sia multato di 100 denari, il popolano di 50, ed il denaro sia diviso tra i poveri. Infatti essi, con la loro azione, hanno suscitato l'ira divina ed angosciato l'anima del defunto²⁰².

Abbiamo già menzionato il passo del discorso XII dello *Yačaxapatum*, che descrive i riti funerari pagani:

Եւ յամենայն ժամ քննեալ հետքն ի ձեռն ողորմութեան եւ գթոյ տնանկաց, բազում ինչս ծախեալ ի կարաւտեալս վասն փրկութեան անձանց, ջերմեռանդն արտասուաւք զյետին թոշակն ընկալցին:». Trad. it.: A. Orengo, «*Canoni*», 552-555.

- 202 [*Kanonagirk' Hayoc'*, I, 443] «Որք կոծ դնեն մեռելոյ եւ անյուսութեամբ լան թողեալ գյուտով եւ զաւրինութեամբ գիրաժեշտն, զորմէ ասէ քարոզն, “Եթէ այսու կենաւք միայն յուսացեալ եմք ի Քրիստոս, ողորմելի եմք”. եւ եթէ “Մի տգիտանայք վասն ննջեցելոցն”, իբրեւ զանյոյս հեթանոսս: Արդ՝ եթէ յազատաց կամ ի շինականաց առաքելական կանոնին ընդդիմանան եւ կոծ դնեն՝ նզովեալ լիցին դնելիքն եւ կոծողքն, տարի մի յեկեղեցի մի մտցեն եւ տուգան կալցին ազատին՝ ճ դրամ եւ շինականին՝ Ծ, եւ աղքատաց բաշխեսցեն. զի որով բարկացուցին զԱստուած եւ զհոգի մեռելոյն խռովեցուցին.». Trad. it.: A. Orengo, «*Canoni*», 556-557. Riportiamo solo la prima parte del canone 11.

Provocano Dio ad ira contro questi credenti e degni della speranza, che piangono disperatamente e si percuotono e si graffiano per coloro che se ne sono andati da questa terra, come pagani che non hanno speranza²⁰³.

Nel discorso X dello *Yačaxapatum* l'autore condanna le donazioni tra il clero e i governatori:

Ma anche tra quelli c'è un'ingiustizia simile a queste e anche maggiore, essi per mezzo dei donativi o di altre malizie moltiplicano l'iniquità incitando al male²⁰⁴.

Il canone 16 del sinodo di Šahapivan scomunica coloro che danno e accettano donazioni:

Ora questi, ricevendo doni e per parzialità, insediano come giudici della chiesa, come dice Paolo, persone indegne per i peccati che hanno commesso e tali da corrompere le leggi, e lo fanno per la forza distruttrice del denaro. Chi corrompe con doni sia maledetto, come i crucifissori, che dettero doni ai guardiani e Simon mago che, con denaro e regali, voleva che gli apostoli gli dessero i doni dello Spirito Santo. E chi accetta doni sia maledetto dal Signore: la ricchezza che egli prese in dono sia equiparata al dono che Giuda accettò per consegnare il Signore e ne debba restituire il doppio. Coloro che danno doni o denaro non li riprendano, come i crucifissori, che comprarono il campo, ma li dividano tra i bisognosi. E un vescovo o un sacerdote che prenderanno un dono per questo o per qualsiasi altro motivo siano

203 *Yačaxapatum*, XII, 38; =*MHI*, 83.

204 [*Yačaxapatum*, X, 16] «Բայց է եւ ի նոսա անիրաւութիւնք նման նոցա եւ առաւել եւս, որք կաշառաւք եւ կամ այլ եւս չարեաւք բազմացուցանեն զանաւրեւութիւնս համարձակեալ ի վնասս:» [=*MHI* I, 58].

anatematizzati in tutte le assemblee e privati dell'autorità e del titolo sacerdotale, poiché sta scritto: «il dono acceca il cuore dei principi» (*Dt* 16, 19; *Sir* 20, 31); ed ancora «non accetterai un dono ponendolo al di sopra della giustizia» (*Sal* 15 (14), 5); e «la verità è stata trascinata via per mezzo del denaro»²⁰⁵.

Akinean nota delle somiglianze tra un passo, già citato sopra, del discorso XXIII dello *Yačaxapatum* e il canone 29²⁰⁶, stabilito durante il secondo sinodo di Duin (555)²⁰⁷. Nello *Yačaxapatum* si legge:

205 [Kanonagirk' Hayoc', I, 455-459] «Եւ նոքա կաշառաւք եւ աշտոութեամբ զանարգեալս մեղաւք եւ զպղծեալս արինացն, որպէս ասէ Պաւղոս, եկեղեցւոյ դատաւորս նստուցանեն վասն կորուսիչ արծաթոյն: Տալիք կաշառոյն անիծեալ լիցին, որպէս խաչահանունքն, որ ետուն կաշառ պահապանացն, եւ ընդ Սիմոնի կախարդի, որ արծաթով եւ ընչիւք կամէր ստանալ առաքելոցն զշնորհս սրբոյ հոգւոյն: Եւ առնելիք կաշառոյն նգովեալ լիցին ի Տեառնէ. կարասին, զոր կաշառ առին, ընդ Յուդայի կաշառին համարեալ լիցի, զոր վասն Տեառն մատնութեան առ. եւ երկպատիկ դարձուցեն անդրէն: Տալիքն չիշխեն առնուլ, որպէս խաչահանունքն զագարակն գնեցին, այլ ի կարաւտեալս բաշխեցեն: Եւ եպիսկոպոսն եւ երէցն, որ վասն այսր իրաց կաշառս առցեն եւ կամ վասն ինչ եւ է իրաց, ըստ գրեցելոցն, թէ՛ «Կաշառ կուրացուցանէ զսիրտս իշխանաց», եւ դարձեալ «Կաշառ ի վերայ իրաւանց մի՛ առնուցուս», եւ «Ճմարտութիւն ի ձեռն արծաթոյ քարշեցաւ». յամենայն ժողովոյս նգովեալ լիցին եւ իշխանութենէն եւ ի քահանայութենէն մերժեցին ի բաց:». Trad. it.: A. Orenco, «Canoni», 568-573. Un'altra trad. it.: K. Chahinian, *L'istituzione*, 88.

206 Per le osservazioni di Akinean si veda N. Akinean, «“Xosrovik T'argmanic'”», 359, nota 4.

207 La data tradizionale del sinodo di Duin è il 21 marzo 555. Tuttavia, Mahé propone, che esso si sia svolto in due sessioni, la prima nel 552-553 e la seconda nel 555, cf. J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 23, nota 79. Per il contesto storico in cui fu celebrato il sinodo si veda L. Pietri, ed., *Storia del cristianesimo*, III, 1051-1056. Mardirossian accetta i canoni di Duin (555) come autentici e ritiene poco probabile che questi canoni siano stati inseriti da Mayragomec'i nel *Libro dei canoni*, cf. A. Mardirossian, *Le livre des canons*, 623-625. Hac'uni e la Garsoïan, invece, respingono l'autenticità dei canoni, cf. V. Hac'uni, «Disciplina armena», 160, e N. Garsoïan, *L'Église arménienne*, 151.

E questi (= i responsabili degli ospiti / *tesuč' hiwroc'*) non interrompano il digiuno e la preghiera a causa dell'ospite affinché non si privino dalla ricompensa di Dio, ma tutti i ministri siano attenti nell'ora della preghiera, affinché non cadano sotto il giudizio dei negligenti²⁰⁸.

Il canone 29 del sinodo di Duin del 555 stabilisce:

Nel santo digiuno quaresimale oppure nel suo digiuno preliminare (*aračawork'*) nessuno osi infrangere il santo canone. Se uno dei sacerdoti o dei laici interrompe il pasto di quei giorni a causa degli ospiti o delle funzioni, non osi entrare nella chiesa fino a quando non restituirà ai poveri con la penitenza²⁰⁹.

Nel discorso XXIII si cita un canone relativo alla disciplina monastica:

Anche tutti i sinodi (*žołovk'*) ortodossi dei vescovi che stabilirono la fede ortodossa e definirono il canone della Chiesa, definirono questo con anatema: un fratello – dice – non osi uscire dal monastero e rimanere dove vorrà senza la volontà del superiore e della fraternità, e chiunque abbia l'ardire di fare ciò sia legato da anatema dai padri²¹⁰.

208 *Yačaxapatum*, XXIII, 75; =MH I, 133.

209 [*Kanonagirk' Hayoc'*, I, 488] «Ի սուրբ քառասներորդացն պահսն եւ կամ յառաջաւորս նորին մի որ իշխեսցէ լուծանել ըստ սրբոյ կանոնին, եթէ լուծցէ որ ի քահանայից կամ յաշխարհականաց զաւուրցն կերակուր պատճառաւ հիւրոց կամ գործակալաց, յեկեղեցի մի իշխեսցէ մտանել՝ մինչեւ տուժեսցի աղքատաց ապաշխարութեամբ:» [=MH VII, 660]

210 [*Yačaxapatum*, XXIII, 58] «Նա եւ ամենայն ուղղափառ ժողովք եպիսկոպոսաց՝ որ զուղղափառ հաւատսն հաստատեցին եւ կանոն սահմանեցին եկեղեցւոյ, եւ զայս սահմանեցին նզովիւք. Եղբայր որ, ասէ, մի՛ իշխեսցէ ի վանացն ելանել կալ ուր եւ կամեսցի առանց կամաց վերակացուին եւ եղբայրութեանն. եւ որ որ յանդգնեալ զայս առնէ, ընդ նզովիւք կապեսցի ի հարցն:» [=MH I, 132].

Individuare la fonte canonica della norma prescritta in queste righe offrirebbe un indizio importante per la datazione del discorso XXIII e, forse, di tutto lo *Yačaxapatum*, pertanto gli studiosi hanno rivolto un'attenzione particolare a questo problema.

In un articolo pubblicato nella rivista *Ararat* nel 1898 l'autore, partendo dall'espressione *amenayn ullap'ar žołovk'* «tutti i sinodi/concili ortodossi», constata che i concili ecumenici precedenti Calcedonia – ovvero i concili di Nicea, Costantinopoli ed Efeso – non stabilirono canoni relativi alla vita monastica e conclude proponendo due possibili soluzioni al problema: o si tratta di un riferimento al sinodo di Gangra – ma nei canoni di quest'ultimo consesso non abbiamo trovato alcuna indicazione pertinente al passo in questione – oppure si allude a un sinodo provinciale a noi ignoto²¹¹.

Alcuni studiosi, come Vardan Hac'uni²¹², Kiwrel K'iparean²¹³, A. Hovsep'yan²¹⁴ e Boghos L. Zekiyani²¹⁵, pensano a un riferimento al canone 4 del concilio di Calcedonia (451) che recita come segue:

Coloro i quali perseguono con verità e sincero intendimento la vita monastica abbiano l'onore dovuto. Dal momento che, però, alcuni, servendosi della propria condizione di monaci, sconvolgono le chiese e gli affari politici, girando nelle città con condotta immorale, e per di più cercando di costruirsi dei monasteri, il concilio ha stabilito che nessuno, in nessun luogo, deve edificare e fondare un monastero o un oratorio contro il volere del vescovo della città. I monaci di ogni città e regione devono essere sottoposti al vescovo, amare la solitudine

211 P. S., «Yačaxapatumi IGrd čarə», 248-249. Anche Srapyan vede in quest'espressione solo i tre primi concili ecumenici, cf. A. Srapyan, «“Hačaxapatum” čarəri heřinaki harcə», 29.

212 Cf. V. Hac'uni, «Erb řaradvac», 401-406.

213 Cf. K. K'iparean, *Patmut'wn*, 129-130.

214 Cf. A. Hovsep'yan, «“Yačaxapatum čark” žołovacu IG čarə», 194-197.

215 Cf. B.L. Zekiyani, «Back to the Sources», 143.

e dedicarsi solamente al digiuno e alla preghiera, dimorando stabili nei luoghi ove hanno rinunciato al mondo e non si devono occupare di affari ecclesiastici o mondani, né avere contatto con essi, lasciando i propri monasteri, a meno che non ne vengano incaricati dal vescovo della città per bisogno. Nessuno può accogliere nei monasteri uno schiavo perché diventi monaco, contro il volere del suo padrone. Abbiamo stabilito che chi trasgredisce questa nostra disposizione venga scomunicato, perché non si bestemmi il nome del Signore. Occorre infine che il vescovo della città abbia la dovuta cura dei monasteri²¹⁶.

Secondo Hac'uni con l'espressione *amenayn ullap'ar žołovk'* «tutti sinodi/concili ortodossi» il discorso XXIII allude a dei concili ecumenici, tra i quali solo Calcedonia (451) e Nicea II (787) si occuparono di disciplina monastica²¹⁷, pertanto il discorso XXIII si riferirebbe proprio al canone 4 di Calcedonia²¹⁸, nel quale per il trasgressore della norma è previsto l'anatema, esattamente come nel passo dello *Yačaxapatum*. Hac'uni, inoltre, pensa che proprio al canone 4 di Calcedonia potesse ispirarsi la norma stabilita in un sinodo della Chiesa armena tenutosi a Partaw nel 768, il cui canone 15 prescriveva²¹⁹:

Un religioso quando ha intrapreso una condotta di vita santa e si trasferisce da una congregazione all'altra sia ostacolato, e nessuno osi

²¹⁶ Il testo del canone 4 di Calcedonia riportato da A. di Bernardino, ed., *I Canoni*, 71. Per l'analisi del contesto della formulazione del canone 4 di Calcedonia si veda E. Wipszycka, «The Canons», 155-180.

²¹⁷ Cf. V. Hac'uni, «Erb šaradrvac», 403-405.

²¹⁸ Hac'uni pensa che la Chiesa armena potrebbe aver accettato i canoni di Calcedonia fino al 591, cf. V. Hac'uni, «Erb šaradrvac», 404. Ricordiamo, tuttavia, che la maggior parte degli studiosi concorda nel ricondurre la condanna ufficiale di Calcedonia da parte della Chiesa armena al sinodo di Duin del 555, cf. p. es. B.L. Zekiyan, «La rupture», 154-174. Agli inizi del VII sec., pensa, invece, N.G. Garsoïan, *L'Église arménienne*, 357-363.

²¹⁹ Cf. V. Hac'uni, «Erb šaradrvac», 405.

accogliere tale [religioso], ma dove si donò a Cristo, in quello stesso luogo compia l'opera della sua virtù, e sia compiuta [fino alla fine della sua vita], a meno che non sia chiamato dalle guide alla guida della Chiesa oppure riceva il titolo di *vardapet* per adempiere il divino insegnamento come guida²²⁰.

Il fatto che solo il canone di Calcedonia preveda l'anatema per coloro che infrangono la prescrizione, così come si legge nello *Yačaxapatum*, costituisce certamente un punto a favore di quanti sostengono che proprio al canone calcedoniano facesse riferimento l'autore del discorso XXIII. Tuttavia lo *Yačaxapatum* parla di «tutti i sinodi (*žołovk'*) ortodossi dei vescovi che stabilirono la fede ortodossa», lasciando intendere di conoscere più di uno *žołov*, sinodo o concilio, che avrebbe vietato il trasferimento dei monaci da un monastero all'altro. Se ci limitiamo ai concili ecumenici, Calcedonia fu il primo a stabilire quella norma, sanzionandone l'infrazione con l'anatema, e il concilio di Nicea II (787) fu il secondo a ribadire una regola simile, benché senza prevedere l'anatema, ma è difficile affermare che la Chiesa armena abbia accettato i canoni di quest'ultimo concilio. Per di più, l'espressione «tutti i sinodi» usata nello *Yačaxapatum* suggerisce che siano stati altri

220 [Kanonagirk' Hayoc' II, 11-12] «Կրանաւոր ուր առեալ է զկրանս սրբութեան եւ տեղափոխ լինի ուխտէ յուխա՝ արգելեալ լիցի եւ մի՛ ոք իշխեսցէ զայնպիսին ընդունել, այլ ուր ընծայեցան Քրիստոսի, ի նմին տեղ կատարեսցէ զառաքինութեան իւրոյ զհանդէս. եւ կատարեսցի՝ բայց եթէ յառաջնորդաց կոչեսցի յառաջ՝ յառաջնորդութիւն եկեղեցւոյ եւ կամ վարդապետութիւն ունիցի ի լրումն աստուծոյն ուսման առաջնորդին»։ Cf. G. Amaduni, *Monachismo*, 53 per il testo armeno e una traduzione latina. Una traduzione italiana di questo canone è in P. Mourad, *Il monachesimo*, 110-111 che alle pp. 144-145 si sofferma anche sull'obbligo di risiedere nello stesso monastero nella tradizione armena. Per una breve descrizione del sinodo di Partaw (768) si veda G. Dagron – P. Riché – A. Vauchez, ed., *Storia del cristianesimo*, IV, 501-502. Mardirossian traduce «argeleal lic'i» come «soit retenu», cf. A. Mardirossian, «Les canons», 124.

sinodi, probabilmente a noi ignoti, in cui si è trattata quella materia. Uno di essi fu certamente il sinodo di Partaw (768).

In effetti, J. Gribomont nota che nessun altro testo conciliare è così vicino al testo dello *Yačaxapatum* XXIII, 58 come il canone 15 di Partaw²²¹. Tale vicinanza risulta in modo ancora più chiaro se consideriamo le parole che nel discorso XXIII precedono la menzione del canone in questione:

Ma se sarà costretto dalla volontà del superiore e da tutta la fraternità al vescovado oppure alla guida di altri e al sacerdozio, che abbia lo stesso rango nel Signore, e [dovrebbe] accettarlo con riluttante volontà. Ma se sarà costretto dalla guida e dai fratelli, sia persuaso con molte lacrime e di malavoglia per la salvezza di altri, che sia tale che il nome del Signore Dio nostro non sia bestemmiato²²².

La menzione della possibilità di lasciare il monastero per motivi legati a qualche necessità, quale, per esempio, la nomina a qualche incarico di guida all'interno della Chiesa, presente nel canone di Partaw, ma assente da quello calcedoniano, si trova, seppure in forma più succinta, anche dal discorso XXIII riportato dal manoscritto V125.

221 Cf. J. Gribomont, *Histoire*, 75, nota 35.

222 [*Yačaxapatum*, XXIII, 55-56] «Բայց եթէ ի կամաց վերակացուն եւ ի հասարակաց եղբայրութեանն բռնադատեսցի յեպիսկոպոսութիւն կամ յառաջնորդութիւն այլոց եւ ի քահանայութիւն՝ որ զնոյն կարգ ունիցին ի Տէր, եւ զայս ոչ յաւժար կամաւք ընդունել: Բայց եթէ յառաջնորդէն եւ յեղբարցն հարկաւորեալ բռնադատեսցի, բազում արտասուաւք եւ ապաշաւանաւք յաղագս փրկութեան այլոց հաւանեսցի, եթէ իցէ այնպիսի ոք, որ ոչ հայիոյեսցի անուն Տեառն Աստուծոյ մերոյ:» [=MH I, 132].

2.7. Alcuni concetti

2.7.1. L'essenza di Dio

Nell'*incipit* del discorso I dello *Yačaxapatum* l'essenza di Dio viene indicata con una serie di termini che ricorrono anche in altri passi dell'opera²²³. Delle trentasei occorrenze di *bnut'awn* lett. «natura» ben sedici si riferiscono all'essenza di Dio²²⁴; *zawrut'awn* lett. «potenza» ricorre, invece, sessanta volte, dodici delle quali indicano la sostanza di Dio²²⁵; di *iskut'awn* lett. «sostanza» troviamo dodici occorrenze²²⁶, mentre di *ink'nut'awn* lett. «ipseità» due²²⁷; *goyut'awn* lett. «esistenza» ed *ēut'awn* lett. «essenza» ricorrono rispettivamente quattro²²⁸ e otto volte²²⁹, *anjaworut'awn* lett. «sussistenza», infine, figura una sola volta²³⁰.

L'uso di questi termini nelle più antiche opere armene è stato esaminato da Gabriele Winkler, secondo la quale il più antico termine impiegato è *bnut'awn*, con cui l'armeno rende sia il greco φύσις che οὐσία, secondo una prassi riscontrabile anche in ambito siriano, che probabilmente influenzò l'uso armeno. Anche *zawrut'awn* ricorre nei testi più

223 [*Yačaxapatum*, I, 1] «Մի է բնութիւն եւ գոյութիւն Ամենասուրբ Երրորդութեանն, եւ իւր է ինքնութիւնն եւ ոչ յայլմէ գոյութենէն:» [=MH I, 7]. Tali cumuli di sinonimi si trovano anche in altri autori armeni e paiono quasi un artificio retorico per definire, con l'imperfetto linguaggio umano, l'ineffabile realtà divina, cf. I. Dorfmann-Lazarev, «Christ's 'Being'», 246.

224 Cf. *Yačaxapatum*, I, 1; I, 9, I, 23 (2x); II, 4, II, 86, II, 109, II, 130, II, 140; V, 1, V, 3; VI, 4, VI, 7; VI, 55; XIII, 62; XX, 130.

225 Cf. *Yačaxapatum*, I, 12; II, 1, II, 2, II, 3, II, 4; V, 1, V, 32; VI, 6, VII, 13; X, 148; XVIII, 43; XXII, 1.

226 Cf. *Yačaxapatum*, I, 3; II, 1, II, 4, II, 86, II, 88; III, 12, III, 24; V, 2, V, 3; VI, 2, VI, 6; XIII, 62.

227 Cf. *Yačaxapatum*, I, 1; XXII (titolo).

228 Cf. *Yačaxapatum*, I, 1 (2x), VI, 13; XXII, 39.

229 Cf. *Yačaxapatum*, I, 3; I, 19; II, 4; III, 4, III, 10; III, 12 (2x), III, 24, III, 25; VI, 12, VI, 20; XXII (titolo).

230 Cf. *Yačaxapatum*, VI, 4.

antichi e il suo impiego sarebbe stato favorito dalla formula δύναμις τοῦ πατρὸς «potenza del Padre» adottata dal sinodo di Antiochia (341) come alternativa al termine ὁμοούσιος «consustanziale» del Credo niceno²³¹. Verso la fine del V sec. furono, invece, introdotti i termini *iskut'iwn* e *ink'nut'iwn* per designare la sostanza della Trinità e la natura di Cristo²³², mentre all'inizio del VI sec. data l'uso di *ēut'iwn* nella perifrasi *noyn ēut'iwn* «la stessa sostanza» per rendere il niceno ὁμοούσιος, concetto che nella prima metà del VI sec. viene espresso anche mediante la parola *goyut'iwn*. Questi due ultimi termini, tuttavia, sono già attestati nel V sec. in Eznik di Kołb e nella *Vardapetut'iwn*²³³. Sempre alla prima metà del VI sec. risale probabilmente l'introduzione di *anjnaworut'iwn*²³⁴.

Pertanto, nello *Yačaxapatum* troviamo non solo i termini più anticamente attestati nel linguaggio teologico armeno (*bnut'iwn*, *zawrut'iwn*), ma anche quelli introdotti nel V sec. (*iskut'iwn*, *ink'nut'iwn*) e nella prima metà del VI sec. (*anjnaworut'iwn*). Invece termini come *goyut'iwn* ed *ēut'iwn*, impiegati per rendere alcune espressioni nelle professioni di fede²³⁵ a partire dalla prima metà del VI sec., ricorrono nello *Yačaxapatum* nell'accezione con cui sono attestati in altre opere armene già nel V sec.

In conclusione, lo *Yačaxapatum* esprime il concetto dell'essenza divina mediante una terminologia ben attestata nella letteratura armena già a partire dal V sec. L'unico termine che, stando agli studi della Winkler, sarebbe entrato in uso a partire dal VI secolo, ovvero *anjnaworut'iwn*, ricorre una sola volta e soltanto un'accurata analisi

231 Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte*, 359-367, 369-370.

232 Cf. G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte*, 357-359, 369-372.

233 Cf. I. Dorfmann-Lazarev, «Christ's 'Being'», 237-239; e anche G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte*, 365-367.

234 Cf. M. Tallon, «Livre des lettres», 3-146, in particolare 84 e 102.

235 Cf. R.W. Thomson, «Some Philosophical Terms», 41-46.

della tradizione manoscritta potrebbe forse escludere la possibilità che sia penetrato nel testo nel corso della sua trasmissione²³⁶.

2.7.2. Il concetto dell'incarnazione del Figlio di Dio

I discorsi dello *Yačaxapatum* non sono dogmatici *sensu stricto*. Malgrado ciò vi si trovano termini che esprimono vari concetti teologici. Uno di questi è il concetto di incarnazione.

2.7.2.1. Il Verbo si è fatto carne

Esistono molti studi sulla terminologia armena dell'incarnazione. Un'analisi approfondita si deve a Gabriele Winkler²³⁷, che scandisce lo sviluppo del linguaggio teologico dell'incarnazione in tre periodi.

Prima del concilio di Efeso la Chiesa armena usava l'espressione *zgenul marmin/mer bnut'iwn* «vestire il corpo/la nostra natura», calco della corrispondente espressione siriana attestata dalla prima metà del III secolo²³⁸.

Nel periodo post-efesino, tra il 432 e il 436, la Chiesa armena passò da questa espressione al neologismo *marmnanal* «incarnarsi», che rende precisamente il greco *σαρκωθέντα*.

²³⁶ Notiamo, peraltro, che secondo qualche studioso l'analisi della Winkler incorrerebbe in una sorta di *petitio principii* in quanto tenta di ricostruire la cronologia dei termini tecnici sulla base di fonti di data incerta, cf. R. Pane, «Riflessi», 828, nota 10.

²³⁷ Per tutti i dettagli dell'analisi della terminologia cristologica nella Chiesa armena si veda G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte*, 375-466. Per un riassunto della sua ricerca si veda G. Winkler, «Armenian Anaphoras and Creeds», 41-55. Igor Dorfmann-Lazarev sostanzialmente segue la teoria della Winkler, cf. I. Dorfmann-Lazarev, «Christ's 'Being'», 240-242.

²³⁸ Per le espressioni del rivestimento nella tradizione siriana si veda S. Brock, «Clothing Metaphors», 11-38.

Dopo il sinodo di Duin (555), infine, la Chiesa armena introdusse il verbo *mardanal* «farsi uomo», resa del greco ἐνανθρωπήσαντα.

Lo *Yačaxapatum* utilizza tutte e tre queste espressioni per indicare l'incarnazione, la prima ricorre due volte, la seconda tre e la terza solo una. Le prime due si trovano a breve distanza nel discorso II:

E come il Figlio di Dio divenne figlio dell'uomo e **vestì la nostra natura** (*zgec'aw mer bnut'iwn*) e compì la giustizia con tutta l'anima e il corpo, così noi vestiremo la rettitudine e compiremo tutta la giustizia in Cristo, affinché diventiamo per amore figli di Dio e dèi. Infatti il Figlio di Dio **si incarnò** (*marmnac'aw*) volontariamente e prese su di sé tutte le debolezze della nostra natura umana, tranne i peccati²³⁹.

La metafora del rivestirsi del corpo è usata, inoltre, nel discorso XX: «[Cristo] che ci liberò dalla schiavitù dei peccati alla libertà del suo rinnovamento, **vestì quello stesso corpo** (*zgec'aw znoyn marmin*) e anima, e [li] congiunse con la sua divinità»²⁴⁰.

Il verbo *marmnanal*, invece, si ritrova nei discorsi IV e XX:

Poiché fece, dice, l'uomo a sua immagine, e lo istituì Signore di tutto e lo fece a sua immagine, che è da intendere secondo **l'incarnazione** (*marmnanaloy*) di Cristo»²⁴¹.

239 [*Yačaxapatum*, II, 140-141] «Եւ որպէս Որդին Աստուծոյ եղեւ որդի մարդոյ եւ **զգեցաւ զմեր** բնութիւնս եւ կատարեաց զարդարութիւնս ամենայն հոգով եւ մարմնով, այսպէս եւ մենք զգեցցուք զուղղութիւն եւ կատարեսցուք զամենայն արդարութիւնս ի Քրիստոս, զի որդիք Աստուծոյ լիցուք եւ Աստուածք սիրով: Զի մարմնացաւ Որդին Աստուծոյ կամաւք եւ յանձն էառ զամենայն կարիս մարդկային բնութեանս մերոյ բայց ի մեղաց:» [=MH I, 16].

240 [*Yačaxapatum*, XX, 61] «Որ ազատեաց զմեզ ի ծառայութենէ մեղաց յազատութիւն նորոգման իւրոյ. **զգեցաւ զնոյն** մարմին եւ զհոգի, եւ խառնեաց ընդ աստուածութիւնն իւր» [=MH I, 118].

241 [*Yačaxapatum*, IV, 13] «զի Արար, ասէ, զմարդն ի պատկեր իւր, եւ Տէր ամենայնի կացոյց զնա, եւ ըստ պատկերի իւրոյ արար զնա, որ ըստ Քրիստոսի

E Gabriele era un arcangelo, ma porta il messaggio alla Vergine: «Salve, piena di grazia», annunciando [così] anche la salvezza della stirpe degli uomini. Per mezzo **dell'incarnazione** (*marmnanaloy*) del Figlio di Dio, è stato liberato dalle trasgressioni l'universo, che da satana era stato vinto e aveva ottenuto la morte²⁴².

Il terzo termine ricorre nel discorso XXII, dove leggiamo: «secondo l'incarnazione (*mardanaloy*n) di Cristo»²⁴³.

Se ci atteniamo alle conclusioni della Winkler, la presenza di *zgec'aw marmin* e *zgec'aw mer bnut'iwn*, insieme con varie voci del verbo *marmnanal*, nei passi citati pare riflettere le fasi più antiche della terminologia dell'incarnazione, mentre l'impiego del verbo *mardanal* indurrebbe a pensare a una produzione non anteriore al 555 del passo che lo riporta. Anche in questo caso, tuttavia, vale la riserva che abbiamo espresso riguardo alla terminologia che definisce l'essenza divina: non si può escludere che qualcuno di questi termini, soprattutto laddove si tratta di singole occorrenze, sia penetrato nel testo nel corso della sua trasmissione²⁴⁴.

մարմնանալոյն է իմանալ:» [=MH I, 20]; trad. ingl.: M. Stone, *Adam and Eve*, 281.

242 [Yačaxapatum, XX, 76-77] «Եւ Գաբրիէլ հրեշտակապետ էր, այլ աւետաւոր լինի առ կոյսն, զուրախ լեր բերկրեալն աւետարանելով եւ ազգի մարդկան փրկութիւն: Որ ի ձեռն մարմնանալոյ Որդւոյն Աստուծոյ որով ազատեցան տիեզերք ի յանցուածոցն որ ի սատանայէ՝ պարտեցան եւ զմահ ստացան:» [=MH I, 119].

243 [Yačaxapatum, XXII, 37] «ըստ Քրիստոսի մարդանալոյն» [=MH I, 127].

244 Pane, che come abbiamo già visto sopra avanza qualche riserva circa il metodo seguito dalla Winkler, afferma che il verbo *mardac'aw* è attestato in tutte le fonti antiche in alternativa *mard elew* «divenne uomo», cf. R. Pane, «Riflessi», 828, nota 10; si veda anche R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Omelie*, 180, nota 41.

2.7.2.2. Umanità del Verbo incarnato

Alcuni passi dello *Yačaxapatum* fanno riferimento all'incarnazione del Verbo. In particolare, nel discorso XX leggiamo:

[Cristo] che ci liberò dalla schiavitù dei peccati alla libertà del suo rinnovamento, **vestì quello stesso corpo e anima, e [li] congiunse con la sua divinità** per il suo immenso amore, e portò in sé tutte le passioni umane ad eccezione dei peccati, e ci esorta a guardare all'esito della sua condotta e imitare la verità della santa vita corporale, affinché, se partecipiamo ai tormenti, condividiamo anche la gloria del suo amore²⁴⁵.

Inoltre, nel discorso XIV si afferma:

Ma Egli stesso [è] anche il Signore della gloria, che è creatore e donatore di tutte le forze e le potenze, quando volle mostrare il suo amore invisibile per la razza umana, lui che era passibile di patimento e tribolazione, che era passibile di afflizione e **con la stessa anima unita con il Verbo di Dio, intelligente e razionale, congiunta al corpo** secondo la parola evangelica: il Verbo – dice – si fece carne e abitò tra di noi; e noi vedemmo la sua gloria, gloria come del Figlio unigenito dal Padre, pieno di grazia e di verità²⁴⁶.

245 [*Yačaxapatum*, XX, 61] «Որ ազատեաց զմեզ ի ծառայութենէ մեղաց յազատութիւն նորոգման իւրոյ. **զգեցաւ զնոյն մարմին եւ զհոգի, եւ խառնեաց ընդ աստուածութիւնն իւր** յաղագս անբաւ սիրոյն իւրոյ, եւ զամենայն կիրս մարդկայինս կրեաց բաց ի մեղաց. եւ զմեզ յորդորէ հայելլելս զնացից իւր, եւ նմանող լինել ճշմարտութեան սուրբ վարուցն մարմնաւորաց. զի եթէ կցորդեսցուք չարչարանացն՝ եւ փառացն հաղորդեսցուք ի սիրոյ նորա [cf. *Rm* 8, 17]» [=MH I, 118].

246 [*Yačaxapatum*, XIV, 23] «Այլ եւ ինքն իսկ Տէրն փառաց որ ամենայն զաւրութեանց եւ զաւրաց արարիչ է եւ պարգեւիչ, յորժամ կամեցաւ ցուցանել զաներեւոյթ սէր իւր առ ազգս մարդկան, որ չարչարելին էր եւ վշտառին,

Come si può vedere, l'autore dello *Yačaxapatum* descrive l'unione del Verbo con la carne seguendo la tradizione alessandrina. La formula secondo la quale il Verbo di Dio assume l'anima e il corpo è pienamente ortodossa e il tono pare privo di qualsivoglia elemento o sottinteso polemico anti-calcedoniano, come nota Boghos L. Zekiyan²⁴⁷.

Tale situazione pare in sintonia con la posizione che, secondo Riccardo Pane, la Chiesa armena avrebbe mantenuto per quasi tutto il V sec., una posizione complessa e articolata, capace di comporre le istanze della teologia alessandrina e quelle della teologia antiochena. Alla fine del V sec., a partire dal catholicosato di Yovhannēs Mandakuni (478-490), dopo la parziale libertà religiosa ottenuta dai Persiani col trattato del 482, l'orientamento della Chiesa armena cominciò a piegare verso un'adesione alla cristologia cirilliana, caratterizzata dalla formula: «una sola natura del Verbo incarnato»²⁴⁸, in un contesto in cui vigeva l'*Henotikon* (482) dell'imperatore Zenone (474-475, 476-491), che tentava di porre in secondo piano il concilio di Calcedonia. Secondo Pane, le polemiche cristologiche sono assenti dalla produzione letteraria armena del V sec. e dei primi decenni del VI²⁴⁹. E tale assenza, sottolinea Zekiyan, non può considerarsi un banale *argumentum ex silentio*, perché dopo il sinodo di Duin del 555 la polemica anti-calcedoniana assunse un'importanza tale che qualsiasi autore armeno,

որ աշխատելին էր. եւ նովին հոգւով միաւորեալ առ Աստուած Բանն՝ մտաւորն եւ բանաւորն, խառնեալ ի մարմին ըստ աւետարանական բանին. զի Բանն, ասէ, մարմին եղել եւ բնակեաց ի մեզ. եւ տեսաք մեք զվառս նորա զվառս իբրեւ զմիածնի Որդւոյ առ ի Հաւրէ լի շնորհաւք եւ ճշմարտութեամբ [cf. Gv 1,14]:» [=MH I, 93-94].

²⁴⁷ Cf. B.L. Zekiyan, «Back to the Sources», 143-144. Tale opinione è condivisa anche da R. Pane, «Riflessi», 829.

²⁴⁸ La formula cirilliana alla lettera era una sola natura del Verbo di Dio incarnata (μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη), mentre per gli armeni diventa una sola natura del Verbo di Dio incarnato (*mi bnut'iw n banin marmnac'eal/marmnac'eloy*).

²⁴⁹ Cf. R. Pane, «Riflessi», 827-828, e anche R. Pane, «Il Dio con-crocifisso», 176.

tra il VII e IX secolo, sfugge alla possibilità di essere decifrato nel suo pensiero come calcedoniano²⁵⁰.

2.7.3. La devozione mariana

Nello *Yačaxapatum* non ricorre mai, per la Santa Vergine, l'appellativo di *Astuacacin*, corrispondente al greco Θεοτόκος. Połos Ananean, rilevando la stessa caratteristica nella *Vardapetut'iwn*, ritiene che in quel testo si tratti di un influsso della scuola antiochena, e in particolare di Teodoro di Mopsuestia (†428)²⁵¹. Si può pensare che anche nello *Yačaxapatum* l'assenza di quel termine possa essere una traccia del perdurare dell'influenza che la Scuola di Antiochia aveva esercitato sul pensiero teologico armeno fino alla condanna di Nestorio al concilio di Efeso (431).

2.7.4. L'atteggiamento verso i Greci e i Persiani

Nel discorso VIII, parlando delle norme che regolano la vita sociale degli uomini anche nelle nazioni che non hanno ancora accolto la Parola di Dio, lo *Yačaxapatum* descrive la situazione presso i Persiani e i Greci in questi termini:

Anche i Persiani e le altre nazioni barbare che non conoscono le leggi, per natura agiscono secondo le leggi (*awrenk'*), secondo la parola dell'apostolo, e per mezzo di giudici puniscono gli immondi e gli ingiusti [...]. Ad esempio anche i Greci hanno le leggi (*irawunk'*) regolate

250 Cf. B.L. Zekiyān, «Quelques observations», 102. Si veda anche R. Pane, «Il ciclo», 407-415, in particolare 410.

251 Altri indizi a favore dell'influsso di Teodoro di Mopsuestia nella *Vardapetut'iwn* sono discussi da P. Ananean, *Vark' s. Mesrop Maštoc'i*, 386-390. Cf. B.L. Zekiyān, «I sacramenti dell'iniziazione», 139-140, e anche Id., «Catechesi e inculturazione», 291-292.

per iscritto, [e] onorano i benefattori e i fedeli con onore e con doni, ma tormentano gli empi, e i disubbidienti, i tronfi, i lussuriosi e gli immondi con castighi e con pene e con amari tormenti, affinché siano ammoniti ad allontanarsi dai peccati e a fare il bene sempre, cosicché questo mondo non erri a causa degli empi ma abbia pace e prosperità²⁵².

Citando *Rm* 2,14 l'autore dello *Yačaxapatum* pone in evidenza come i Persiani, che non conoscono la legge divina, siano comunque indotti per natura ad agire nel rispetto delle prescrizioni della legge, come gli altri popoli barbari. Essi sono, quindi, considerati un *azg xužaduž* «nazione barbara», termine che rende appunto il greco βάρβαρος, assumendo anche la valenza di pagano²⁵³. Al contrario i Greci – e probabilmente si tratta degli antichi Greci, menzionati in un passo dal sapore letterario e colto verosimilmente attinto a un'altra fonte – sono presentati come coloro che conoscono la legge scritta in base alla quale onorano i giusti e puniscono gli empi, così da assicurare al mondo pace e prosperità.

Questa concezione positiva della cultura greca è comune ad altri autori armeni, tra la fine del V e l'inizio del VI sec. Basti pensare alla *Storia* di Agat'angelos, che, nella seconda metà del V sec., rileggeva le vicende che avevano portato più di un secolo prima all'affermazione del cristianesimo in Armenia in una prospettiva palesemente filo-greca,

252 [*Yačaxapatum*, VIII, 91, 95] «Նա եւ պարսիկք եւ այլ խուժադուժ ազգք, որ ոչ գիտեն զարիւնս, բնութեամբ զարինացն գործեն ըստ առաքելոյ բանին, եւ ի ձեռն դատաւորաց պատժեն զպիղծս եւ զանիրաւս: [...] Դոյն արինակ եւ Յոյնք գրով կարգեալ ունին զիրաւունս. երախտաւորացն եւ մտերմիցն պարգեւաւք եւ մեծարանաւք պատուեն. իսկ զանարեւնս եւ զանհնազանդս եւ զամբարիաւանս եւ զանառակս եւ պիղծս պատուհասիւք եւ պատժովք եւ դառն նեղութեամբք նեղեն, զի խրատեսցին ի բաց կալ ի մեղաց եւ գործել զբարիս հանապազաւր. զի մի՛ վրիպեսցի աշխարիս յանիրաւաց, այլ զխաղաղութիւն եւ զշինութիւն կալցի:» [=MH I, 50].

253 Cf. *NBHL* I, 983.

dalla quale era escluso ogni riferimento al sostanziale contributo siro alla cristianizzazione dell'altopiano armeno²⁵⁴.

Ancora più esplicitamente, in un'opera attribuita a Elišē *vardapet* e intitolata *Sulla passione di nostro Signore*, la città di Atene veniva descritta come il luogo «dove c'erano gli esperti di filosofia e i legislatori del mondo»²⁵⁵. Se, come abbiamo visto più sopra in questo capitolo, la datazione di Elišē al V sec. non trova concordi gli studiosi, così come dubbia è la paternità degli scritti del cosiddetto *corpus elisaeorum* a cui anche quest'opera viene ascritta, sicuramente alla seconda metà del V sec. appartiene Łazar P'arpec'i, che nei suoi scritti mostra ripetutamente di tenere in grande considerazione il mondo greco. Nella sua *Storia degli Armeni*, per esempio, usa parole di elogio per la città di Bisanzio, dove scorrono fiumi di sapienza²⁵⁶, e plaude all'ottima padronanza della lingua greca del *catholicos* Giwt²⁵⁷, mentre nella sua *Lettera* ricorda come egli stesso fosse ben versato nelle lettere greche²⁵⁸.

La lettera indirizzata dal *catholicos* Giwt al re degli Albani Vač'ē, che si era ritirato a vita ascetica, è, secondo Jean-Pierre Mahé, una testimonianza di come nell'Armenia della seconda metà del V sec. la conoscenza del greco fosse alla base del *cursus studiorum*, che prevedeva anzitutto lo studio della grammatica e della retorica, per poi passare alla filosofia e alle scienze matematiche, concludendo con la teologia che trovava il suo fondamento nell'esegesi biblica²⁵⁹.

254 Cf. G. Tēr-Mkrtč'ean – S. Kanayanc', *Agat'angelay Patmut'iwn*. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*.

255 Cf. R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Sulla passione*, 374-375.

256 Cf. ŁP' §3 (Introduzione); =T 1904, 4. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *The History*, 37.

257 Cf. ŁP' III, 62; =T 1904, 110. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *The History*, 162.

258 Cf. ŁP' (Lettera); =T 1904, 192. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *The History*, 255.

259 Cf. J.-P. Mahé, «La Lettre de Giwt», 211-224. Mahé afferma che non ci sono motivi per respingere l'attribuzione della lettera a Giwt. Trad. ingl. della lettera: C. Dowsett, *The History*, 10-17, in particolare 14. La stessa traduzione è riprodotta in A.J. Hacikyan, ed., *The Heritage*, I, 364-370.

Non possiamo, infine, evitare di menzionare l'alta considerazione mostrata per il mondo greco, proprio in rapporto a quello persiano, da Movsēs Xorenac'i, il più importante storiografo armeno, malgrado la spinosa questione della sua datazione, tradizionalmente posta nel V sec., ma spostata da alcuni studiosi all'VIII secolo²⁶⁰. Movsēs afferma, tra l'altro, di considerare tutti i Greci come «madre e istitutori della saggezza»²⁶¹. In particolare egli riflette sul concetto di *barbaros* contrapponendolo al *k'alak'akan karg* «ordinamento civile». L'esempio più evidente di tale opposizione si trova nella descrizione del funerale del re armeno Artasēs, che fu organizzato «secondo gli ordinamenti dei popoli civilizzati e non come i barbari»²⁶². Secondo Zekiyān, nel quadro semantico dell'opposizione formulata da Movsēs Xorenac'i l'espressione *k'alak'akanac' karg* si avvicina al concetto di civiltà. Il concetto di *k'alak'akanac' karg* «che si definisce per la sua opposizione a quello di *barbaros*, anch'esso di derivazione greca. Con la differenza però che il non *barbaros* non s'identifica più semplicemente con il non greco, bensì con il non civilizzato dando così al termine non solo una estensione maggiore, ma anche una nuova densità e chiarezza di significato»²⁶³.

In conclusione, se la positiva immagine dei Greci nello *Yačaxapatum* pare in sintonia con quella implicita in Agat'angelos ed espressa, invece, in modo palese da Łazar P'arpec'i, Ełiše e Giwt, autori collocabili tra il V e il VI sec., la descrizione dei Greci come nazione che obbedisce

260 Cf. T 1913, 89-90; *MH* II, 1834. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Moses Khorenats'i. History*, 123. Sulla complessa questione della datazione si veda *Ibid.*, ix-xvii, 1-60.

261 [MX, I, 2] «մայր կամ դայեակ [...] իմաստից» [=T 1913, 9; *MH* II, 1751]. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Moses Khorenats'i. History*, 66; trad. it.: B.L. Zekiyān, «Ellenismo», 384.

262 [MX, II, 60] «քաղաքականաց կարգօք եւ ոչ որպէս զբարբարոսս:» [=T 1913, 190; *MH* II, 1940].

263 Cf. B.L. Zekiyān, «Ellenismo», 381-390, e anche Id., «L'“ideologie”», 471-485.

a leggi scritte pare trovare una ancora più profonda rispondenza nella considerazione che Movsēs Xorenac‘i mostra per i Greci nella sua *Storia*.

2.8. Conclusioni

Il confronto tra lo *Yačaxapatum* e altre opere prodotte prima della sua più antica attestazione nel *Knik‘ hawatoy* [Sigillo della fede] rivela alcuni aspetti di grande interesse.

Anzitutto chi ha scritto i discorsi dello *Yačaxapatum* aveva dimestichezza con la prima traduzione armena della Bibbia, realizzata nel secondo decennio del V sec. e rivista nel periodo post-efesino. Inoltre, con l’ambiente cristiano siro, in particolare con Efrem, Teodoro di Mopsuestia e Aithalla, lo *Yačaxapatum* ha in comune temi e immagini, ma anche un certo linguaggio teologico, come lascerebbe intendere l’assenza dell’appellativo *Astuacacin*, Madre di Dio, per designare Maria. Da questi elementi sembrerebbe trasparire il persistere di una qualche influenza siriana sul pensiero religioso che ha ispirato lo *Yačaxapatum*. Tale circostanza pare evocare la situazione dell’Armenia dei primi decenni del V sec., quando la Chiesa armena faceva riferimento alla Scuola di Antiochia, dalla quale si allontanò, volgendosi sempre più alla Scuola di Alessandria, dopo la condanna di Nestorio (concilio di Efeso, 431), il cui pensiero era un prodotto dell’ambiente antiocheno.

In questa prospettiva, è significativo che diversi punti di contatto siano emersi tra lo *Yačaxapatum* e alcune tra le più antiche opere della letteratura armena, quali la *Vardapetut‘iwn*, tradizionalmente attribuita a Gregorio l’Illuminatore, e il trattato di Eznik, entrambe opere risalenti alla prima metà del V sec. Alla fine di quel secolo ci riporta, invece, la sintonia con le opere di Agat‘angelos e di Łazar P‘arpec‘i sulla positiva considerazione dei Greci, confermata con la lettera di Giwt e condivisa anche con Movsēs Xorenac‘i, tradizionalmente

ritenuto autore del V sec., ma sulla cui cronologia una parte degli studiosi ha espresso dubbi. Lo stesso vale per gli elementi condivisi dallo *Yačaxapatum* con le opere di Elišē e Yovhannēs Mandakuni: anche in questo caso abbiamo a che fare con problemi di datazione, oltre che di paternità, delle opere in questione, che la tradizione armena, ancora una volta, riferisce al V secolo, malgrado l'opinione di numerosi studiosi.

I contatti tra lo *Yačaxapatum* e il *Corpus Hermeticum*, tradotto in armeno nel VI sec., non sono molto probanti ai fini della definizione dell'orizzonte culturale e temporale entro il quale collocare lo *Yačaxapatum*, perché, come abbiamo mostrato sopra, non si tratta di elementi propri solo a questi testi, bensì presenti anche nell'opera di Efrem.

I contatti con le opere più antiche del V sec. e prima metà del VI sec. sono preponderanti rispetto a quelli con opere del periodo successivo. I rapporti più numerosi al livello concettuale e delle scelte lessicali sono con le opere precedenti la metà del VI sec. Nel caso delle opere del VII/VIII sec. (Socrate Scolastico, Xosrovik T'argmanič'), invece, i rapporti sono piuttosto occasionali e per lo più a livello di singole parole.

Accanto agli elementi fin qui considerati possiamo ricordare l'assenza di riferimenti a un dibattito di natura cristologica, che farebbe pensare a una collocazione dello *Yačaxapatum* in un periodo antecedente il sinodo di Duin del 555, al quale ricondurrebbe sostanzialmente anche la terminologia usata nello *Yačaxapatum* per esprimere l'essenza divina e l'incarnazione, stando agli studi della Winkler, con la sola eccezione della presenza del verbo *mardanal* di cui, però, si registra una sola occorrenza, e non si può escludere una sua introduzione nello *Yačaxapatum* nel corso della trasmissione del testo.

Se, dunque, molti indizi ci inducono a collocare lo *Yačaxapatum* in un orizzonte culturale che pare in sintonia con idee, tematiche e immagini che troviamo nella letteratura armena e di aree limitrofe tra il V e l'inizio del VI sec., la nostra analisi ha rilevato alcuni dati dissonanti in relazione al discorso XXIII, in particolare il riferimento

a un canone riguardo all'obbligo di risiedere nello stesso monastero da porre in relazione con le decisioni del concilio di Calcedonia (451) ma anche del sinodo di Partaw (768).

L'analisi del contesto culturale in cui si colloca lo *Yačaxapatum* parrebbe, quindi, suggerire che abbiamo a che fare con un testo la cui forma originaria fu rielaborata e ampliata e non corrispondeva, quindi, a quella che possediamo oggi, come cercheremo di vedere meglio nel capitolo seguente.

3.

NUMERO DEI DISCORSI, DESTINATARI, DATAZIONE, PATERNITÀ E FORTUNA DELLO *YAČAXAPATUM*

In questo capitolo verranno affrontate le questioni concernenti il numero dei discorsi, i destinatari, la datazione, la paternità e la fortuna dello *Yačaxapatum* partendo dai dati raccolti nelle analisi svolte nei capitoli precedenti.

La sezione dedicata al numero dei discorsi sarà divisa in due parti. Nella prima si tratterà dei discorsi I e II, mentre nella seconda si prenderà in esame il discorso XXIII.

Nella sezione successiva si cercherà di capire a chi potessero essere destinati i discorsi dello *Yačaxapatum*. Si passerà quindi ad analizzare i problemi della datazione e della paternità dell'opera. Infine, si tenterà di delineare quale sia stata la fortuna dello *Yačaxapatum* nella tradizione armena.

3.1. Numero dei discorsi

Come abbiamo visto nel primo capitolo del presente lavoro (cf. sezioni I.3.3 e I.3.4), le edizioni di Venezia e di Ėjmiacin dello *Yačaxapatum*

mostrano considerevoli discrepanze nella forma in cui sono presentati i primi due discorsi. L'analisi dei manoscritti conferma una tradizione bipartita per questa porzione di testo, testimoniando, in aggiunta, l'esistenza di due diverse versioni anche nel caso del discorso XXIII, che nelle edizioni a stampa è riportato sostanzialmente nella stessa forma (cf. la descrizione del sottogruppo VI nella sezione 2.1.1 del primo capitolo).

3.1.1. Discorsi I e II

L'edizione di Ējmiacin presenta i primi due discorsi nella forma in cui sono riportati dal codice M₁₄₇₉, del 1293, e dal suo apografo M₁₈₈₁, del XVI sec. (cf. sottogruppo VI nella sezione 2.1.1 del primo capitolo), e quindi riflette la tradizione indiretta rappresentata dal *Knik' hawaytoy* (VII sec.). Tuttavia, il termine *ařanjnaworut'iwink'* «persone», che nei due codici precede le prime parole di quello che, nel resto della tradizione, è il discorso II, viene considerato nell'edizione di Ējmiacin come il titolo del secondo discorso. Nel codice V₁₂₅ del 1367, invece, il discorso I termina con la consueta dossologia seguita dal colofone del committente, mentre il titolo del discorso II è riportato come: *Ařanjnaworut'iwink' tērut'ean hawr ew ordwoy ew hogwoyn srboy* [Le persone della Signoria del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo]. Gli altri manoscritti – tranne, naturalmente, quelli acefali – contengono il discorso I e II nella forma accolta nell'edizione di Venezia e riportano il discorso II sotto un titolo diverso, con l'attribuzione diretta a Gregorio l'Illuminatore: *Norin srboyn Grigori Hayoc' Lusaworč'i čāreal čārs yačaxapatums i surb Errordut'iwn ařanjnaworut'iwnsn* [I discorsi Yačaxapatum sulle persone della santa Trinità detti dallo stesso san Gregorio illuminatore degli Armeni], che richiama in parte il titolo del discorso II contenuto in V₁₂₅.

L'unico studioso ad aver trattato in modo approfondito il problema posto dai primi due discorsi dello *Yačaxapatum* è Abraham

Terian¹, per il quale essi formavano in origine un unico discorso, che sarebbe stato rielaborato e diviso nel tentativo di migliorare la struttura dello *Yačaxapatum*. Tale tentativo, secondo lo studioso, risalirebbe all'«early Cilician Period» ma si sarebbe arenato dopo il discorso II². Terian afferma che la versione più antica è quella contenuta nell'edizione di Venezia, basata sul manoscritto V1504 del 1673, mentre l'edizione di Ėjmiacin, basata sul manoscritto 1479 del 1293, riflette la versione migliorata, simile a un'altra redazione precedente inclusa nel *Knik' hawatoy*³.

La nostra indagine permette di formulare, a margine dell'ipotesi di Terian, alcune nuove considerazioni che fanno pensare a un processo diverso e di rielaborazione piuttosto prolungata. Ci sembra, infatti, che le diverse formulazioni del titolo del discorso II attestate nella tradizione manoscritta lascino intravedere alcune tappe della rielaborazione del discorso originario. Inizialmente, come si è detto, i discorsi I e II formavano un unico discorso, che abbiamo chiamato Ia, di cui è testimone il *Knik' hawatoy*. In un secondo momento in Ia sarebbe stato incluso il termine *aʀanjnaworut'iwṇk'* «persone», testimoniato dai codici M1479 e M1881, che fungeva quasi da introduzione a quanto si affermava in quelle che sarebbero poi diventate le prime righe del discorso II. In una terza fase, partendo dal termine *aʀanjnaworut'iwṇk'* fu elaborato un vero e proprio titolo che distingueva nettamente il discorso II dal I – come attesta V125 –, senza tuttavia attribuirlo a Gregorio l'Illuminatore. La quarta tappa, infine, consiste verosimilmente in una rielaborazione della composizione con l'esplicita attribuzione del discorso II a Gregorio l'Illuminatore.

1 Cf. A. Terian, «The First Two Discourses», 1-28, in particolare 1-4.

2 Terian afferma: «Curiously enough, this effort to rewrite – with slight amplification – the poorly composed original text tapers off after Disc. 2». A. Terian, «The First Two Discourses», 3.

3 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 23.

La cronologia di queste tappe è difficile da ricostruire. Il *Knik' hawatoy*, testimone della fase più antica del testo, fu composto ai tempi del *catholicos* Komitas I (611-628) con rielaborazioni successive risalenti almeno al secondo decennio dell'VIII secolo. Non sappiamo quale versione dei primi due discorsi contenessero i manoscritti più antichi, come PRU₁ (X-XI sec.), pervenutoci acefalo, e il manoscritto del 929, a noi noto solo attraverso il suo apografo V₁₅₀₄, anch'esso acefalo. Sulla base dei manoscritti individuati possiamo affermare soltanto che la rielaborazione dei discorsi I e II e l'attribuzione del secondo a Gregorio l'Illuminatore devono essere anteriori al 1216, data di produzione del codice M₅₅₂₈, il più antico manoscritto a contenere i primi due discorsi nella forma rielaborata.

3.1.2. La questione del discorso XXIII

Il discorso XXIII si discosta dal resto dell'opera per il contenuto, infatti sembra rivolgersi ai monaci impegnati nei diversi tipi di servizio nel monastero. Tale particolarità è stata notata dagli studiosi, che hanno espresso opinioni contrastanti sui rapporti tra questo discorso e il resto dello *Yačaxapatum*. Kiwrel K'iparean, ad esempio, ritiene poco probabile che il discorso XXIII sia stato aggiunto successivamente al resto dell'opera, vista la sostanziale omogeneità stilistica di tutti i discorsi, malgrado riconosca che esso contiene un numero maggiore di tratti riconducibili alla scuola ellenizzante⁴. Heinrich Kraft, invece, pensa

4 Cf. K. K'iparean, «“Hačaxapatum” čarëru», 240. Zekiyan non affronta tale argomento, ma le sue conclusioni sembrano accettare l'unitarietà dello *Yačaxapatum*, cf. B.L. Zekiyan, «Back to the Sources», 141-142. Il termine «scuola ellenizzante», da porre dalla seconda metà del VI sec. alla prima metà dell'VIII sec., descrive i traduttori armeni e il loro metodo delle traduzioni caratterizzate da una marcata aderenza al modello greco, cf. S.J. Voicu, «La patristica nella letteratura armena (V-X sec.)», 669. Cf. G. Muradyan, «The Hellenizing School», 321-348.

che gli ultimi due discorsi siano un'aggiunta successiva, ma non argomenta questa sua affermazione⁵. Più recentemente, Nina G. Garsoïan nota come il discorso XXIII descriva una vita cenobitica piuttosto sviluppata, per la quale, secondo la studiosa, non si trovano in Armenia testimonianze certe prima del VII secolo⁶.

Per di più, i manoscritti dello *Yačaxapatum* rivelano l'esistenza di due diverse redazioni del discorso XXIII. La prima, qui di seguito indicata come XXIIIa, è trasmessa dal codice V125, mentre la seconda coincide con quella riportata dalle edizioni a stampa ed è trasmessa dai manoscritti dei gruppi I-V. Le differenze tra XXIII e XXIIIa sono notevoli e riguardano diversi elementi, dal titolo sotto il quale ci è pervenuto il discorso, ad alcune scelte lessicali e consonanze con altre opere, fino alla struttura del monastero presupposta dal discorso, che, come abbiamo visto, ha attirato l'attenzione della Garsoïan. Qui di seguito esaminiamo nel dettaglio ciascuno di questi aspetti.

3.1.2.1. Titolo del discorso

Nella maggior parte dei manoscritti il discorso XXIII è intitolato: *Era-neloyñ srboyn Grigori xratk' čgnaworac' ew c'oyc'k' handisic', or yarak'-inut'iwn yordoren* [Consigli agli asceti ed esposizione delle opere che esortano alla virtù del beato san Gregorio].

Il discorso XXIIIa, invece, porta il titolo *Handēs k' vanakanac'* [Opere dei monaci] senza la consueta attribuzione a Gregorio l'Illuminatore presente nel resto della tradizione.

⁵ Cf. H. Kraft, *Kirchenväter Lexicon*, 375-376; trad. it.: G. Corti, *La teologia dei Padri*, V, 270.

⁶ La Garsoïan cita anche un articolo inedito di Robin D. Young dedicato allo *Yačaxapatum*, che colloca i discorsi tra la fine del V e l'inizio del VI secolo, cf. N. Garsoïan, «Introduction», 204, nota 124.

Il termine *čgnawor* che appare nel titolo del discorso XXIII indica genericamente chi tiene una condotta di vita ascetica e pertanto può designare sia l'anacoreta che pratica la mortificazione dei sensi, sia il monaco che conduce una vita austera da penitente⁷ e pare essere un termine distintivo di questa versione dell'ultimo discorso (cf. qui sotto 1.3). Nel titolo di XXIIIa ricorre invece *vanakan*, un derivato di *vank'*. Quest'ultimo termine significava in origine «abitazione, luogo di residenza» e col tempo ha assunto anche la valenza di «monastero», pertanto *vanakan* designa colui che risiede in un *vank'*. La Garsoïan è incline a non attribuire il significato di «monastero» a *vank'* inteso come un complesso monastico di una stabile comunità cenobitica, e quindi di «monaco» a *vanakan*, in contesti riferiti al IV-V sec., e, probabilmente, anche per la maggior parte del VI secolo (cf. più avanti sezione 1.2.5)⁸. Dal contenuto del discorso XXIIIa, come vedremo tra poco, emerge che in quel contesto il termine *vanakan* si riferisce verosimilmente a un monaco-cenobita.

3.1.2.2. Citazioni delle parole di Gesù e delle lettere di san Paolo

I discorsi XXIIIa e XXIII citano o alludono a diversi passi del Nuovo Testamento. Cinque di essi ricorrono in entrambi i discorsi e devono verosimilmente essere considerati parte del nucleo più antico dell'ultimo discorso dello *Yačaxapatum*. Si tratta di tre citazioni evangeliche (*Gv* 14, 23; *Mt* 5, 19; *Mt* 11, 29) e di due passi delle lettere paoline (*1 Cor* 7, 20; *Gal* 5, 10).

7 Cf. *NBHL* II, 171. Amaduni per il termine *čgnawor* mette soltanto il significato di asceta, cf. G. Amaduni, *Monachismo*, 1.

8 Cf. N. Garsoïan, «Introduction», 197, 216. Sembra che la Garsoïan, parlando di stabile comunità monastica, non intenda solamente la comunità cenobitica basata sulla regola di s. Basilio, ma basata su qualsiasi regola.

Nel discorso XXIIIa le parole di Gesù sono introdotte per mezzo di diverse espressioni: *ban or asac'* «il Verbo/la parola che disse»⁹, *ban awetaranin or asē* «la parola del Vangelo che dice»¹⁰, *asac' berann awrhneal* «disse la bocca benedetta»¹¹, oppure sono citate direttamente senza alcuna formula introduttiva.

Nel discorso XXIII, invece, le parole di Gesù sono introdotte diversamente: *asē Tērn* «dice il Signore»¹², *asac' Tērn* «disse il Signore»¹³, *zi ays miayn awand i Teārnē asēr* «infatti solo questo precetto era detto dal Signore»¹⁴, oppure sono riportate senza alcuna formula introduttiva.

Il discorso XXIIIa presenta, quindi, delle formule peculiari rispetto a XXIII. In particolare l'espressione *asac' berann awrhneal* non ricorre in nessun altro passo dello *Yačaxapatum* per introdurre le parole pronunciate da Gesù. Appare quindi significativo che il redattore di XXIII non abbia mantenuto questa formula, sostituendola in un caso con il più banale *asē Tērn* e nell'altro limitandosi semplicemente a sopprimerla, come si può vedere nella tabella riportata qui sotto, dove sono messe a confronto le formule che introducono le cinque citazioni dal Nuovo Testamento comuni a XXIIIa e a XXIII.

9 Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 150r). Nel caso del discorso XXIIIa, che non è mai stato pubblicato, tra parentesi si fa riferimento alla sigla del manoscritto e il foglio sul quale si trova la frase in esame.

10 Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 150r).

11 Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 150r); XXIIIa (V125, 151r).

12 Cf. *Yačaxapatum*, XXIII, 23; XXIII, 25.

13 Cf. *Yačaxapatum*, XXIII, 36.

14 Cf. *Yačaxapatum*, XXIII, 114.

Formule introduttive		
	XXIIIa	XXIII
Gv 14, 23	<i>asac' berann awrhneal</i> «disse la bocca beata»	<i>asē Tērn</i> «dice il Signore»
Mt 5, 19	<i>asac' berann awrhneal</i> «disse la bocca beata»	—
Mt 11, 29	<i>ban or asac'</i> «il Verbo/la parola che disse»	<i>asē [Tērn]</i> «dice [il Signore]»
Gal 5, 10	<i>ast bani aṛak'eloy eraneloy</i> «secondo parola del beato apostolo»	<i>asē aṛak'eal</i> «dice apostolo»
1 Cor 7, 20	<i>ast banin aṛak'eloy eraneloy</i> «secondo la parola del beato apostolo»	<i>asē aṛak'eal Astucoy</i> «dice l'apostolo di Dio»

3.1.2.3. Il termine *yačaxagoyñ* «frequentemente»

Verso la fine del discorso XXIII si legge: «Per questo dico frequentemente (*yačaxagoyñ*) parole d'amore, poiché questo è buono e gradito a Dio, e proprio questo [è] il suo precetto»¹⁵. Questa frase non è attestata nel discorso XXIIIa trasmesso dal manoscritto V125. Si può ipotizzare che il termine *yačaxagoyñ* «frequentemente» non sia casuale ma possa essere stato ispirato dal passo di Agat'angelos in cui si legge che Gregorio l'Illuminatore scrisse *čar's yačaxagoyñs* «numerosi discorsi»¹⁶. Tale richiamo sarebbe quindi stato voluto da chi ha rielaborato

15 [Yačaxapatum, XXIII, 117] «Վասն այսորիկ յաճախագոյն ասեմ զքանս սիրոյն. վասն զի այս է բարի եւ ընդունելի Աստուծոյ, եւ նոյն ինքն հրամանք նորին:» [=MH I, 136].

16 Cf. Aa §886; = MH II, 1728.

XXIIIa trasformandolo in XXIII proprio per avvalorarne l'attribuzione a Gregorio l'Illuminatore.

3.1.2.4. Consonanze tra l'ultimo discorso dello *Yačaxapatum* e altre opere

Come abbiamo visto nel capitolo precedente, il discorso XXIII dello *Yačaxapatum* presenta un certo numero di passi che trovano piena corrispondenza con ciò leggiamo nel *Libro delle Domande* di Basilio di Cesarea (cf. II.2.3). Poiché queste affinità, oltre al senso, riguardano anche la forma del testo, paiono presupporre la conoscenza della versione armena dell'opera basiliana da parte del redattore del discorso XXIII. Tale conoscenza è forse da mettere in relazione con la fioritura in Armenia delle fondazioni monastiche organizzate sulla base delle regole di san Basilio, come vedremo più avanti (cf. qui sotto 1.2.5). Risulta quindi ancora più significativo che nessuna di queste convergenze si trovi nel discorso XXIIIa, che sembra ignorare quest'opera di Basilio.

Nel discorso XXIIIa, ma non in XXIII, si trova un'espressione comparabile con quanto si legge in un'opera del *corpus elisaeum*. Scrive il redattore di XXIIIa che i membri della comunità, rimanendo nella verità attraverso la perfetta obbedienza al superiore, possono essere chiamati osso delle ossa di Cristo¹⁷. Nell'omelia *Sulla passione di nostro Signore* Elišē afferma: «Poiché siamo ossa delle ossa di Cristo, ecco che siamo anche mente della mente del Padre e allo stesso modo anche potenza dello Spirito Santo»¹⁸. L'autore del discorso XXIIIa facendo riferimento a tale concetto sembra voler sottolineare il valore dell'unione dei membri di un monastero con Cristo. Il discorso XXIII, invece,

¹⁷ Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 151v).

¹⁸ [*Sulla passione*, 119] «զի ոսկր եմք ոսկերացն Բրիստոսի, ապա եւ միտքի մտացն Հաւր, նոյնպէս եւ զաւրութիւն Հոգւոյն Սրբոյ:» [VE 1859, 317; =MH I, 1029]. Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Sulla passione*, 283.

insiste piuttosto sull'idea dell'unione dei confratelli sotto la guida del superiore, così come le membra di uno stesso corpo – orecchi, occhi, lingua, bocca, mani, gambe – sono governati dalla mente. Ci possiamo chiedere se questo diverso modo di declinare l'idea di unità e collaborazione tra i membri della comunità monastica non possa essere alla base dell'abbandono, da parte del redattore di XXIII, dell'espressione usata in XXIIIa.

Entrambe le versioni dell'ultimo discorso, infine, paiono far riferimento al canone 4 del concilio di Calcedonia (451) laddove parlano dell'obbligo, per il monaco, di non allontanarsi dal monastero nel quale ha abbracciato la vita religiosa. Tuttavia sia XXIII che XXIIIa mostrano con tutta verosimiglianza di conoscere anche il canone 15 del sinodo di Partaw del 768, poiché accennano alla possibilità per il monaco di lasciare il suo monastero di origine nel caso in cui fosse chiamato, per volontà dei superiori, a un rango più elevato nel servizio della Chiesa.

3.1.2.5. Struttura del monastero secondo l'ultimo discorso

L'ultimo discorso, presentando una serie di consigli rivolti ai monaci occupati in diverse attività all'interno del monastero, offre un certo numero di informazioni sulla struttura della comunità monastica alla quale chi scrive indirizza le sue parole. Tali informazioni, tuttavia, sono significativamente diverse nelle due versioni del discorso.

Il discorso XXIIIa, trasmesso dal codice V125, menziona un *vanac' erēc'* «presbitero/superiore del monastero» e parla di *elbayrut' iwn* «fraternità»¹⁹, e di *elbark'* «fratelli»²⁰. Una sola volta viene inoltre ricordato lo *hayr vanac'* «abate» e l'*awag surb xorhrdoyn* «superiore del santo mistero»:

19 Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 151r).

20 Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 150v).

Infatti chi sarà il superiore del santo mistero (*awag surb xorhrdoyn*) e l'abate del monastero (*hayr vanac'*) deve prendersi cura con sollecitudine degli inferiori (*krtserk'*) per mezzo degli ammonimenti delle Sacre Scritture, e chi sarà inferiore (*krtser*) deve obbedire con probità al superiore (*awag*), senza inganno e ipocrita falsità²¹.

In questa frase l'*awag* «superiore, primo» è menzionato in relazione ai *krtserk'* «inferiori». In un altro passo leggiamo:

Se nel monastero sorgerà qualche questione di diritto tra il superiore (*awag*) e gli inferiori (*krtserk'*), coloro che sovrintendono (*verakac'uk'*) a quel luogo lo correggano, ma ci si sforzi, affinché siano saldi nell'amore e nella santità, [questo] sia per altri esempio di ciò che è buono, che il superiore (*awag*) e l'inferiore rimangano nel proprio ordine²².

Precisare l'esatto significato di questi termini non è facile. Secondo la Garsoïan, la denominazione *vanac' erēc'* «presbitero/superiore del monastero» si incontra a partire dal VI secolo, in relazione a monaci siri, nella *Lettera degli Armeni ai Persiani* del sinodo di Duin del 505/6²³. Riferito a monaci armeni *vanac' erēc'* si trova, invece, nella lettera di Movsēs di C'urtaw a Vrt'anēs K'ert'ol, *locum tenens* del catholicosato

21 [Yačaxapatum, XXIIIa] «Չի որ աւագն իցէ սուրբ խորհրդոյն և հայր վանացն, խնամով դարմանել զկրտսերսն խրատով սուրբ գրոց և որ կրտսերն իցէ անբժութեամբ հնազանդել աւագին, արտաքոյ խորամանկութեան և կեղծաւոր ստութեան:» (V125, 150r-150v).

22 [Yačaxapatum, XXIIIa] «Ապա եթէ ի վանս անդ ընդ աւագն և ընդ կրտսերս բանս ինչ իրաւանց իցեն, վերակացուք տեղոյն զայն ուղղեսցեն, այլ այս ջան ի միջի կացցէ, զի հաստատուն իցեն ի սեր և ի սրբութիւն և այլ ում արինակ լիցի բարեաց, որ աւագն իցէ և որ կրտսերն յիւրաքանչիւր կարգի:» (V125, 151v).

23 Per la trad. fr. della lettera si veda N. Garsoïan, *L'Église arménienne*, 438-446. Per un'analisi dei termini si veda Id., «Introduction», 218-219, e anche Id., *Interregnum*, 98-102.

armeno (604-607)²⁴, e anche nell'elenco dei *vanac' erēc'k'* con i nomi delle fondazioni monastiche di cui erano a capo nei documenti circa l'elezione del *catholicos* Abraham I nel 607²⁵. Tuttavia, la stessa studiosa nota che l'espressione ricorre anche nel canone 16 del concilio armeno di Šahapivan (444), ma lo ritiene un *hapax* rispetto ai testi armeni del V secolo²⁶.

Ancora più arduo è capire che cosa intenda l'autore di XXIIIa con *awag* e *krtser*, termini di uso non comune nelle fonti armene in contesti monastici. Come vedremo, anche il discorso XXIII parla di *krtser*, presentandolo come qualcuno che deve essere istruito dal *verakac'u* al timore di Dio e all'obbedienza ai fratelli (XXIII, 34). Da notare, che l'autore del discorso XXIII non usa mai il termine *awag*.

Nel *Libro delle Domande* di Basilio di Cesarea, tradotto in armeno nel V/VI sec. compaiono i termini *awag* e *krtseragoyñ*. Nella traduzione italiana della versione armena *awag* viene tradotto in diversi modi: «anziana/responsabile/superiora» in un contesto monastico femminile, e «primo/preminente» nella terminologia maschile, non sempre riferito al superiore del monastero, mentre i *krtseragoyñ* sono resi come «inferiore»²⁷.

24 Cf. N. Garsoïan, «Introduction», 203. Per la traduzione francese della lettera si veda Id., *L'Église arménienne*, 523-524.

25 Cf. N. Garsoïan, «Introduction», 203.

26 Cf. N. Garsoïan, «Introduction», 192, 201. Per l'ipotesi su una rielaborazione dei canoni di Šahapivan si veda A. Mardirossian, *Le livre des canons*, 501-510. Il termine *vanac' erēc'* si trova anche nel discorso attribuito a Yovhannēs Mandakuni destinato agli asceti, cf. *MHI*, 1278. Nell'Appendice alla traduzione della *Storia* di Łazar P'arpec'i (470 ca.) R.W. Thomson commenta la terminologia monastica di quest'autore e di altri autori armeni più antichi (Koriwn, Agat'angelos, Eznik, Elišē, P'awstos Buzand, Movsēs Xorenac'i). Egli rende il termine *vanac' erēc'* come «monastic priest», anche se con punto di domanda, cf. R.W. Thomson, *The History*, 269-271.

27 Cf. *DOM* 23, 27, 36, 134, 311, 312. Trad. it.: Uluhogian, G., *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 70-71, 73, 92-93, 129, 196.

Che cosa si deve intendere, dunque, nei passi citati sopra per *awag*? Si allude al superiore del monastero o si tratta, forse, di un appellativo generico per designare un monaco primo, ad esempio, per età o saggezza? Il fatto che il termine ricorra al singolare e sia determinato mediante l'uso dell'articolo *-n* e, nel secondo passo, anche mediante l'impiego della preposizione *z-* che indica l'oggetto diretto determinato – *z-awag-n* «il superiore» – mentre la parola per «inferiori» è usata al plurale e, nel secondo passo, è indeterminata, priva sia di articolo che di preposizione – *krtsters* «(degli) inferiori» –, sembra far pensare che si tratti proprio del superiore del monastero. Peraltro, se non si trattasse del superiore del monastero, si dovrebbe pensare che quest'ultimo venga indicato dal termine *verakac'u*, che però ricorre al plurale – *verakac'u-k'* –, fatto, questo, che farebbe pensare a più di un superiore. Se invece, come ci sembra più plausibile, con *awag* si indica il superiore del monastero, i *verakac'u-k'* potrebbero essere le figure incaricate di sovrintendere al monastero, ovvero il vescovo e i suoi delegati²⁸. Non è infatti da escludere che l'ultima frase citata alluda a una giurisdizione del vescovo sui monasteri, come sembra stabilire il canone 4 del sinodo di Duin del 645:

I vescovi di ciascuna diocesi sorvegliano con sollecitudine i conventi e gli eremi, sicché vi si provveda alla luce, al culto e alle scuole e insieme ai loro ministri ne traggano di che vivere e godano della grazia dei santi dei santi. Tuttavia non agiscano mai con violenza o per interesse. Analogamente provvedano agli ospizi, li ispezionino e, riscosse le ammende di chi ha commesso fornicazione o altri peccati, le distribuiscano tra quelli. Tuttavia nulla osino prendere dagli ospizi per interesse o con violenza, ma anzi provvedano materialmente

28 L'interpretazione del termine *verakac'u-k'* in questo testo è complicata dal fatto che in XXIIIa ricorre solo nella frase in esame, e pare avere un senso diverso da quello che ha in XXIII dove significa il superiore del monastero.

e spiritualmente all'indigenza degli infermi. Analogamente i monaci-sacerdoti ed i sacerdoti regolari (*vanac' eric'unk'n ew k'ahanayk'n*) ubbidiscano al *vardapet*. Se un vescovo o un sacerdote disubbidirà ai canoni stabiliti dai primi padri e non li rispetterà, sia sottoposto alle punizioni previste dai canoni stessi²⁹.

Secondo Amaduni, questo canone riconosce appunto – per quanto in termini generici – la giurisdizione del vescovo sui monasteri, e il *vardapet* di cui si parla sarebbe probabilmente da intendersi come il vicario del vescovo³⁰.

I passi citati sopra sembrano quindi dare adito all'ipotesi che l'autore di XXIIIa usi *vanac' erēc'* «presbitero/superiore del monastero», *awag surb xorhrdoyn* «superiore del santo mistero» e *awag* «superiore, primo» come denominazioni diverse per designare la stessa figura, preposta alla comunità monastica, indicata a sua volta con il collettivo *elbayrut'awn* «fraternità» – per evidenziarne l'aspetto unitario di tutta la comunità incluso il superiore – o con i termini *elbark'* «fratelli» e *krtserk'* «minori», che mettono invece in risalto l'individualità dei membri della comunità sottoposti al superiore.

29 [Kanonagirk' Hayoc', II, 203-204] «Եպիսկոպոսը իւրաքանչիւր վիճակաց՝ վանաց եւ անապատից տեսչութիւն եւ հոգաբարձութիւն արասցեն, ի լոյս եւ ի պաշտաւն եւ ի դպրոցս հայել, եւ իւրեանց պաշտաւնէիւքն կերակրել եւ վայելել ի սրբոցն շնորիէ, այլ բռնութեամբ եւ զաւշաքաղութեամբ ինչ մի՛ իշխեսցեն առնել. նոյնպէս եւ ի տկարանոցս հայել եւ տեսչաւորել եւ զպոռնկացելոցն եւ զայլոց յանցաւորաց գտուգանս առնուլ եւ ի նոսա մատակարարել, այլ զաւշաքաղութեամբ ինչ եւ բռնութեամբ ի տկարանոցացն մի՛ իշխեսցեն առնուլ, այլ մանաւանդ յանձանձել եւ մխիթարել զտկարացն չքաւորութիւն: Նոյնպէս եւ վանաց երիցունքն եւ քահանայքն վարդապետին ի հնազանդութեան կացցեն: Ապա եթէ ոք յեպիսկոպոսաց կամ ի քահանայից անհնազանդեալ արհամարհիցէ զեղեալ կանոնս նախահարցն՝ ընդ կանոնական պատուհասիւք եղիցի:». Trad. it.: A. Orenco, «Canoni», 583.

30 Cf. G. Amaduni, *Monachismo*, 174-175.

Oltre alle funzioni fin qui menzionate, in XXIIIa troviamo anche altre figure:

- **tntes** «amministratore» – definito come prefetto (*gorcakal*) di Dio³¹,
- **šabat'awor** «ebdomadario» – chiamato a rendere servizio con amore come Cristo³²,
- **grastavar** «responsabile degli animali» – che dovrebbe avere rispetto per il lavoro³³.

La struttura monastica presupposta dal discorso XXIII risulta, invece, notevolmente più complessa con un cambiamento nella denominazione di alcune figure nel monastero. Si menziona, infatti, un *araĵnord* «guida» e una *elbayrut'iwn* «fraternità» (XXIII, 46; XXIII, 61). Bisogna obbedire in tutto alla volontà della guida, e chi pensa, dice o fa qualcosa contro la sua volontà è reo della penitenza (XXIII, 35-36; XXIII, 50).

Nel discorso si parla anche del *verakac'u* «superiore» che esercita la sua autorità sulla *elbayrut'iwn* (XXIII, 52) e viene chiamato *hayr hogewor* «padre spirituale», perché genera *ordik' hogewor* «figli spirituali» per l'ordine monastico (XXIII, 91). Il *verakac'u* deve essere un padre sincero, prudente e probo, esempio nella preghiera e nel digiuno (XXIII, 88). Probabilmente, come ritiene Hovhanessian, *araĵnord* e *verakac'u* sono denominazioni diverse della stessa funzione³⁴. Amaduni nota come l'*araĵnord* sia uno dei termini più spesso usati per riferirsi al superiore del monastero³⁵.

31 Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 151v).

32 Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 152r).

33 Cf. *Yačaxapatum*, XXIIIa (V125, 152v).

34 Hovhanessian nell'elenco delle figure del monastero descritte nel discorso XXIII, al primo posto menziona "Superintendent or Abbot", e interpreta i passi che trattano del *verakac'u* e dell'*araĵnord* come riferiti alla stessa persona, cf. V. Hovhanessian, «A Glance», 60-62. La Garsoïan, basandosi su un articolo ancora inedito di Robin D. Young, ritiene che *verakac'u* e *araĵnord* siano funzioni separate, cf. N. Garsoïan, «Introduction», 204, nota 124.

35 G. Amaduni, *Monachismo*, 190-191.

All'inizio del discorso vengono menzionati i *noramutk'* «novizi», che sono costretti a lottare continuamente contro satana (XXIII, 4). Il termine *noramut*, secondo *NBHL*, è attestato come sostantivo oltre che nel nostro testo anche nei discorsi di Nilo di Ancira e nelle favole di Mxitar Goš (1130/40-1213)³⁶, e quindi abbastanza tardi, se accettiamo l'ipotesi di Mathews a favore di una datazione bassa (XII sec.) per la traduzione armena delle opere di Nilo³⁷. Una sola volta si parla di *krtser* «inferiore» – termine più volte usato, come si è detto, nel discorso XXIIIa – che deve essere istruito dal *verakac'u* al timore di Dio e all'obbedienza ai fratelli (XXIII, 34), forse in questo contesto da intendere come novizio.

Il discorso XXIII specifica i compiti di varie figure³⁸:

- ***tntes*** «amministratore» – responsabile per l'esecuzione delle istruzioni del *verakac'u* (XXIII, 67-68), per prendersi cura degli anziani, dei malati e dei viaggiatori (XXIII, 70),
- ***šabat'awor*** «ebdomadario» – responsabile per i mobili, guardarobiere (XXIII, 73),
- ***tesuč' hiwroc'*** «responsabile per gli ospiti» – si prende cura dei bisogni degli ospiti (XXIII, 74-75)³⁹,
- ***tesuč' ezanc' holagorcac' kam xašanc' arotakanac' ew hotic' kt'oc' ew grastuc' beṛnakrac'*** «responsabile dei buoi, dei lavoratori della terra o delle pecore al pascolo e delle greggi, della vendemmia e degli animali da soma» – deve raccogliere i raccolti nei magazzini per poterli distribuire ai bisognosi (XXIII, 78)⁴⁰,

36 Cf. *NBHL* II, 444.

37 Cf. E.G. Mathews, «Syriac into Armenian», 27, 33.

38 Alcuni di essi sono descritti sulla base dello *Yačaxapatum* in V. Hovhanessian, «A Glance», 60-62, e anche in G. Amaduni, *Monachismo*, 70.

39 Cf. J. Dum-Tragut, «The Cultural Impact», 37.

40 Hovhannessian e Amaduni intendono questa figura come sorvegliante degli agricoltori, cf. V. Hovhanessian, «A Glance», 62; G. Amaduni, *Monachismo*, 70. Nersēs Lambronac'i si lamenta che nella Chiesa armena al suo tempo quasi tutti i monaci sono promossi sacerdoti anche quelli che sono pastori, contadini e vignaioli, mentre tra i Padri di Tebaide solo uno veniva ordinato sacerdote

- **oroc' awdn hawatac'aw** «coloro ai quali “fu affidata la calzatura”» (questa figura non è indicata con un nome specifico) – devono occuparsi delle calzature degli altri (XXIII, 80).

La struttura del monastero descritta nel discorso XXIII presuppone una comunità di monaci numerosa e ben organizzata: rispetto a quella descritta nel discorso XXIIIa, infatti, prevede la presenza di un numero maggiore di funzioni.

È difficile stabilire quando compaiano in Armenia strutture monastiche analoghe a quelle descritte nei discorsi XXIIIa e XXIII. La questione del monachesimo armeno è molto complessa e non è ancora stata trattata in uno studio approfondito. Molti studiosi sostengono che la vita monastica si sia diffusa in Armenia a partire dalla seconda metà del V sec.⁴¹, se non addirittura nei primi decenni di quel secolo, ai tempi di Mesrop Maštoc⁴², o dall'inizio del VI sec.⁴³, ma risulta difficile precisare il periodo in cui all'anacoresi si sarebbero affiancate delle forme stabili di vita cenobitica. Un tentativo di affrontare questo argomento, esaminando le fonti scritte e le testimonianze archeologiche, è stato fatto da Nina G. Garsoïan⁴⁴. Sulla scorta delle sue conclusioni, si può dire che l'inizio del VII sec. costituisca il *terminus post quem* per la comparsa nella Grande Armenia di stabili comunità monastiche destinate poi a fiorire a partire dalla fine

per il servizio dell'altare, cf. *Srboyn Nersesi Lambronac'woy*, 42-43; G. Amduni, *Monachismo*, 28.

41 Riguardo la datazione della comunità monastica dei *paštoneay* «ministri» che formavano la fraternità guidata da Łazar P'arpec'i (470 ca.) Thomson conclude: «That more organized form of monastic life was at first associated with important centres of religious activity – the cathedral of Vałaršapat, or the shrine of famous saint – and no incontrovertible evidence pushes it back beyond the fifth century.», R.W. Thomson, *The History*, 271.

42 Cf. V. Hovhanessian, «A Glance», 53-54.

43 Cf. B.L. Zekian, «Back to the Sources», 146.

44 Cf. N. Garsoïan, «Introduction», 177-236.

del IX secolo⁴⁵. Jean-Michel Thierry, per esempio, ritiene che le fondazioni monastiche non si siano diffuse nel Vaspurakan fino al termine del IX sec., consolidandosi con l'arrivo dei monaci armeni in fuga dalle persecuzioni bizantine in Asia Minore intorno al 935⁴⁶. Sergio La Porta, a sua volta, conferma la fioritura della vita monastica nell'Armenia nel X sec., rilevando come circa 200 monasteri siano stati fondati prima del 1100, più di 120 dal X all'XI sec. e circa 80 nell'XI secolo⁴⁷.

È verosimile che la consuetudine con una comunità monastica ampia e ben articolata che pare caratterizzare il discorso XXIII sia da porre in relazione con la conoscenza del *Libro delle Domande* di Basilio di Cesarea manifestata da quel testo (cf. sezione 2.3 del capitolo II e qui sopra 1.2.4). In effetti, la prima testimonianza scritta dell'applicazione delle *Regole* di Basilio in Armenia è legata al monastero di Sevan, fondato nel periodo 871-874⁴⁸, e risale, quindi, all'epoca in cui comincia la fioritura delle grandi istituzioni monastiche. Tra il X e l'XI sec. Step'anos Tarōnec'i (Asołik) racconta nella sua *Patmut'iwn tiezerakan* [Storia universale] della fondazione di vari monasteri organizzati sulla base delle *Regole* di Basilio, come nel caso di Kamrjajor, Halpat e Sanahin⁴⁹. Ci sembra, anzi, che la comunità monastica che aveva presente il redattore del discorso XXIII sia più

45 Z. Pogossian afferma: «Until we have at least one such example of an excavation conducted on a monastic complex, pre- or post-dating the seventh century, we can propose only *argumenta ex silentio* on the lack of any type of coenobitic establishments», Z. Pogossian, «Female Asceticism», 175.

46 Cf. J.M. Thierry, *Monuments*, 82.

47 Cf. S. La Porta, «Monasticism», 332.

48 Cf. Z. Pogossian, «The Foundation», 201. Secondo la studiosa, si può pensare, che Maštoc' Elivardec'i, abate del monastero di Sevan e *catholicos* negli anni 898-899, abbia conosciuto il *Libro delle Domande* durante il suo soggiorno nel monastero di Mak'enoc'.

49 Cf. T. Greenwood, *The Universal History*, 213.225.232-233. Zargaryan aggiunge anche i monasteri di Narek e Hořomos, cf. R. Zargaryan, «Monasticism», 47.

o meno paragonabile a quella descritta dal Tarōnec'i nel passo della sua *Storia* in cui ricorda il monastero di Kamrjajor nel Vaspurakan, dove risiedevano trecento monaci⁵⁰. Si può pensare che la diffusione e il consolidamento delle comunità monastiche in Armenia abbia promosso la conoscenza dell'opera di Basilio tra i monaci armeni: questo potrebbe essere il contesto che spiega i rimandi espliciti al *Libro delle Domande* che troviamo nel discorso XXIII, anche se non va dimenticato che la versione armena del testo basiliano risale al V/VI sec. e, dunque, essa circolava in Armenia già da qualche secolo. Il fatto che il discorso XXIIIa, come abbiamo detto, ignori completamente quest'opera di Basilio, mostrando per giunta di alludere a una struttura monastica più semplice in confronto a quella che traspare dal discorso XXIII, può essere un ulteriore indizio della sua anteriorità rispetto a XXIII.

3.1.2.6. Indizi di una rielaborazione di XXIIIa in XXIII

Se i dati fin qui raccolti suggeriscono l'anteriorità di XXIIIa rispetto a XXIII, pongono anche il problema del rapporto tra l'ultimo discorso e il resto dello *Yačaxapatum*. In altri termini, inducono a chiedersi se l'ultimo discorso facesse parte del nucleo originario dello *Yačaxapatum* o se, invece, sia stato incluso nella raccolta di discorsi in un'epoca successiva. Questo problema è stato finora trascurato dagli studiosi, che, quando ne hanno fatto cenno, hanno mostrato di non avere una posizione univoca al riguardo. Abbiamo già accennato come Heinrich Kraft consideri gli ultimi due discorsi una aggiunta all'opera originaria, senza però motivare tale opinione, mentre per Kiwreł K'iparean

⁵⁰ Cf. *Patmut' iwn tiezerakan* VII, 22; = *MH* XV, 750; trad. ingl.: T. Greenwood, *The Universal History*, 225. T'amrazyan basandosi su varie fonti afferma che nei monasteri del Vaspurakan il numero dei monaci in un solo monastero poteva giungere a cinquecento, cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, 26-27.

lo *Yačaxapatum* sarebbe un'opera unitaria, come mostrerebbe l'uniformità stilistica tra i vari discorsi⁵¹.

Per quanto la soluzione di questo problema appaia difficile, alcuni indizi sembrano favorevoli all'ipotesi che vuole l'ultimo discorso una aggiunta successiva al resto dell'opera. Anzitutto il manoscritto M1881 non contiene l'ultimo discorso, e forse – secondo la nostra indagine – non lo conteneva neppure il suo antigrafo M1479. Questo dato merita una considerazione ancora maggiore in virtù del fatto che, come si è visto, i due codici in questione sono gli unici a trasmettere i primi due discorsi nella forma più antica, molto vicina a quella attestata nel VII sec. dalla tradizione indiretta. Pertanto siamo verosimilmente in presenza di una parte minoritaria della tradizione che rispecchia una forma del testo anteriore e, per così dire, più arcaica rispetto a quella trasmessa dagli altri testimoni. Molto interessanti sono, inoltre, i dati che mostrano l'evoluzione del titolo dell'ultimo discorso. Il codice V125, unico testimone di XXIIIa, trasmette questo discorso sotto un titolo diverso da quello che nel resto della tradizione introduce l'ultimo discorso, un titolo che, per di più, non attribuisce il discorso a Gregorio l'Illuminatore.

Si può ipotizzare che, quello che oggi è l'ultimo discorso dello *Yačaxapatum* sia stato composto indipendentemente dalla raccolta di discorsi attribuita a Gregorio l'Illuminatore. Nel corso della trasmissione testuale sarebbe stato accolto nella silloge come discorso conclusivo, più o meno nella forma in cui lo leggiamo in V125 (= XXIIIa), con un titolo che ancora non ne assegna la paternità a Gregorio. Successivamente tale discorso sarebbe stato rielaborato e ampliato, fino a produrre il discorso XXIII attestato dalla quasi totalità dei testimoni. La riscrittura di XXIIIa in XXIII ha tenuto conto di un ambiente monastico più complesso e strutturato, nella cui organizzazione si riflettevano le regole

51 Cf. H. Kraft, *Kirchenväter Lexicon*, 375-376; trad. it.: G. Corti, *La teologia dei Padri*, V, 270; cf. K. K'iparean, «“Hačaxapatum” čařeru», 237-242.

basiliane. Il titolo è stato modificato per attribuire anche questo – come tutti gli altri discorsi della raccolta – a Gregorio l'Illuminatore, la cui paternità viene avvalorata anche attraverso la scelta di impiegare il termine *yačaxagoyn*, assente da XXIIIa, esplicita allusione al passo di Agat'angelos che attribuisce a Gregorio *čar's yačaxagoyns* «numerosi discorsi».

Se il riferimento al canone 15 del sinodo di Partaw, celebrato nel 768, era già nel discorso originario, quella data costituirebbe il *terminus post quem* per la composizione di XXIIIa, mentre la rielaborazione di XXIIIa in XXIII si dovrebbe essere compiuta prima del 929, poiché il colofone del codice V1504 del 1673, che contiene XXIII, attesta che quel manoscritto è stato esemplato su un codice del 929, che, presumibilmente, doveva a sua volta contenere il discorso XXIII.

3.1.3. Tracce di una rielaborazione dello Yačaxapatum

L'analisi condotta in questa sezione ha messo in evidenza una serie di elementi alla luce dei quali il testo dello *Yačaxapatum* composto da ventitré discorsi quale ci è trasmesso dalla quasi totalità della tradizione manoscritta appare, in realtà, il frutto di successive rielaborazioni.

Anzitutto, a conclusione del nucleo originario dell'opera è stato aggiunto l'ultimo discorso, nella forma di XXIIIa, trasmesso solo da V125 del 1367. In una fase successiva, ma anteriore al 929, XXIIIa è stato rielaborato in XXIII. Questa data coincide con il periodo IX/X sec., che contrassegna l'inizio della fioritura delle comunità monastiche armene ben sviluppate e basate sulle *Regole* di s. Basilio.

In un periodo imprecisato, ma sicuramente prima del 1216, i primi due discorsi che, in parte, erano originariamente uniti in un discorso unico, come dimostra ancora nel VII sec. il *Knik' hawatoy* [Sigillo della fede], sono stati separati e rielaborati, così da formare due discorsi distinti attribuiti a Gregorio l'Illuminatore.

Ci pare interessante rilevare un'analogia tra la forma rielaborata del discorso I e il discorso XXIII. Nel discorso I – ma non in Ia – Dio viene descritto come colui che «è porto e luogo di riposo per gli asceti (*čgnawor*) nella cura del suo santo amore, che rende partecipi i virtuosi in spirito alle ineffabili beatitudini»⁵². Nel discorso XXIII ricorre un'immagine simile del porto come luogo di riposo dell'anima e del corpo (XXIII, 26) e, sempre in quel discorso, il nome *čgnawor* e il verbo da esso derivato ricorrono ben 13 volte, mentre tanto la metafora del porto che il termine *čgnawor* sono del tutto assenti da XXIIIa. Ci si può chiedere se la ripresa, alla fine dell'opera, di elementi ricorrenti all'inizio non sia voluta, anziché frutto di una mera coincidenza, tanto più che si tratta di elementi assenti sia da Ia che da XXIIIa. Se così fosse, si potrebbe pensare che siamo di fronte alla precisa scelta di un redattore dello *Yačaxapatum*, mirante a conferire all'opera una maggiore unitarietà, forse come atto finale di omogeneizzazione, dopo la rielaborazione di Ia e la riscrittura di XXIIIa.

3.2. Destinatari dell'opera

Una delle questioni legate allo *Yačaxapatum* è capire a chi fossero indirizzati i discorsi raccolti in quest'opera. Armenuhi Srapyan, che – lo vedremo più avanti – attribuisce lo *Yačaxapatum* a Mesrop Maštoc', ritiene che essi fossero rivolti a persone già battezzate, come dimostrerebbe l'insistenza su temi quali la penitenza e la confessione, mentre la *Var-dapetut'iwn*, l'altra opera attribuita a Gregorio l'Illuminatore, era la catechesi destinata ai catecumeni⁵³. Abraham Terian afferma che

52 [Yačaxapatum, I, 18] «Զի նաւահանգիստ է հանգստարար ճգնաւորաց ի խնամս սուրբ սիրոյ իւրոյ, որ յանճառ երանութիւնսն վայելեցուցանէ զառաքինացեալսն հոգւով:» [=MH I, 7-8].

53 Cf. A. Srapyan, «“Hačaxapatum” čařeri helinaki harcə», 27.

la *Vardapetut'iwn* e lo *Yačaxapatum* «seem to go hand in hand» e la seconda opera potrebbe essere considerata come *sequel* della prima⁵⁴. Tale distinzione tra i destinatari delle due opere è contestata da Robert W. Thomson, che non la ritiene suffragata da argomenti convincenti⁵⁵.

In anni più recenti, il problema dei destinatari dei discorsi è stato oggetto di un'approfondita riflessione da parte di Boghos L. Zekian⁵⁶. Egli ritiene che questi discorsi trovino la loro collocazione più consona in un ambiente monastico e siano da ritenersi una sorta di istruzioni rivolte a monaci giovani che stanno muovendo i loro primi passi nella vita ascetica e monastica. A questa conclusione Zekian giunge sulla base di diverse considerazioni.

Anzitutto il fatto che spesso l'autore tocca questioni pratiche e concrete quali le pene da applicarsi ai fornicatori – termine che Zekian intende in senso ampio, come coloro che infrangono il VI e il IX comandamento – (discorso VIII), l'astinenza (discorso IX), le offerte e le elemosine dei fedeli per il ricordo di vivi e defunti nel sacrificio eucaristico (discorso XII), l'impossibilità di pentimento dopo la morte (discorso XIII), il ricorso all'intercessione di martiri e santi (discorso XVI), i compiti dei superiori ecclesiastici (discorso XVII), la necessità della confessione e della penitenza (discorso XIX), i doveri e le regole della vita monastica (discorso XXIII).

L'argomento che Zekian ritiene ancora più convincente per la sua ipotesi è però l'affermazione: «Voglio scrivervi e insegnarvi, miei fratelli e figli che ho generato in Cristo per mezzo del Vangelo» riportata nel discorso XVII, con la quale l'autore manifesta il suo intento didattico. Per di più, continua Zekian, nell'ultimo discorso, che si rivolge apertamente a dei monaci, il *verakac'u*, superiore, è chiamato «padre spirituale» e i monaci sono considerati suoi figli spirituali «da

⁵⁴ Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 12.

⁵⁵ Cf. R.W. Thomson, «Homilies and Biblical Commentary», 178.

⁵⁶ Cf. B.L. Zekian, «Back to the Sources», 141-142.

lui generati», ciò proverebbe come la formula «fratelli e figli che ho generato in Cristo» usata nel discorso XVII non debba far necessariamente pensare a una comunità «diocesana» o di «neo-battezzati». Tanto più che l'impiego del verbo «scrivere» trova certamente una spiegazione più adeguata in un ambiente monastico, alludendo al carattere di «dottrina scritta» di questi discorsi, che sarebbero stati affidati allo studio e alla meditazione dei monaci.

Questa situazione, secondo Zekiyan, sarebbe in linea con la natura dei discorsi che compongono lo *Yačaxapatum*. Nella forma in cui ci sono pervenuti, infatti, risulterebbe difficile considerarli delle composizioni omiletiche in senso stretto poiché «né l'esordio dei discorsi reca alcun preciso riferimento biblico, né il loro sviluppo segue, seppur approssimativamente, le modalità di un commento alla lettura di un passo biblico secondo i procedimenti familiari ai Padri»⁵⁷. Essi si potrebbero, invece, meglio definire come una sorta di «istruzioni monastiche», ovvero pensieri o riflessioni, sottoposte alla meditazione dei monaci al fine di accompagnarli nella loro formazione monastica.

In questa prospettiva anche il senso del termine *Yačaxapatum* potrebbe precisarsi meglio: trattandosi di una raccolta di istruzioni monastiche il significato di «(discorsi) pronunciati con frequenza» potrebbe riferirsi al fatto che esse venivano ripetute spesso.

L'insistenza di Zekiyan sulla valenza didascalica dei discorsi, così come l'acuta osservazione relativa alla trasmissione per iscritto dell'insegnamento ci sembrano di grande interesse. Tuttavia, a nostro avviso, bisogna guardarsi dal rischio di interpretare quanto si legge nei vari discorsi alla luce del discorso XXIII, che pare concepito per una

57 B.L. Zekiyan, «Back to the Sources», 140. Con questa affermazione sembra concordare R.W. Thomson, «Homilies and Biblical Commentary», 178. Egli, infatti, pur usando il termine «homilies» afferma che i discorsi sono pieni di citazioni e riferimenti biblici, ma non hanno la forma delle esposizioni della Bibbia, e non è chiaro se questi discorsi fossero destinati all'uso nella chiesa o fossero delle composizioni letterarie.

comunità monastica, ma sulla cui appartenenza al nucleo originario dello *Yačaxapatum* ci sono molti dubbi, come abbiamo cercato di dimostrare. Anzi, dei passi-chiave per il ragionamento di Zekiyan – ci riferiamo alla rappresentazione della relazione tra superiore e monaci come relazione tra padre e figli spirituali, oltre che all'esplicito richiamo ai novizi – non sono neppure presenti in XXIIIa, la versione più antica dell'ultimo discorso.

Zekiyan menziona anche un forte spirito apostolico, realmente missionario presente nello *Yačaxapatum*, costante nell'antica spiritualità armena, che ha portato la Chiesa armena alle missioni nelle aree limitrofe, e ha penetrato le opere armene del V sec. come la *Vardapetut'wn*, lo *Yačaxapatum* e il *corpus elisaeorum*⁵⁸.

Questa dimensione ci pare molto rilevante. Infatti, nei discorsi IV, V, VI viene sottolineato il valore dell'insegnamento della dottrina e il bisogno dell'insegnare, mentre il discorso XIII presenta l'idea della trasmissione dell'insegnamento: profeti – apostoli – *vardapet* (XIII, 59). Per di più, il discorso XVIII si conclude con la frase che tra i *vardapet* sono glorificati coloro che insegnano a correggere i peccatori con i consigli della Sacra Scrittura e a pentirsi (XVIII, 61-62), sottolineando la dimensione dell'insegnamento nel contesto penitenziale. La questione della fornicazione, anche considerata in senso ampio, e soprattutto quella relativa ai diversi metodi per abortire nel discorso VIII sembrano più adatte al contesto dell'insegnamento dei cristiani e meno attinenti, invece, alla realtà della vita monastica. Nello stesso discorso VIII, dopo un elenco dei vari peccati, l'autore conclude che le passioni negli uomini conducono alla malvagità «di cui parlare e ascoltare è indecente per la mente di coloro che sono stati purificati e di coloro che si sono santificati (*mak'rec'eloc'n mtac'ew srbec'eloc'*)» (VIII, 29). Questa espressione potrebbe significare che i destinatari fossero monaci, non

58 B.L. Zekiyan, «Back to the Sources», 151.

necessariamente membri di stabili comunità cenobitiche, purificati dai peccati attraverso le pratiche ascetiche, probabilmente destinati alla missione, forse candidati al rango di *vardapet*. Alcuni di essi diventavano vescovi o ricevevano qualche responsabilità spirituale e giuridica nella Chiesa armena, e quindi il discorso XVII che tratta dei compiti dei superiori ecclesiastici troverebbe la sua giustificazione all'intero della finalità didattica dello *Yačaxapatum*.

Tale prospettiva potrebbe indicare che il nucleo originario dello *Yačaxapatum* si rivolgeva a coloro che avevano una buona padronanza della Bibbia e che si preparavano a insegnare. Per questo motivo i destinatari acquistano la conoscenza dell'esistenza dei diversi peccati, come nel caso dell'aborto, per ammonire la gente durante la loro futura missione. Anche le altre questioni pratiche quali l'astinenza, le offerte per il ricordo dei vivi e dei defunti, l'intercessione dei martiri e dei santi, etc. trovano nel contesto dell'insegnamento dei futuri *vardapet* una spiegazione ancora più adeguata. La questione dei compiti dei superiori ecclesiastici e della trasmissione di fede, sembra confermare che i destinatari fossero una cerchia dei discepoli di un *vardapet*.

Con la dimensione missionaria è indissolubilmente collegata la penitenza, uno dei temi più ricorrenti nello *Yačaxapatum* con il peculiare concetto dei dieci gradi (discorso XIX). La rilevanza della figura di *vardapet* nel contesto della penitenza emerge già dal concilio di Šahapivan (444) che nel canone 18 tratta dei *vardapet* che hanno il potere di scomunicare e riammettere un loro discepolo, un laico o un sacerdote nella comunità della Chiesa e di istruirli per farli tornare al loro *vardapet*⁵⁹.

Secondo Thomson, all'inizio della cristianizzazione dell'Armenia con il termine *vardapet* venivano chiamati i missionari, ed era

59 Cf. *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 460-461. Trad. it.: A. Orengo, «Canoni», 572-573.

un titolo di uso comune più che una designazione ufficiale⁶⁰. Infatti, nei discorsi dello *Yačaxapatum* i *vardapet* vengono menzionati tra i profeti e gli apostoli, sottolineando così la loro missione della predicazione della fede⁶¹.

Il nucleo originario dello *Yačaxapatum* sembra coniugare la dimensione missionaria, ovvero la predicazione della fede e la chiamata alla conversione attraverso la penitenza, con quella didascalica rivolta ai futuri *vardapet*, quando era già stato istituito il rango di *vardapet*, ma perdurava ancora lo slancio missionario caratteristico nell'antica spiritualità armena⁶².

Solo nel corso delle rielaborazioni, dopo l'aggiunta del discorso XXIII lo *Yačaxapatum* probabilmente divenne, come ritiene Zekiyan, una sorta di silloge di istruzioni monastiche, forse rivolta ai monaci giovani di un monastero.

3.3. Paternità e datazione dello *Yačaxapatum*

In questa sezione del nostro lavoro ci proponiamo di affrontare il problema della paternità dell'opera tracciando dapprima lo *status quaestionis*, per poi passare a fare alcune nostre considerazioni sulla base delle analisi svolte nei capitoli precedenti.

⁶⁰ Cf. R.W. Thomson, «Vardapet», 384.

⁶¹ Cf. *Yačaxapatum*, II, 120; VI, 48; X, 157; XII, 6; XIII, 59;

⁶² Queste dimensioni emergono dallo studio sulla figura del *vardapet*, di R.W. Thomson, «Vardapet», 367-384. Anche Amaduni nota la missione apostolica del *vardapet*, cf. G. Amadouni, «Le rôle historique», 279-305, in particolare 295. P. Mourad, nel capitolo dedicato alla classe dei *vardapet*, afferma: «Qualsiasi ne sia l'origine storica è certo il fatto che questa fu dall'antichità la classe del clero più eminente nel campo dell'attività apostolica della Chiesa armena, ed occupa un posto peculiare nell'organizzazione giuridica della medesima», cf. P. Mourad, *Il monachesimo*, 115-207, in particolare 164.

3.3.1. Status quaestionis

La tradizione armena è unanime nell'attribuire lo *Yačaxapatum* a Gregorio l'Illuminatore, l'artefice, agli inizi del IV sec., della conversione ufficiale del Regno d'Armenia al cristianesimo. Un certo numero di studiosi moderni, armeni e non, hanno ritenuto tale tradizione fededegna. Altri, invece, hanno attribuito l'opera a Mesrop Maštoc', inventore dell'alfabeto armeno e promotore di una vasta attività di traduzione nei primi decenni del V sec. Altri ancora, infine, hanno pensato che lo *Yačaxapatum* fosse opera di un autore anonimo che ha operato tra la metà del V e la prima metà del VII sec. Qui di seguito passiamo in rassegna le diverse opinioni.

3.3.1.1. Gregorio l'Illuminatore come autore dello *Yačaxapatum*

La paternità di Gregorio è attestata dalla quasi totalità dei manoscritti che, per di più, la ribadiscono nel titolo di ciascun discorso, tranne rare eccezioni, come nel caso del discorso II e XXIIIa, trasmesso dal codice V125. Questo legame è, inoltre, ribadito dal fatto che molti manoscritti riportano lo *Yačaxapatum* insieme con opere legate, in un modo o nell'altro, a Gregorio l'Illuminatore, come per esempio la *Storia* di Agat'angelos, che racconta la vita e l'opera del santo – è questo il caso dei manoscritti P112, M1479, M1881 e V721 –, oppure panegirici dedicati a Gregorio, come nei manoscritti M8775, M5857 e V125. Anche la tradizione indiretta riconosce a Gregorio la paternità dell'opera. In particolare, un testimone importante quale il *Knik' hawatoy* [Sigillo della fede] attribuisce lo *Yačaxapatum* a Gregorio già nel VII sec.

Tale tradizione è accolta da numerosi studiosi, come ad esempio Johann M. Schmid, per il quale la prima frase del discorso XVII, con cui l'autore si rivolge in prima persona ai suoi fratelli e figli, che egli ha generato in Cristo, non può essere stata pronunciata che

da Gregorio l'Illuminatore, che ha battezzato, e quindi ha generato in Cristo, il popolo armeno⁶³. Anche altri studiosi, come Elišē Durean⁶⁴, Garegin Zarbhanalean⁶⁵ e, più tardi, Art'un Hatityan⁶⁶ seguono l'attribuzione tradizionale, senza però dare ragione dell'anacronismo che in questo modo si genera rispetto alla data dell'invenzione dell'alfabeto armeno, avvenuta all'inizio del V sec., e quindi molto posteriore alla morte di Gregorio l'Illuminatore, di poco successiva al concilio di Nicea (325). Anche Hatityan sottolinea che solo Gregorio l'Illuminatore poteva rivolgersi al popolo armeno usando la formula «fratelli e figli»⁶⁷. Zarbhanalean nota, invece, che nella sua *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni] Agat'angelos riferisce come Gregorio l'Illuminatore avesse scritto *čar's yačaxagoyns* «numerosi discorsi», espressione che sarebbe da mettere in relazione con il termine *Yačaxapatum*, titolo della raccolta di discorsi⁶⁸. Peraltro, Barseł Sargisean osserva che la stessa espressione *čar's yačaxagoyns* «numerosi discorsi» si trova nella *Vita di Maštoc'* di Koriwn, ed egli la intende come un riferimento alla *Vardapetut'iwn* il cui autore, secondo lui, sarebbe Mesrop Maštoc'⁶⁹.

63 Cf. J.M. Schmid, *Reden und Lehren*, 7-10.

64 Cf. E. Durean, *Patmut'iwn hay matenagrut'ean*, 8-9.

65 Cf. G. Zarbhanalean, *Haykakan hin*, 196-199.

66 Cf. A. Hatityan, «Surb Grigor», 22-38.

67 Cf. A. Hatityan, «Surb Grigor», 31.

68 Cf. G. Zarbhanalean, *Haykakan hin*, 196. Cf. *Aa* §886; = *MH* II, 1728. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 416-419.

69 Cf. B. Sargisean, *Agat'angelos*, 403. Abraham Terian nota che nella *Vita di Maštoc'* i discorsi di Mesrop Maštoc' sono descritti come «numerosi discorsi, facili da raccontarsi (*čar's jačaxagoyns, diwrapatums*)», mentre nella *Storia* di Agat'angelos quelli di Gregorio l'Illuminatore come «numerosi discorsi, difficili da raccontarsi (*čar's jačaxagoyns, džuarapatums*)» e la interpreta come una possibilità di una deliberata alterazione dello scriba che attribuendo i discorsi a Gregorio l'Illuminatore sentiva difficoltà della loro sintassi, cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 14.

Secondo gli editori del *NBHL* lo *Yačaxapatum* fu scritto in greco o in siriano da Gregorio l'Illuminatore e in seguito tradotto in armeno⁷⁰. Tale opinione non può che essere condivisa, sebbene tacitamente, da tutti coloro che sostengono la paternità di Gregorio l'Illuminatore.

3.3.1.2. Mesrop Maštoc' come autore dello *Yačaxapatum*

Paul Vetter attribuisce lo *Yačaxapatum* all'inventore dell'alfabeto armeno Mesrop Maštoc', che operò nei primi decenni del V sec. Questi gli argomenti su cui Vetter basa la sua ipotesi: a) il linguaggio teologico riguardo la dottrina dello Spirito Santo come persona divina nello *Yačaxapatum* contiene espressioni formulate durante il concilio di Costantinopoli (381); b) l'autore conosceva già la Bibbia tradotta in armeno, anche se non è possibile affermare quale versione della Bibbia armena usasse; c) i Persiani sono definiti barbari adoratori dell'acqua e del fuoco, e ciò fa pensare a un'epoca in cui il mazdeismo era ancora in auge, come appunto gli inizi del V sec.; d) l'assenza della controversia cristologica del concilio di Calcedonia; e) la menzione degli Arsacidi in una frase al presente, come se fossero ancora sovrani d'Armenia, rimanda a un periodo anteriore al 428, quando l'ultimo re arsacide perse il trono armeno; f) la menzione del rifiuto dell'insegnamento cristiano da parte di sacerdoti pagani e stregoni, che corrisponde all'insegnamento di Mesrop rifiutato da una parte dei sacerdoti pagani⁷¹.

⁷⁰ Cf. *NBHL* I, 15.

⁷¹ Cf. P. Fēt't'er [=P. Vetter], *Haykakan ašxatsirut'iwink'*, 68-78.

Altri studiosi, quali Karapet Ter-Mkrtč'yan⁷², Simon Weber⁷³, Otto Bardenhewer⁷⁴, James Russell⁷⁵, e più recentemente Sen Arevšatyan⁷⁶ e Hrač'ya T'amrazyan⁷⁷, attribuiscono lo *Yačaxapatum* a Mesrop Maštoc', per lo più ripetendo gli argomenti di Vetter.

Anche Armenuhi Srapteryan ritiene che Mesrop Maštoc' sia l'autore dello *Yačaxapatum* e pensa che i discorsi fossero dedicati ai già battezzati, poiché ricorrono i temi della penitenza e della confessione. Agli argomenti già rilevati da Vetter, la Srapteryan aggiunge che i temi ricorrenti nei discorsi, come il mazdeismo, che i Persiani volevano imporre all'Armenia, e la fornicazione, condannata nel sinodo di Šahapivan (444), rappresentano questioni dibattute in Armenia nel periodo tra il IV e V secolo⁷⁸.

Arevšatyan ripete gli argomenti di Vetter e di Sargisean, osservando, in aggiunta, che le citazioni bibliche presenti nello *Yačaxapatum* provengono dalla prima traduzione della Bibbia (405 ca.)⁷⁹.

Altri studiosi, come ad esempio Abraham Zaminyan⁸⁰ e Manuk Abelyan⁸¹, cercano di combinare l'ipotesi dell'attribuzione dello *Yačaxapatum* a Gregorio l'Illuminatore con quella che lo attribuisce a Mesrop Maštoc', concludendo che il traduttore e il redattore finale dei discorsi

72 Cf. K. Ter-Mkrtč'yan, *Hayoc' Ekelec'vo patmut'iwn*, 121.

73 Cf. S. Weber, ed., *Ausgewählte Schriften*, I, 233-253.

74 Cf. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, V, 199. Bardenhewer ipotizza che alcuni discorsi siano rimasti in frammenti, poiché iniziano con le congiunzioni «e» oppure «quindi».

75 Cf. J. Russell, «On the Name», 74-75.

76 Cf. S. Arevšatyan, *Grigorii Prosvetitel'*, 8; per la sua posizione su questo argomento in lingua francese si veda Id., «Maštoc' et les débuts», 309-324.

77 Cf. H. T'amrazyan, «Stelcagorc anhati», 9-20. A questo elenco va aggiunto l'anonimo autore di un articolo comparso alla fine del XIX sec. sulla rivista *Ararat*: S., P., «Yačaxapatumi IGrd čařə», 249.

78 Cf. A. Srapteryan, «“Hačaxapatum” čařeri heřinaki harcə», 28.32-33.

79 Cf. S. Arevšatyan, «Maštoc' et les débuts», 309-324.

80 Cf. A. Zaminyan, *Hayoc' Ekelec'u patmut'iwn*, 55-56.

81 Cf. M. Abelyan, *Hayoc' hin grakanut'yan*, 119.

scritti originariamente in greco da Gregorio l'Illuminatore fosse proprio Mesrop Maštoc'. Zaminyan ricorda, inoltre, che il florilegio armeno del VII secolo *Knik' hawatoy* [Sigillo della fede] cita il discorso I e una parte del II dello *Yačaxapatum*, attribuendoli a Gregorio l'Illuminatore⁸².

Secondo Nelli Petrosyan una parte dei discorsi fu scritta da Gregorio l'Illuminatore, ma l'autore degli altri discorsi, cioè di I, II, IV, V, VI, XVI, XXIII, e il redattore finale dell'opera sarebbe stato Mesrop Maštoc'⁸³.

Heinrich Kraft pensa, invece, che lo *Yačaxapatum* potrebbe essere di Maštoc', tranne gli ultimi due discorsi, da ritenersi un'aggiunta successiva, ma lo studioso non argomenta questa sua affermazione⁸⁴.

3.3.1.3. Un autore anonimo

Gran parte degli studiosi ritiene lo *Yačaxapatum* posteriore all'attività dei primi traduttori (prima parte del V sec.), collocandolo in un periodo che va dalla seconda metà del V sec. fino alla prima metà del VII sec., senza tuttavia attribuire i discorsi a un autore specifico.

Grigoris Galēm̄k'earean, sulla scorta delle somiglianze rilevate tra lo *Elc alandoc'* [Confutazione delle sette] di Eznik, composto intorno al 430, e lo *Yačaxapatum* concluse che Eznik fosse una delle fonti dei discorsi⁸⁵. La somiglianza tra queste due opere fu notata anche da Varag Aṛak'elyan, che però considerò lo *Yačaxapatum* come fonte di Eznik⁸⁶.

Hrač'eay Ačaṛyan collocò l'opera nel periodo successivo a Eznik sulla base di argomenti di natura linguistica. Egli individuò, infatti, nello *Yačaxapatum* cento esempi di parole proprie all'armeno postclassico,

82 Cf. A. Zaminyan, *Hayoc' Ekelec'u patmut'iwn*, 55-56.

83 Cf. N. Petrosyan, «"Hačaxapatum čark'i" kaṛuc'vack'n», 118-123.

84 Cf. H. Kraft, *Kirchenväter Lexicon*, 375-376; trad. it.: G. Corti, *La teologia dei Padri*, V, 270.

85 Cf. G. Galēm̄k'earean, *Noragoyñ alberk'*, 16-17.

86 Cf. V. Aṛak'elyan, «Dasakan ev hetdasakan grabarə», 263.

oltre a numerosi casi in cui il genitivo viene impiegato al posto dell'accusativo⁸⁷. La somiglianza tra la lingua dello *Yačaxapatum* e quella della *Storia degli Armeni* di Łazar P'arpec'i, composta verso la fine del V sec., indusse Ačar'yan a ipotizzare che l'autore dei discorsi appartenesse alla cerchia dei compagni di Łazar⁸⁸.

Vardan Hac'uni nota come alcuni temi dei discorsi, quali la ricompensa agli uomini dopo la morte secondo i meriti di ciascuno e la confessione dei peccati, siano conformi con quanto si legge nelle opere del V sec. di Eznik e di Yovhannēs Mandakuni⁸⁹.

Secondo Boghos L. Zek'yan la data più probabile per la produzione dello *Yačaxapatum* è successiva al trattato di Nuarsak del 484, quando Vahan Mamikonean era *marzpan* dell'Armenia (485-510). Infatti, nei discorsi non si parla del martirio come di un pericolo presente e attuale, come ci si sarebbe potuti aspettare prima del 484, bensì di una realtà passata. Lo *Yačaxapatum* presuppone, secondo Zakiyan, anche una fioritura della vita monastica. Tutti questi argomenti, secondo lo studioso, suggeriscono il periodo di pace e di prosperità seguito al trattato di Nuarsak. Fino al sinodo di Duin (555), continua Zek'yan, la Chiesa armena aveva una posizione neutrale riguardo alla cristologia formulata durante il concilio di Calcedonia (451), ciò avrebbe consentito all'autore dei discorsi di fare riferimento al canone 4 di quel concilio, che vietava ai monaci di trasferirsi da un posto all'altro senza permesso del vescovo. Zek'yan sottolinea, inoltre, come l'ultimo discorso mostri delle affinità con le *Regole* di san Basilio, tradotte in armeno non prima della seconda metà del V sec.; mentre il riferimento agli Arsacidi come discendenti di Abramo e Keturà implicherebbe la conoscenza,

87 Come esempi Ačar'yan elenca: «զգեցցի զանմահութեան կենդանի լուսովն, զզեցեալ զկենարարի զարեգականն արդարութեան զլոյսն», cf. H. Ačar'yan, *Hayoc' grerə*, 335.

88 Cf. H. Ačar'yan, *Hayoc' grerə*, 332-339, e anche Id., «Mesrop Maštoc'», 30-31.

89 Cf. V. Hac'uni, «Erb šaradrvac», 406.

da parte dell'autore dello *Yačaxapatum*, della *Storia* di Movsēs Xore-nac'i⁹⁰, dove ricorre la stessa genealogia. Zekiyan ipotizza che l'autore dell'opera fosse l'abate di un monastero, perché nell'ultimo discorso il superiore viene definito «padre spirituale» e i monaci sono considerati dei figli spirituali «generati da lui» (XXIII, 91). Tutti questi argomenti, secondo Zekiyan, suggeriscono che lo *Yačaxapatum* sia stato composto tra il 485 e il 510⁹¹.

Kiwreł K'iparean, respingendo l'attribuzione a Maštoc' sostenuta dalla Srapyan, ritiene le ammonizioni contro il mazdeismo presenti nello *Yačaxapatum* più consone al periodo successivo al 445, quando si intensificò l'ostilità dei Persiani verso il cristianesimo nell'area caucasica. La menzione degli Arsacidi nel discorso XX non costituirebbe un problema per questa datazione, perché non sarebbe da riferirsi all'epoca dell'autore dello *Yačaxapatum*. K'iparean afferma, inoltre, che chi compose quest'opera conosceva i canoni del concilio di Calcedonia, e, condividendo l'opinione di Ačarjan, ritiene che la lingua dei discorsi si discosti da quella di Maštoc' e contenga parole conosciute solo dopo il 470 ca. Egli non ritiene il discorso XXIII un'aggiunta successiva, poiché tutti e ventitré i discorsi hanno uno stile piuttosto omogeneo, benché l'ultimo presenti in misura maggiore degli altri tratti riconducibili alla scuola ellenizzante⁹².

90 La tradizione armena colloca questo autore nella seconda metà del V sec., ma molti studiosi ritengono che egli fosse un autore dell'VIII sec. Zekiyan sarebbe propenso a mantenere la data tradizionale pur riconoscendo nell'attuale redazione la presenza di successive rielaborazioni e stratificazioni, cf. B.L. Zekiyan, «Ellenismo», 381. Sulla complessa questione della datazione si veda R.W. Thomson, *Moses Khorenats'i. History*, ix-xvii, 1-60.

91 Cf. B.L. Zekiyan, «Back to the Sources», 141-147.

92 Cf. K. K'iparean, «“Hačaxapatum” čaferu», 237-242. Dopo alcuni decenni K'iparean afferma che la data più probabile della composizione dello *Yačaxapatum* sia circa il 500, cf. Id., *Patmut'iwn*, 129-130.

Al tardo V sec. pensa Ruben Zargaryan⁹³, e anche Michael Stone, nel suo studio dedicato ad Adamo ed Eva, menziona lo *Yačaxapatum* tra le opere di quel secolo affermando di non aver trovato una simile esegesi di Gn 2,7 in alcuna altra opera di questo periodo da lui esaminata (Agat'angelos, Anania *vardapet*, Elišē, Eznik, Łazar P'ar-pec'i, Mambre, P'awstos, *Yačaxapatum*, Yovhannēs Mandakuni)⁹⁴. Tra il V e il VI sec. lo colloca, invece, Jean Gribomont per le citazioni tratte dalla *Regola* di san Basilio, che egli data al periodo tra il 450 e il 572⁹⁵, mentre Jean-Pierre Mahé definisce lo *Yačaxapatum* un «pseudépi-graphe» del VI secolo⁹⁶, basandosi sulle somiglianze tra alcuni passi di quest'opera e gli scritti di Ermete Trismegisto, tradotti in armeno nel VI secolo⁹⁷.

Pur riconoscendo la necessità di un esame approfondito, Robert W. Thomson ritiene probabile una datazione al VI secolo, poiché tra le autorità che cita Anania Širakac'i (610-685) nella sua *Tiezeragitut'iwn* [Cosmologia] figura anche Gregorio l'Illuminatore⁹⁸. Comunque sia, in uno dei suoi ultimi articoli, Thomson ribadisce che le omelie attribuite a Gregorio l'Illuminatore sono «of later date and debated authorship»⁹⁹.

Abraham Terian, che in scritti precedenti riteneva lo *Yačaxapatum* anteriore al concilio di Calcedonia (451)¹⁰⁰, nell'ampia introduzione alla

93 Cf. R. Zargaryan, «Monasticism», 54.

94 Cf. M. Stone, *Adam and Eve*, 13, 280-284.

95 Cf. J. Gribomont, *Histoire*, 77.

96 Cf. J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 22, nota 76; e anche J.-P. Mahé, «Contexte culturel», 607, nota 38.

97 Cf. J.-P. Mahé – J. Paramelle, «Nouveaux parallèles», 115-134.

98 Cf. R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*, 37, nota 169. Thomson ritiene che Anania si riferisca ai discorsi dello *Yačaxapatum*, ma verosimilmente il passo in questione è una citazione della *Vardapetut'iwn*; cf. *Tiezeragitut'iwn* II, 50; =MH IV, 715; cf. Aa §260.

99 Cf. R.W. Thomson, «Traditions», 376.

100 Cf. A. Terian, *Patriotism*, 63-64, nota 27.

sua recente traduzione inglese di quest'opera ne sostiene l'attribuzione a un anonimo abate della seconda metà del VI sec., a motivo delle citazioni dalla traduzione armena delle *Regole* di Basilio di Cesarea e dal *Corpus Hermeticum*, che sarebbe stato tradotto in armeno nel VI secolo¹⁰¹. Egli ritiene che la data della redazione del *Knik' hawatoy* (VII sec.), dove sono citati il discorso I e una parte del II, costituisca il *terminus ante quem* per la composizione dello *Yačaxapatum*, i cui primi due discorsi sarebbero stati rielaborati successivamente dal punto di vista stilistico nell'alta epoca Ciliciana per farli diventare come sono nella maggior parte dei manoscritti¹⁰².

Edward G. Mathews, nella recensione all'edizione critica delle *Regole* di Basilio di Cesarea, scrive che la datazione dello *Yačaxapatum* generalmente accettata si colloca attorno al 630¹⁰³, ma in seguito, nell'introduzione alla traduzione inglese del sinassario armeno, afferma che lo *Yačaxapatum* è collegato alla *Dottrina di san Gregorio l'Illuminatore* ed è stato composto durante la vita di Mesrop Maštoc', forse addirittura sotto la sua guida¹⁰⁴.

A un'epoca piuttosto tarda, infine, pensa Nersēs Akinean, che considera l'opera di Xosrovik T'argmanič' (670?-730?) intitolata *Yalags kaṛasnordac' pahoc'* [Sul digiuno della Quaresima] una fonte dello *Yačaxapatum*. Sostanzialmente lo studioso fonda la sua ipotesi su due argomenti: a) l'assenza della menzione di Gregorio l'Illuminatore nell'opera di Xosrovik; b) lo stile dello *Yačaxapatum* è più elaborato di quello di Xosrovik¹⁰⁵.

101 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*; Id., «Hayoc' oskedarean ekelec'abanut'iwnə», 373.

102 Cf. A. Terian, «The First Two Discourses», 1-28, in particolare 3-4.

103 Cf. E.G. Mathews, recensione di G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*.

104 Cf. E.G. Mathews, *On This Day. The Armenian Church Synaxarion. January*, XII.

105 Cf. N. Akinean, «“Xosrovik T'argmanič'”», 359-360, e anche N. Akinean – P. Ter-Pōlosean, «Matenagrakan hetazōtut'iwnner», 316.

3.3.2. Alcune considerazioni su paternità e datazione dello *Yačaxapatum*

Come si può vedere dalla varietà delle opinioni espresse dagli studiosi circa la paternità e la datazione dello *Yačaxapatum*, la questione è piuttosto complessa e ancora aperta. Nelle righe che seguono cerchiamo di formulare una nostra ipotesi su questo problema, tenendo presente quanto è stato sin qui detto, non solo riguardo alla questione specifica della datazione e paternità dell'opera, ma anche relativamente alla sua rielaborazione nel corso dei secoli e al pubblico al quale pare essere indirizzata.

A nostro avviso, infatti, un elemento che non è stato fino a oggi tenuto nella dovuta considerazione quando si tratta della data di composizione dello *Yačaxapatum* e della sua paternità è il fatto che l'opera così come ci è giunta mostra tracce di una elaborazione che nel corso dei secoli ha forgiato lo *Yačaxapatum* come lo conosciamo oggi. In effetti, come abbiamo visto nella prima sezione di questo capitolo, il nucleo originario della raccolta di discorsi ha subito da una parte la rielaborazione dei primi due discorsi, passando da Ia a due discorsi distinti, I e II, dall'altra l'aggiunta del discorso XXIIIa, successivamente modificato in XXIII. Pertanto, quando parliamo di data di composizione dello *Yačaxapatum* dobbiamo specificare se intendiamo la data di composizione del suo nucleo originario, o quella della redazione finale – se non, addirittura, delle fasi redazionali intermedie – dell'opera così come la leggiamo oggi.

Se lo *Yačaxapatum* è frutto di una elaborazione durata più secoli, è evidente che la questione della sua paternità deve essere impostata in una prospettiva diversa. Ci possiamo certamente porre il problema di chi sia l'autore del nucleo originario dell'opera e di quale sia l'epoca in cui visse e operò, ma si dovrà tenere presente che lo *Yačaxapatum* così come lo abbiamo è frutto di un lavoro a più mani, per cui, accanto all'autore, dobbiamo pensare all'esistenza di uno o più redattori, che hanno conferito all'opera la forma che conosciamo.

Per quanto riguarda il nucleo originario dello *Yačaxapatum*, concordiamo con gli studiosi che parlano di un autore anonimo vissuto tra gli ultimi decenni del V sec. e la prima metà del VI sec. Tale autore mostra di essere influenzato dall'ambiente cristiano siro, con il quale condivide temi e immagini, ma anche certi tratti del linguaggio teologico. Aveva inoltre dimestichezza con le più antiche opere armene, in particolare la *Vardapetut'iw*¹⁰⁶ e l'*Elc alandoc'* di Eznik, ed era in sintonia con la positiva considerazione dei Greci propria a diversi autori armeni tra la fine del V e gli inizi del VI sec.

Anche alcuni termini postclassici ricorrenti nello *Yačaxapatum* sembrerebbero indicare un periodo intorno alla data della produzione della *Storia* di Łazar P'arpec'i (470 ca.). La terminologia dell'incarnazione e dell'essenza di Dio adoperata nei discorsi è tipica del V sec., e solo occasionalmente compaiono i termini introdotti nel linguaggio teologico nella prima metà del VI sec. Per giunta, l'assenza di tracce di dibattito cristologico potrebbe essere un ulteriore argomento a favore di un periodo anteriore al sinodo di Duin (555).

L'autore del nucleo originario dello *Yačaxapatum* tocca questioni pratiche e concrete della vita cristiana. La varietà dei temi ricorrenti non permette di trovare un'affinità con la categoria delle catechesi battesimali o mistagogiche¹⁰⁶. Nelle sue argomentazioni e allusioni dimostra una buona padronanza delle opere teologiche accessibili in quel periodo (cf. cap. II)¹⁰⁷.

Non ci sono elementi evidenti, tuttavia pare che il profilo di un monaco, maestro della vita ascetica corrisponda bene all'autore del nucleo originario. Si potrebbe quindi pensare che l'autore dello *Yačaxapatum* sia un maestro, probabilmente nell'ambiente monastico non necessariamente cenobitico, dotto nella Sacra Scrittura e nelle opere dei Padri della Chiesa allora accessibili, che si rivolge ai suoi allievi,

¹⁰⁶ Cf. R.W. Thomson, «Homilies and Biblical Commentary», 178.

¹⁰⁷ Cf. B.L. Zekiyān, «Back to the Sources», 149.

candidati alla vita monastica e alla missione di evangelizzazione. Non è da escludere che uno degli allievi di un maestro abbia lasciato in forma scritta le istruzioni del suo maestro.

Mentre il redattore che ha introdotto XXIIIa e chi poi lo ha rielaborato in XXIII aveva chiaramente un forte interesse monastico cenobitico, conosceva bene la vita del monastero, quindi questo sì che poteva essere un abate di un monastero.

3.4. Fortuna dello *Yačaxapatum*

Lo *Yačaxapatum* non è menzionato frequentemente nelle opere superstiti della letteratura armena antica. Come abbiamo visto nella sezione relativa alla tradizione indiretta nel primo capitolo di questo lavoro (sezione 2.2.1), la prima opera che mostra di conoscere lo *Yačaxapatum* è il *Knik' hawatoy*, un florilegio la cui redazione ultima è probabilmente da collocare agli inizi dell'VIII sec. Il *Knik' hawatoy* presenta la prima attestazione del titolo *Yačaxapatum*, attribuendone la paternità a Gregorio l'Illuminatore e cita, senza soluzione di continuità, il discorso I e una parte del II che contengono la professione di fede nella Santissima Trinità per confermare l'ortodossia della Chiesa armena sin dalla fondazione.

Secondo Norayr Łazaryan¹⁰⁸ una possibile allusione allo *Yačaxapatum* si trova in un'opera di Anania Narekac'i (†980 ca.) intitolata *Yalags zlyman ew artasuac'* [Sul pentimento e le lacrime], che in un passo recita:

Sciogli il ghiaccio dei miei peccati, irrori il mio cuore con la pioggia della misericordia, manda alla mia anima il calore australe del tuo

108 Cf. N. Łazaryan, «Hogewor garnan», 65-67.

timore, tu che cavasti l'acqua dalla pietra, fa del mio cuore il ricettacolo delle lacrime¹⁰⁹.

Analogamente, nel discorso XIX dello *Yačaxapatum* leggiamo:

per dissolvere il rigido inverno della durezza dei peccati cosicché si riveli la primavera spirituale nel soffio del calore australe dell'anima, e dall'alto con la forte pioggia torrenti di lacrime¹¹⁰.

Anche Hrač'ya T'amrazyan nota legami tra le opere di Anania Narekac'i e lo *Yačaxapatum*, soprattutto per quanto riguarda alcuni concetti mistici orientali, come ad esempio la pace divina, l'umiltà, l'uomo interiore ed esteriore, il discernimento, i costumi visibili e invisibili, l'unione con Dio, il dono delle lacrime e del pentimento, l'estasi. Per di più, T'amrazyan sottolinea i rapporti tra *Yačaxapatum* e Narekac'i rispetto a certi concetti di ascendenza neoplatonica¹¹¹.

Nel *Commentario sul Cantico dei Cantici* attribuito a Gregorio di Narek (ca. 945-1010), nipote di Anania, si trovano allusioni ai discorsi di Gregorio l'Illuminatore circa i penitenti, che formano un rango insieme con i martiri e con gli asceti, e circa il ruolo delle membra e dei sensi umani¹¹². Tali riferimenti allo *Yačaxapatum* mirano probabilmente

109 [Yalags zljman ew artasuac', 129] «Հալեա զսառնամանիս մեղաց իմոց, ցաղեա ի սիրտ իմ անձրեւ ողորմութեան, առաքեա զջերմութիւն հարաւոյ երկիւղի քո ի հոգի իմ, որ հաներ ջուր ի վիմէն, արա զսիրտ իմ ընդունարան արտասուաց:» [=MH X, 377].

110 [*Yačaxapatum*, XIX, 68-69] «առ ի լուծանել զդժնդակ ձմեռն խստութեան մեղացն: Չի գարունն հոգեւոր երեւեսցի ի շնչել հարաւոյ ջերմութեան հոգւոյն. եւ ի վերուստ սաստիկ անձրեւով զհոսանս արտասուաց.» [=MH I, 112].

111 Cf. H. T'amrazyan, *Anania Narekac'i*, 295-297, e anche Id., *Grigor Narekac'in*, 300.

112 Per il testo armeno si veda MH XII, 760-883. Trad. it.: V. Mistrih, «Commentario»; trad. fr.: L. Pétrossian, *Grégoire de Narek. Commentaire*; trad. ingl.: R.W. Thomson, «Gregory of Narek's Commentary»; R.R. Ervine, *The Blessing of Blessings*.

a corroborare il commento di Gregorio di Narek con l'autorità dell'artefice della conversione dell'Armenia.

Grigor Magistros nell'XI sec. pare riferirsi allo *Yačaxapatum* quando usa il termine sinonimo *Yačaxaban*, definendo l'opera «scritti sulla fede» (cf. I.2.2.3). Grigor Magistros era un dottissimo laico, padre di un *catholicos* e antenato di molti *catholicoi* della famiglia Pahlawuni. Grigor pone l'accento sulla tematica della fede nello *Yačaxapatum*¹¹³. Ma al di là del contenuto, si può pensare che i riferimenti allo *Yačaxapatum* potrebbero avere lo scopo di sottolineare il nesso tra Gregorio l'Illuminatore e la famiglia Pahlawuni, che vantava di discendere dallo stesso Illuminatore e i cui *catholicoi* segnarono una fase di rinascita della Chiesa armena nel periodo pre-ciliciano e ciliciano, dopo le tensioni con la Chiesa di Bisanzio che avevano caratterizzato gran parte dell'XI sec. Non è forse un caso che proprio in epoca ciliciana e nell'area della Cilicia armena siano stati prodotti alcuni importanti manoscritti che trasmettono il testo dello *Yačaxapatum*, in particolare J94 del 1215, copiato nel monastero di Akner, e M5528 del 1216 prodotto a Skewra. La rielaborazione della parte iniziale dello *Yačaxapatum* in questo periodo, giusta l'ipotesi di Abraham Terian¹¹⁴, sarebbe un'ulteriore dimostrazione del rinnovato interesse per quest'opera in epoca ciliciana.

Grigor Sarkawagapet Yerusalēmac'i (XII sec.?) pare alludere proprio ai *čark'* di Gregorio l'Illuminatore¹¹⁵, ritenendoli dei «consigli su ogni condotta» per istruire i posterì, quindi lo *Yačaxapatum* viene concepito come una fonte ancora valida di regole per una retta condotta del cristiano. Egli cita un passo del discorso XIII che riguarda

113 [Magnalia Dei, 942-943] «Զգիրսն իւր հաւատոյ՝ Յանախաբանն որ անուանին, զմիւսն պատմութիւն զհաւատոցն հրաշալին» [=MH XVI, 183]. Trad. ingl. e commento: A. Terian, *Magnalia Dei*, 63 e 100-101.

114 Cf. A. Terian, «The First Two Discourses», 3.

115 Cf. A. Terian, *Patriotism*, 171-172.

la commemorazione di coloro che non si pentono. Pertanto, Grigor Sarkawagapet usa questi discorsi come degli insegnamenti utili per istruire la comunità dei fedeli.

Abbiamo visto come singoli discorsi, o parti di discorsi, siano entrati a far parte di raccolte omiletiche. Abbiamo avuto modo di constatare (cf. I.2.2.6) che nella scelta dei discorsi si possono ravvisare fini diversi. Per esempio, l'inclusione del discorso IX sul digiuno nel *čarəntir* M3782 ha forse un fine didascalico, mentre la presenza nell'*Omeliario* di Muš (M7729) dell'intero discorso XV e di una parte del XIII denota probabilmente un intento pragmatico: la commemorazione dei defunti.

Abraham Terian nella nota della traduzione inglese del panegirico dedicato a san Gregorio l'Illuminatore scritto da Yovhannēs Erznkac'i (ca. 1230-1293)¹¹⁶, commentando il passo in cui si legge «le fonti dell'insegnamento sgorgano chiaramente e scorrono come un fiume, figurativamente, per tutti coloro che le ascoltano»¹¹⁷, ritiene probabile che nelle feste di san Gregorio alcuni suoi scritti venissero letti in pubblico¹¹⁸.

Qualche informazione riguardo la fortuna dello *Yačaxapatum* si può apprendere dai colofoni dei manoscritti. Il codice M2496¹¹⁹, del 1294, riporta la storia, raccontata da Yovhannēs Garneč'i (1180-1245), di un sacerdote di un villaggio in Palestina che possedeva il manoscritto dello *Yačaxapatum*, che aveva perso suo figlio nella festa di san Gregorio l'Illuminatore. Dopo la preghiera della famiglia per la sua intercessione, un uomo vestito come patriarca, inteso come san Gregorio l'Illuminatore, aveva portato il loro figlio ed è entrato nel manoscritto dello *Yačaxapatum*¹²⁰.

116 Sulla vita di Yovhannēs Erznkac'i si veda A. Terian, *Patriotism*, 40-45.

117 [Nerbolakan Govesti] «աղբիւրք վարդապետութեան յստակագոյնս բղխեն. եւ գետօրէն մեկնութեամբ յամենեցունց լսելիս հոսին:» [=Sop'erke' haykakank', V, 92].

118 Cf. A. Terian, *Patriotism*, 93.

119 Cf. *GCM* VIII, 249-256.

120 Cf. A. Srapyan, *Hay mijnadaryan zruyc'ner*, 255-256, n° 16.

Nel manoscritto M8775 si legge che esso fu copiato dal celebre Grigor Xlat'ec'i, redattore del Sinassario armeno, copista di molti manoscritti, nel 1415 durante il suo soggiorno a Gerusalemme. Grigor dichiara di avere a lungo desiderato possedere lo *Yačaxapatum* e i panegirici di Vardan Arewelc'i, ma di averli trovati soltanto a Gerusalemme dopo 66 anni di vita e 48 di sacerdozio, poiché nel suo paese non erano reperibili:

[questi discorsi] che io [che sono] polvere, Grigor, cercatore della parola, desideravo, e con grande sforzo e fatica scrissi questo [libro], e [lo] diedi al mio confratello della mia stessa terra Mkrtič' *vardapet* per il diletto della sua anima e per la nostra memoria. Infatti ho 66 anni e da 48 anni sono *abelay*, e non avevo [mai] visto questi discorsi e non c'erano nel nostro paese né lo *Yačaxapatum*, né i panegirici del dotto *vardapet* Vardan. Per questo [li] scrissi bramosamente a Gerusalemme quando li ho trovati all'ombra di san Giacomo e del vescovo il signore Polos, il quale più di quanto fosse conveniente nei nostri confronti ci accolse e alloggiò, nell'anno 864¹²¹.

Questa testimonianza mostra che tra XIV e XV sec. nelle biblioteche della regione del lago di Van, lo *Yačaxapatum* non era disponibile, ma la memoria di quell'opera attribuita a Gregorio l'Illuminatore – come mostrano anche i panegirici di Vardan Arewelc'i dedicati all'Illuminatore

121 «Որոց (ճառիցս) ցանկացայ հոգս Գրիգոր՝ խնդրողս բանի և մեծաւ ջանիւ և աշխատութեամբ գրեցի զսա, և ետու իմ համշիրակ եղբօրն՝ Մկրտիչ վարդապետին, ի վայելումն անձին իւրոյ և մեզ յիշատակ: Ձի ԿԶ. (66) ամաց եմ ես ու ԽԸ. (48) տարւոյ աբեղայ, և զայս ճառերս չեմ տեսել, և ոչ ի մեր երկիրն կային սոքա՝ Յաճախապատումն և կամ ներբողեանքս ասացած ի վարդանայ բանիքուն վարդապետէ: Վասն որոյ փափագանօք գրեցի յերուսաղէմս, յորժամ և գտի, ընդ հովանեաւ սրբոյն Յակոբայ և տէր Պօղոսի եպիսկոպոսի, որ քան զարժանն մեր ի վեր ընկալաւ զմեզ և հանգոյց, ՊԿԴ. (1415) թըլին:» (M8775, 315r). L. Xač'ikyan, *ŽE dari hayeren*, 178, n° 188.

e alla sua famiglia che il Xlat'ec'i trascrisse dopo il testo dello *Yačaxapatum* – era ancora viva, tanto che Grigor Xlat'ec'i lo aveva cercato inutilmente per molti anni. Solo a Gerusalemme ne trovò una copia che trascrisse, ma non per sé, bensì per un certo Mkrtič' *vardapet* del monastero di Mecop', sulle rive settentrionali del lago di Van.

Dal colofone di J668, prodotto a Evdokia nel 1644, apprendiamo che il manoscritto fu commissionato da un certo Astuacatur *vardapet* che desiderava una copia dello *Yačaxapatum* per la sua biblioteca:

Quindi il beatissimo nostro *rabunapet* Ter Astuacatur Vardapet bramoso di libri sacri, poiché questo libro mancava nel suo tesoro, lo aggiunse al suo deposito, che il Signore Gesù lo faccia godere del bene. Amen¹²².

L'informazione trasmessa da questo colofone, sembra mostrare che in un'epoca tarda quale quella a cui risale il manoscritto in questione (1644), lo *Yačaxapatum* continuasse a essere un'opera non facilmente reperibile, tanto da non essere ancora parte della biblioteca del *rabunapet* Astuacatur. La descrizione del *rabunapet* Astuacatur descritto come «bramoso di libri sacri» è formula ricorrente nei colofoni per indicare il committente di un manoscritto. Lo *Yačaxapatum* è presentato come il pezzo che ancora «mancava al suo tesoro», cioè alla sua collezione di testi, per quanto non sia possibile escludere che l'acquisizione di questo codice avesse anche un fine didattico, visto che col termine *rabunapet* si designa il maestro di una scuola filosofica e teologica di alto livello.

122 «Վասն որոյ ցանկացող եղեալ սուրբ տառիս յոգներանեալ երջանիկ րաբունապետս մեր Տէր Աստուածատուր Վարդապետն, զի այսմ գրոցս պակաս գոյով յիւրումն զանձարանին, եւ յաւել զայ ի շտեմարանս իւր, գոր Տէր Յիսուս բարով վայելել տացէ, ամէն:» (J668, 352v). V. Hakobyan, *Hayeren jeřagreri*, 154, n° 259; *GCMG* III, 103.

La difficoltà di reperire manoscritti dello *Yačaxapatum* sembra indicare un certo declino della diffusione di quest'opera, probabilmente a causa dell'argomento dei discorsi. Alcune questioni, come il mazdeismo e il culto del fuoco, potevano apparire inattuali, come è avvenuto nel corso dei secoli per altre opere scritte prendendo spunto dalla situazione contingente¹²³. Anche questo aspetto potrebbe aver favorito l'utilizzo di singoli discorsi o di parti di discorso nelle raccolte omiletiche: venivano scelte le sezioni dell'opera ritenute ancora utili, mentre l'opera nel suo complesso aveva perso il valore pragmatico che aveva in precedenza.

Spesso lo *Yačaxapatum* veniva copiato con altre opere legate in qualche modo a Gregorio l'Illuminatore – la Storia di Agat'angelos, la *Dašanc' t'uxt'* [Lettera d'amore e concordia] –, come P112, M1479, M1881, o con i panegirici a lui dedicati (V125, M8775, M5857), così da avere dei codici che contenessero la vita e l'insegnamento di san Gregorio l'Illuminatore nel suo insieme. Altri codici di grande interesse tramandano lo *Yačaxapatum* insieme con omelie di grande rilevanza nella tradizione armena, come nel caso di Severiano di Gabala (V1504) e dello *Zgon* attribuito a Giacomo di Nisibi, ma da identificare con Afraate (J94+M947, M5857). In questo caso siamo probabilmente di fronte a manoscritti prodotti per lo studio in ambiente monastico. Un altro codice interessante è V75 del 1625, che, oltre allo *Yačaxapatum*, contiene le opere di Evagrio Pontico e Nilo di Ancira, e quindi probabilmente dedicato all'uso monastico.

123 Ad esempio, *Elc alandoc'* [Confutazione delle sette] di Eznik di Kołb.

4.

LA PENITENZA NELLA CHIESA ARMENA

In questo capitolo cercheremo di illustrare la concezione della penitenza che emerge dalle opere della letteratura armena, con particolare riguardo per il periodo tra il V sec., quando inizia la produzione letteraria in Armenia, e l'VIII sec., epoca a cui risale la prima citazione dello *Yačaxapatum* nel *Knik' hawatoy* [Sigillo della fede]. La prassi penitenziale e la riflessione sulla penitenza proprie di questi secoli, che videro la composizione del nucleo originario dello *Yačaxapatum*, possono infatti aver influito sul modo in cui l'autore dei discorsi tratta questi temi.

Anzitutto, prenderemo in esame la disciplina canonica sulla penitenza nella Chiesa armena del periodo indicato. Passeremo quindi a indagare la prassi penitenziale riflessa nella liturgia, tenendo conto dei più antichi testi liturgici disponibili, malgrado la produzione dei codici che li tramandano sia posteriore al periodo considerato e possano, quindi, rispecchiare una situazione posteriore all'VIII sec. Infine esamineremo le opere della letteratura armena composte nel periodo del V e VIII sec., senza tuttavia trascurare testi posteriori, qualora aiutino a lumeggiare la pratica penitenziale nella Chiesa armena nei secoli precedenti.

Questa rassegna delle diverse fonti utili per delineare la visione della penitenza nei primi secoli dell'Armenia cristiana può aiutare

a mettere nel giusto contesto l'idea di penitenza descritta nei discorsi dello *Yačaxapatum*.

4.1. Considerazioni generali

La penitenza è in relazione col perdono dei peccati, si arresta nel punto in cui il peccato è rimesso. Il sacramento che porta lo stesso nome, nell'antichità cristiana è riferito alle colpe capitali e non esaurisce la questione della penitenza, cui si accede attraverso altri mezzi come, ad esempio, la preghiera, il digiuno, l'elemosina, per quanto riguarda le colpe quotidiane, ma anche momenti liturgici non legati al sacramento della penitenza. Si tratta in genere di preghiere liturgiche particolari che la coscienza orientale ritiene efficaci per la remissione dei peccati¹.

Parlando delle Chiese d'Oriente in genere, Stefano Parenti afferma che esse conoscono prassi penitenziali molto diversificate. Egli distingue tre momenti: confessione, penitenza e perdono, e conclude che l'ordine può variare e qualche elemento può mancare del tutto. Per schematizzare si può dire che (1) la confessione spesso è assente, (2) il perdono di Dio non sempre arrivava attraverso il ministro ordinato, (3) la penitenza resta l'elemento più stabile².

Tomáš Špidlík afferma che la penitenza comprende diversi elementi e richiama i vari nomi: penitenza, conversione, confessione e riconciliazione, tavola di salvezza³.

Al fondo di tutte queste considerazioni stanno due concetti rilevanti che hanno a che fare con la penitenza. Il primo di essi è un concetto molto comune nella patristica: Gesù Cristo come medico che guarisce

1 Cf. C. Gugerotti, «Peccato del mondo», 257.

2 Cf. S. Parenti, «Confessione», 111 [495].

3 Cf. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente*, 167-168; cf. C. Giraudo, *Confessare i peccati*.

dalle malattie del corpo e dell'anima, mentre il secondo concetto è la conversione dell'uomo⁴.

Tradizionalmente nella Chiesa armena, come più in generale nelle Chiese orientali, la prassi penitenziale non si limita alla confessione privata o pubblica di un penitente seguita dalla preghiera dell'assoluzione da parte del sacerdote. Gli Armeni – afferma Daniel Findikyan – considerano la penitenza come un processo continuo di ritorno a Dio e intendono i peccati non solo come trasgressioni morali, ma come tutto ciò che distrae l'uomo dalla «undivided devotion to the Lord»⁵.

4.2. Fonti e studi

Già dalle considerazioni generali si può intuire che la realtà della penitenza nella Chiesa armena è molto complessa. Gli strumenti e gli studi a disposizione per approfondirne la conoscenza sono piuttosto limitati. Di fatto, a tutt'oggi non esiste un lavoro complessivo dedicato alla penitenza nella Chiesa armena.

La fonte principale per la disciplina penitenziale armena è il *Kanonagirk' Hayoc'* [Libro dei canoni]⁶. Tra gli studi abbiamo soltanto un articolo di Ephrem Carr sulla disciplina armena della penitenza nel corso dei secoli con una parte dedicata ai riti penitenziali⁷. Dal punto di vista canonico possono essere utili gli studi di Aram Mardirossian⁸ e Garabed Amaduni⁹.

4 Cf. G. Dumeige, «Médecin (le Christ)», *DSp* X, 891-901. La parola «conversione» è un tentativo di rendere la parola greca *metanoia*, cf. J. Guillet, «Metanoia», *DSp* X, 1093-1099. Si veda anche: Dörnemann, M., «*Einer ist Arzt*».

5 Cf. M.D. Findikyan, «The Mysteries of Grace», 76-77.

6 Cf. V. Hakobyan, *Kanonagirk' Hayoc'*.

7 Cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 65-100.

8 Cf. A. Mardirossian, *Le livre des canons*.

9 Cf. G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*.

Per quanto riguarda gli studi liturgici sulla penitenza armena, indispensabile è la traduzione del *Rituale Armenorum* fatta da Frederick Cornwallis Conybeare¹⁰. Ai riti penitenziali sono stati dedicati diversi articoli: Mário Ferreira Lages si è occupato del rito penitenziale attribuito a Yovhannēs Mandakuni¹¹, mentre Alfons Raes ha scritto sui riti penitenziali nella Chiesa armena in generale¹². Daniel Findikyan dedica alla penitenza nella liturgia armena una parte di un suo articolo sui sacramenti nella Chiesa armena¹³. Gabriele Winkler presenta la dimensione penitenziale della Liturgia delle Ore¹⁴, mentre Charles Renoux mette in luce questo stesso aspetto nelle anafore armene¹⁵. A questi studi si deve aggiungere ancora un altro contributo di Findikyan sul *Commento* alla Liturgia delle Ore di Step‘anos Siwnec‘i (†735)¹⁶. Altre informazioni si possono spigolare in diverse pubblicazioni dedicate a vari aspetti della liturgia armena.

Il tema della penitenza ricorre anche in alcuni passi di opere della letteratura armena, ma l'unica analisi consacrata a questo aspetto ci risulta essere uno studio di Riccardo Pane che menziona, tra le prime opere armene dedicate alla penitenza, il *Ban šahawēt ew awgtakar vasn hogwoc‘ hamaynic‘* [Discorso utile e vantaggioso per tutte le anime] attribuito a Ełišē, i due primi discorsi attribuiti a Yovhannēs Mandakuni e il discorso XIX dello *Yačaxapatum*¹⁷.

10 Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*.

11 Cf. M. Lages, «The Most Ancient», 43-64.

12 Cf. A. Raes, «Les Rites», 648-655.

13 Cf. M.D. Findikyan, «The Mysteries of Grace», 65-87, in particolare 76-81. In un altro suo lavoro tratta invece di una prassi penitenziale medievale molto peculiare, cioè quella di privare i fedeli dell'eucaristia e di chiudere la porta della chiesa durante la Quaresima, cf. M.D. Findikyan, «A Penitential Peculiarity», 161-182.

14 Cf. G. Winkler, «L'aspect pénitentiel», 273-293, in particolare 282-284.

15 Cf. Ch. Renoux, «Eucharistie et rémission», 201-214.

16 Cf. M.D. Findikyan, *The Commentary*.

17 Cf. R. Pane, «Note in margine», 229-240.

Per avere una visione completa della penitenza nella Chiesa armena bisognerebbe integrare le fonti canoniche, liturgiche e gli autori ecclesiastici che informano circa la pratica e la teologia della penitenza. Un'analisi completa delle fonti travalica lo scopo di questo capitolo, nel quale, come abbiamo detto, ci proponiamo di delineare i tratti generali della prassi penitenziale e della riflessione sulla penitenza nei primi secoli dell'Armenia cristiana. Pertanto si cercherà qui di fare una sintesi del contributo fornito dagli studi precedenti e degli apporti sparsi in diversi articoli, approfondendo taluni aspetti della penitenza sulla base di alcune opere della letteratura armena.

4.3. Terminologia

Il termine armeno per penitenza è *apašxarut'wn*, che secondo una etimologia popolare, basata sul confronto di *ašxar* con la parola *ašxarh* «mondo», significherebbe «ritornare da vie mondane»¹⁸. In realtà il termine muove dal persiano medio *'phš* tradotto «repentant, regret»¹⁹.

Anche *xostovanut'wn* «confessione» ha un'origine iranica, come mettono in evidenza Annie e Jean-Pierre Mahé nell'introduzione al *Matéan olbergut'ean* [Libro della lamentazione] di Gregorio di Narek, basandosi su considerazioni di Jes Asmussen²⁰. La parola deriva infatti da *xost* «confessione, promessa», a sua volta risalente all'iranico *xuast-* «confessione»²¹, e *xuāstvanîft* è detta la formula della confessione collettiva tra i seguaci del manicheismo, religione fondata dal

18 Cf. M.D. Findikyan, «The Mysteries of Grace», 78, nota 25.

19 Cf. B.A. Olsen, *The Noun*, 866, questa etimologia è stata proposta da Émile Benveniste in É. Benveniste, «Éléments parthes», 1-37, in particolare 7.

20 Cf. A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 126-136, dove si rimanda a diversi passaggi di J. Asmussen, *Xuāstvānîft*.

21 Cf. H. Hübschmann, *Armenische Grammatik*, 160-161.

persiano Mani (III sec.)²². Sulla base di questi elementi, e richiamando un episodio narrato nella *Storia di Vardan* di Elišē, dove si menziona il *bozpayit* che verosimilmente era un rito zoroastriano da porre in relazione con la remissione dei peccati²³, Asmussen e i Mahé pensano a un'influenza iranica sulla formula della confessione nella Chiesa armena²⁴.

Renoux, analizzando le anafore armene, fa un elenco dei termini usati per indicare la sfera del peccato. Le parole più frequenti sono: «peccati (*melk'*)», «iniquità (*anawrēnut'iwn*)», «errori (*sxalank'*)», «trasgressioni (*yanc'ank'*)», «macchia (*plcut'iwn*)». Come nota lo studioso, non siamo qui di fronte a parole che rimandano a colpe dovute a leggerezza o debolezza umana, si tratta invece dei termini classici usati nella Bibbia per parlare di peccato, ma, secondo Renoux, essi fanno anche pensare agli atti umani in senso più generale. Dalle anafore emerge anche una distinzione tra i peccati «volontari e involontari (*kamay ew akamay*)», oppure commessi «consapevolmente o nell'ignoranza (*gitut'iwn/angitut'iwn*)»²⁵. Tale distinzione di provenienza

22 Cf. J.K. Coyle, «Mani – Manichei – Manicheismo», *NDPAC* II, 2991-3000.

23 Cf. VE 1859, 112; *MH* I, 687-688. Trad. it.: R. Pane, *Elišē. Storia di Vardan*, 152; Id., *Eliseo l'Armeno. Storia*, 269. I Mahé riportano la glossa sul margine del manoscritto M1404 del 1664 che spiega questo termine come *melac' k'awaran* «luogo/raccolta di espiazione per i peccati», cf. A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 127, nota 470. Nell'*Encyclopaedia Iranica* Asmussen, commentando la frase di Elišē, afferma: «From the context it is clear that *bozpayit* must have been a set of religious prescriptions for the confession of various sins», cf. J. Asmussen, «Confessions», *EIr* VI/2, 128-131, online: <https://www.iranicaonline.org/articles/confessions> [accesso: 25.02.2024]; si veda anche J.R. Russell, «Bozpayit», *EIr* IV/4, 430-431, online: <https://www.iranicaonline.org/articles/bozpayit-middle-persian-name> [accesso: 25.02.2024].

24 I Mahé più precisamente pensano che l'influenza riguardi una pratica di confessione collettiva. Cf. A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 126-136. Per le considerazioni di Asmussen si veda J. Asmussen, *Xuāstvānift*, 30-40.

25 Cf. Ch. Renoux, «Eucharistie et rémission», 209, 211-212.

veterotestamentaria (*Nm* 15, 20-31) era ben conosciuta nella tradizione cristiana antica, come mostra l'indagine di Louis Ligier²⁶.

4.4. Disciplina penitenziale nella Chiesa armena (V-VIII sec.)

4.4.1. Secoli V e VI

Per questo periodo abbiamo principalmente delle fonti canoniche, che in modo particolare sottolineano il ruolo dei ministri della Chiesa rispetto alla penitenza e alla confessione. Il canone 18 del concilio di Šahapivan del 444 stabilisce:

Se un vardapet anatematizzerà, scomunicherà o interdirà, in forza del suo magistero, un suo discepolo, un laico o un sacerdote, nessun vardapet, vescovo o sacerdote, residente altrove, osi benedire chi è stato maledetto o liberare dall'interdetto chi lo ha ricevuto, a meno che questi non sia tornato sulla retta via, con fede ed amore spirituale. Allora, un vardapet che ama la pace, con buoni consigli, si offra come mediatore, cercando di rendere il ribelle nuovamente obbediente al suo vardapet²⁷.

²⁶ Cf. L. Ligier, «Le sacrement de pénitence», 943-944.

²⁷ [*Kanonagirk' Hayoc'*, I, 460-461] «Եթէ վարդապետի ուրուք զաշակերտ կամ զԺողովրդական կամ զքահանայ նզովեալ իցէ կամ բանադրեալ կամ կապեալ բանիւ վարդապետութեան, այլոց տեղեաց վարդապետ կամ եպիսկոպոս կամ երեց մի՛ իշխեսցէ զանիծեալն աւրինել եւ զքանիւ կապեալն լուծանել, բայց եթէ հաւատովք եւ ի սէր հոգեւոր յուղղութիւն եկեսցէ. ապա խաղաղասէր վարդապետն բարեսէր խրատու բարեխաւսութիւն արասցէ հնազանդեցուցանել ընդ բուն վարդապետան». Trad. it.: A. Orenco, «*Canoni*», 572-573.

Da questo canone, secondo Ephrem Carr, emerge il problema dell'unanimità dei sacerdoti nell'allontanare e nel riammettere i fedeli nella comunità della Chiesa. Dello stesso problema tratta anche il quattordicesimo dei canoni del *catholicos* Nersēs II Bagrewandac'i (548-557)²⁸, ribadito successivamente nel trentaquattresimo dei canoni attribuiti a Sahak I (387-438), ma risalenti probabilmente al VII secolo²⁹. Il canone 31 del *catholicos* Nersēs II descrive il rapporto tra i sacerdoti e i fedeli riguardo la penitenza. I fedeli sono posti sotto la direzione dei sacerdoti, ai quali non devono opporsi, giacché essi hanno l'autorità di legare e sciogliere³⁰. Mentre nel canone 19, al sacerdote è fatto divieto di violare la sua posizione e rivelare i peccati di coloro che si confessano³¹. Inoltre è opportuno ricordare che il canone 18 del

28 *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 484. Carr, seguendo Amaduni, cita i canoni secondo la numerazione usata in un'edizione diversa da quella critica curata da Hakobyan, alla quale facciamo qui riferimento. Cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 66 e G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 506-507.

29 *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 385; cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 66 e G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 509. Alcuni studiosi ritengono che il redattore dei canoni di Sahak fosse Yovhannēs Mayragomec'i, cf. A. Mardirossian, *Le livre des canons*, 582-588. Terian ipotizza invece che Mayragomec'i abbia estratto i canoni di Sahak dalle omelie di quest'ultimo, probabilmente andate perdute, e li abbia rielaborati, cf. A. Terian, «A Discourse on the Church», 227, nota 13. Secondo Terian, la tendenza di Mayragomec'i a estrarre canoni dalle omelie si vede anche nel caso dei canoni di Yovhannēs Mandakuni, cf. A. Terian, «Mandakuni's "Encyclical"», 187-195.

30 *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 489; cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 66 e G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 301-303.

31 *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 486; cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 66 e G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 581. Lo storico Socrate Scolastico († dopo 439) narra della decisione assunta nel 391 dal vescovo di Costantinopoli Nektarios di sopprimere il ministero di «penitenziere» proprio per questa ragione, cf. *Historia ecclesiastica*, V, 19. Trad. fr.: P. Maraval – P. Périchon, ed., *Socrate de Constantinople*, 144-151. I fatti narrati da Socrate vengono riportati anche dallo storico Sozomeno che scrive attorno al 450, e per il quale l'esempio

catholicos Nersēs II prescrive ai sacerdoti di ammonire i penitenti istruendoli³².

Il concilio di Šahapivan (444) nel canone 8, stabilisce la penitenza per gli stregoni e distingue due gruppi di penitenti: «auditori (*unkn-dirk'*)», equivalente del greco ἀκροώμενοι (lat. *audientes*), che ascoltavano la lettura e l'omelia ma erano esclusi dalla celebrazione eucaristica, e «penitenti (*apašxarolk'*)», equivalente del greco συστάντες (lat. *consistentes*), che presenziavano alla celebrazione eucaristica senza però poter ricevere il corpo e sangue di Cristo³³. Si tratta di una forma semplificata dell'antico sistema orientale della penitenza pubblica, laddove i peccatori sono ripartiti in diverse classi: (1) ploranti (gr. προσκλαίοντες, lat. *flentes*), che stanno fuori della chiesa, (2) uditori (gr. ἀκροώμενοι, lat. *audientes*), che assistono alla liturgia della parola e sono mandati via con i catecumeni, (3) prosternati (gr. ὑποπίπτοντες, lat. *substrati*), che abbandonano il culto con i catecumeni dopo aver ricevuto un'imposizione delle mani, 4) partecipanti (gr. συστάντες, lat. *consistentes*), che assistono all'intera eucaristia, ma senza comunicarsi³⁴. Dopo il periodo di penitenza, il sacerdote, prima di ammettere il penitente all'eucaristia, doveva fare una sorta di esame della sua condotta, per verificare se veramente fosse degno della comunione³⁵.

La penitenza canonica divergeva secondo la gravità dei peccati, prevedendo l'esclusione dalla comunione che poteva arrivare fino alla morte, come nel caso degli apostati. Il periodo di punizione variava da un anno fino a tutta la vita e in alcuni casi, come ad esempio per

di Nektarios sarebbe stato seguito dai vescovi di ogni regione, cf. *Historia ecclesiastica*, VII, 16. Trad. fr.: A.-J. Festugière – B. Grillet, ed., *Sozomène*, 146-151.

32 *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 486 ; cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 66 e G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 573.

33 *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 440, trad. it.: A. Orengo, «Canoni», 552-555; cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 67.

34 Cf. C. Vogel, «Penitenza. I. Penitenza e riconciliazione», *NDPAC* III, 4012-4017.

35 Cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 67.

i fornicatori, il penitente era tenuto a distribuire i propri beni materiali ai poveri³⁶. La prassi canonica conferma il grande valore dell'elemosina come forma di penitenza, infatti viene prescritta in molti casi.

4.4.2. Secoli VII e VIII

Per i secoli VII e VIII offrono qualche informazione i canoni armeni apocrifi attribuiti a san Taddeo apostolo e a sant'Atanasio, oltre che i canoni di Neocesarea.

I canoni di san Taddeo assegnano al sacerdote il compito di guidare i peccatori alla penitenza e presentano una serie di domande e risposte relative ai peccati più importanti per i quali stabiliscono pene severe. Per alcuni peccati prescrivono una penitenza che dura tutta la vita, lacrime, digiuno ed elemosina³⁷.

I canoni di sant'Atanasio mostrano un alleggerimento della disciplina penitenziale. L'apostasia merita ancora una penitenza che dura tutta la vita, mentre per la bestialità si prescrive un periodo da trascorrere in un lebbrosario³⁸.

I canoni di Neocesarea ammettono il divorzio a causa della fornicazione, ma prescrivono un anno di penitenza nel corso del quale il penitente si purifica per mezzo dell'elemosina³⁹.

36 Si tratta dei canoni 3 e 8 del concilio di Šahapivan. Cf. *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 432-435, 440. Trad. it.: A. Orenco, «Canoni», 546-549 e 553-555.

37 Per i canoni di san Taddeo apostolo si veda *Kanonagirk' Hayoc'*, II, 19-40, in particolare sono qui rilevanti i canoni 20-25, cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 69-70.

38 Per i canoni di sant'Atanasio si veda *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 282-328, in particolare ci interessa qui il canone 26, cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 69-70. Trad. it.: G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 47 e 359.

39 Per i canoni di Neocesarea si veda *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 176-187, ci riferiamo qui in particolare al canone 11, cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 71 e G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 373.

Il canone 41 di Sahak I, risalente però al VII sec., accenna a una peculiare pratica quaresimale, ossia il pane preparato dai penitenti (*hac' apaxarolac'*) per i ministri della Chiesa il sabato e la domenica durante il periodo della Quaresima⁴⁰.

Nell'ottavo dei canoni attribuiti a Yovhannēs Mandakuni, ma probabilmente scritti da Yovhannēs Mayragomec'i (VII sec.)⁴¹, compare il termine *matał* – lett. «giovane, tenero» – con il quale si designa il sacrificio rituale degli animali praticato nella Chiesa armena (cf. sezione 5.5 di questo capitolo)⁴². Secondo una tradizione attestata nei canoni attribuiti al patriarca Sahak I, ma verosimilmente risalenti al VII sec.⁴³, il *matał* è di origine gregoriana. Gregorio l'Illuminatore per guadagnare al cristianesimo i sacerdoti pagani avrebbe adattato alcune loro pratiche alla nuova religione⁴⁴. Tale prassi fu criticata dalle altre Chiese, come ad esempio dalla Chiesa bizantina almeno dal VII sec., nei canoni del concilio di Trullo (691/692), ed era nella lista degli errori attribuiti agli Armeni nel XIV secolo⁴⁵.

40 *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 399-400; cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 68. Aram Mardirossian ipotizza che questo testo potrebbe significare che i doni offerti dai penitenti, a causa della loro «provenienza impura», vengono consumati dai ministri solo sabato e domenica (definiti «jours de relâche»), cf. A. Mardirossian, *Le livre des canons*, 376, nota 388.

41 Sull'attribuzione dei canoni di Yovhannēs Mandakuni a Yovhannēs Mayragomec'i si veda A. Mardirossian, *Le livre des canons*, 589-594.

42 *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 498.

43 Per questa attribuzione si veda A. Mardirossian, *Le livre des canons*, 582-588 e Id., «L'Écrit», 375-397.

44 Cf. *Sop'erk' haykakank'*, II, 128-130. Trad. ingl.: F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 70; F. Conybeare, «Documents» 846-848; trad. fr.: A. Mardirossian, «L'Écrit», 388-397. Come giustamente notano Frederick C. Conybeare e Andrew Sharf il sacrificio di animali era diffuso tra i cristiani in diverse regioni, non solo in Armenia, cf. F. Conybeare, «Survival», 80-90 e A. Sharf, «Animal Sacrifice», 432-442.

45 Sulla questione in esame rispetto al Concilio di Trullo si veda M. Featherstone – G. Nedungatt, «The Canon», 179-180. Sulla lista degli errori si veda A. Sharf, «Animal Sacrifice», 444-445.

Tra i canoni attribuiti a Gregorio l'Illuminatore, ma probabilmente risalenti al VII sec., il canone 22 ribadisce la questione del segreto della confessione e stabilisce che il sacerdote che rivela i peccati confessati in segreto sia deposto dal rango sacerdotale⁴⁶.

Tra i più importanti sinodi armeni tenutisi nel corso dell'VIII sec. sono quelli di Duin (719) e di Partaw (768). Il primo pone l'accento sulla necessità di discernimento spirituale da parte del vescovo nel valutare il percorso penitenziale del penitente e sulla libertà che egli deve avere nel trattare con i penitenti⁴⁷. Mentre il sinodo di Partaw riconosceva al vescovo la discrezionalità nell'applicare una penitenza consistente nell'elargizione di doni ai poveri da parte dei penitenti⁴⁸.

4.5. La penitenza riflessa nella liturgia

4.5.1. Liturgia penitenziale armena a confronto con quella orientale

La formazione della cristianità armena si caratterizza per una consistente interazione con le culture vicine: l'area iranica, siriana e greco-bizantina. Lo stesso si può dire per la storia politica e sociale dell'Armenia e vale anche per lo sviluppo dei costumi e delle pratiche

⁴⁶ *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 248. Secondo Mahé, i testi canonici attribuiti a Gregorio l'Illuminatore rappresentano regole antiche, ma non possono essere anteriori al V sec. e potrebbero essere stati modificati fino al VII sec., cf. A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 121.

⁴⁷ Per i canoni di Yovhannēs Ōjnec'i si veda *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 514-537, ci riferiamo qui in particolare al canone 3, cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 72 e G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 443.

⁴⁸ Per i canoni del sinodo di Partaw si veda *Kanonagirk' Hayoc'*, II, 3-18, in particolare ci interessa qui il canone 3, cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 72 e G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 465. Trad. fr. dei canoni di Partaw: A. Mardirossian, «Les canons», 117-134.

liturgiche della Chiesa armena⁴⁹. Tutto ciò induce a pensare che molte pratiche liturgiche, anche penitenziali, nell'Armenia cristiana siano comuni alla tradizione cristiana orientale, pertanto non è facile dire quale pratica sia tipicamente armena. D'altronde, non è neppure possibile presentare qui le tradizioni penitenziali orientali, si cercherà, invece, di far emergere i loro principali orientamenti.

Studiosi come per esempio Louis Ligier e Robert Taft hanno sottolineato la ricchezza della pratica penitenziale nella tradizione orientale che si manifesta nei vari riti collegati all'eucaristia, alla Liturgia delle Ore, ai tempi liturgici ecc.⁵⁰.

Gabriele Winkler, analizzando delle fonti storiche del periodo tra IV e VII sec., mette in luce l'aspetto penitenziale della liturgia vespertina sia in Oriente che in Occidente, e conclude che mentre gli orientali lo mantengono, l'Occidente pone accento sul simbolismo della luce, eliminando progressivamente il nucleo espiatorio⁵¹.

Charles Renoux rileva un preponderante influsso greco sul rito armeno – lezionario, anafora, Liturgia delle Ore, innario, calendario – e delle somiglianze tra diversi riti della Chiesa armena, tra i quali anche i riti penitenziali, e quelli contenuti nell'eucologio della tradizione bizantina *Barberini gr. 336* della fine dell'VIII secolo, ma indica anche un influsso siriano (attribuzione di alcune preghiere nel rito armeno a Efrem il Siro)⁵².

49 Per un quadro generale degli studi sulla liturgia armena e gli influssi su di essa si veda G. Winkler, «Armenia's Liturgy», 363-387, in particolare 364-371. Per interazioni tra l'Armenia cristiana e i suoi vicini dal punto di vista storico si veda N. Garsoïan, *L'Église arménienne*.

50 Cf. R. Taft, «Penance», 13; cf. L. Ligier, «Dimension personnelle», 170-178.

51 Cf. G. Winkler, «L'aspect pénitentiel», 273-293. Dallo studio di Enrico Mazza emerge la valenza terapeutica della penitenza in ambito bizantino, mentre in Occidente sembra affermarsi un approccio più giuridico, cf. E. Mazza, «La celebrazione della penitenza», 385-440.

52 Cf. Ch. Renoux, «Un bilan», 53-69.

Miguel Arranz attraverso i suoi studi sulla storia liturgica della penitenza nella tradizione bizantina è giunto a formulare un'ipotesi. Studiando le preghiere penitenziali egli ha delineato una successione di forme eucologiche che sono anche indizio di una progressione temporale a cominciare dai secoli IV-V. Secondo lui, le prime preghiere (indicate nei suoi studi con la sigla K1) sono preghiere per coloro che entrano nella penitenza pubblica; le seconde (K2) suppongono una confessione davanti a una sola persona che ascolta, prega per il penitente e probabilmente impone la penitenza pubblica; le terze (K3) probabilmente sono già legate ad una forma di confessione privata e sono pronunciate alla conclusione di penitenza con ammissione all'eucaristia; le quarte sono le preghiere (K4) che invocano il perdono divino, legate alla confessione privata; le quinte (K5) sono le più recenti e si basano sulle K4 con l'affermazione formale «io ti perdono»⁵³. Miguel Arranz segnala somiglianze tra le preghiere nell'eucologio *Barberini gr. 336* e le preghiere penitenziali indicate nei suoi studi con le sigle K1:1 (preghiere per coloro che entrano nella penitenza pubblica) e K2:1 (per coloro che si confessano) e ne ipotizza l'origine orientale non-costantinopolitana⁵⁴. Robert R. Phenix Jr. e Cornelia B. Horn affermano che il collegamento delle preghiere penitenziali conservate nella tradizione greca dell'eucologio con le tradizioni siriane è ragionevolmente stretto⁵⁵.

4.5.2. Anafore armene

Charles Renoux, analizzando le anafore armene, afferma che esse hanno un valore penitenziale e contengono preghiere rivolte a Dio per

53 Cf. M. Arranz, «Les prières pénitentielles II-2 (3^e partie)», 79-82; cf. B. Petrà, *La penitenza*, 8-9.

54 Cf. S. Parenti – E. Velkovska, ed., *L'eucologio*, 194-195, §§201-202; cf. S. Parenti, «Confessione», 127 [511]; cf. Arranz, M., «Les prières pénitentielles II-2 (1^{ère} partie)», 94-101.

55 Cf. R.R. Phenix, R. R. – C. Horn, «Prayer and Penance», 237.

la remissione dei peccati⁵⁶. La più antica anafora armena è quella attribuita dalla tradizione manoscritta a Gregorio l'Illuminatore, ma da ascriversi a san Basilio⁵⁷. Verosimilmente la versione armena è stata modellata grazie alla mediazione siriana⁵⁸. Un'antica testimonianza dell'uso di questa anafora si trova nella *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni], attribuita tradizionalmente a P'awstos Buzand⁵⁹.

Renoux osserva come la preghiera dopo la comunione implori che il comunicarsi al corpo e al sangue di Cristo sia volto al rinnovamento delle anime e dei corpi, per la «remissione dei peccati (*i tołut'iwn melac'*)» e per ricevere lo Spirito Santo. Prima del *Pater noster* il celebrante chiede a Dio di purificare la gente da ogni «macchia (*plcut'iwn*)» dell'anima. Per quanto riguarda i tipi di peccato quest'anafora distingue peccati «volontari (*kamay*)» e «involontari (*akamay*)»⁶⁰.

Renoux conclude la sua analisi dei testi delle anafore armene e delle traduzioni e adattamenti dei testi siriani e greci, sottolineando che l'eucaristia rimette da un lato i difetti della fragilità umana, dall'altro le trasgressioni e i peccati volontari e consapevoli, ma queste dimensioni dell'aspetto penitenziale non hanno mai reso inutili o fatto scomparire i riti di penitenza nella Chiesa armena e nelle Chiese orientali in genere⁶¹.

56 Cf. Ch. Renoux, «Eucharistie et rémission», 201-214. La traduzione di Renoux e l'attribuzione a san Gregorio l'Illuminatore si basa sull'edizione di Catergian e Dashian, cf. Y. Gat'rčean – Y. Tašean, *Srbazan pataragamatoyc'k'*, 117-162.

57 Per l'edizione critica con traduzione tedesca e un ampio commento si veda G. Winkler, *Die Basilius-Anaphora*.

58 Cf. G. Winkler, «On the Formation», 109.

59 P'B, V, 28; =VE 1933, 227-229; MHI, 396-398. Trad. it.: G. Uluhogian, ed., *P'awstos Buzand*, 179-181.

60 Cf. Ch. Renoux, «Eucharistie et rémission», 207-210.

61 Cf. Ch. Renoux, «Eucharistie et rémission», 212. Per un quadro generale sulla penitenza individuale e comunitaria nell'Oriente si veda L. Ligier, «Dimension personnelle», 155-188.

4.5.3. Liturgia delle Ore

Come in molte tradizioni cristiane, anche in quella armena, esiste una dimensione penitenziale della Liturgia delle Ore⁶². Secondo Daniel Findikyan, praticamente ogni ora liturgica o, come dicevano gli antichi Padri armeni, Preghiera delle Ore (*Žamu alōtkʻ*), è contrassegnata dallo spirito di penitenza⁶³. Come esempio Findikyan richiama i salmi penitenziali – in particolare il *Sal* 51, la preghiera penitenziale per eccellenza – recitati praticamente in tutti i servizi della Liturgia delle Ore e sottolinea che la Chiesa armena, probabilmente più di altre tradizioni, ha sviluppato la ricchezza degli inni penitenziali. Per di più, ogni giorno durante il *Mattutino* viene recitata un'antica preghiera, ispirata dal cantico dei tre fanciulli nella fornace (*Dn* 3, 52-90), nella quale un penitente chiede a Dio di estinguere la fornace delle trasgressioni e di essere reso degno di lodarlo con i tre giovani⁶⁴.

Gabriele Winkler sottolinea il valore penitenziale del *Sal* 140, che faceva parte dell'antica struttura dei *Vespri* ad Antiochia, come attesta Giovanni Crisostomo⁶⁵, e che viene recitato durante i *Vespri* ormai in tutto l'Oriente cristiano, e anche nell'antica tradizione armena⁶⁶.

Un'altra preghiera caratterizzata da un marcato spirito penitenziale è la cosiddetta «preghiera di Manasse», recitata attualmente durante il *Mattutino* nei giorni di astinenza e nei *Vespri* durante la Quaresima⁶⁷.

62 Cf. G. Winkler, «L'aspect pénitentiel», 273-293; L. Ligier, «Dimension personnelle», 155-187, in particolare 175-178.

63 M.D. Findikyan, «The Mysteries of Grace», 76. Per una panoramica della Liturgia delle Ore della Chiesa armena si veda M.D. Findikyan, «La preghiera», 331-355.

64 Cf. M.D. Findikyan, «The Mysteries of Grace», 76-77; cf. M.D. Findikyan, «A Penitential Peculiarity», 161-162.

65 Cf. *Expositiones in psalmos* 119-150 (PG 55, 427).

66 G. Winkler, «L'aspect pénitentiel», 274-285.

67 Secondo il *Rituale Armenorum* di Conybeare viene recitata durante i *Vespri*, cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 480. Sullo sviluppo e la prassi attuale

4.5.4. Riti di penitenza

Il *Rituale Armenorum*, tradotto da Conybeare, contiene due riti di penitenza pubblica preservati nel più antico manoscritto del *Maštoc'* [Rituale] risalente al X sec.: *Kanon apašxaroł arneloy* [Canone per fare un penitente] e (*Kanon meci Hingšabat'in zapašxarołsn arjakeloy*) [Canone di riconciliazione dei penitenti del Giovedì Santo]⁶⁸.

Il rito penitenziale *Kanon apašxaroł arneloy* [Canone per fare un penitente] incluso nel *Rituale Armenorum*, tradotto da Conybeare come *Canon of making a penitent*⁶⁹, si compone di due fasi: una si svolge alle porte della chiesa, mentre la seconda ha luogo all'interno della chiesa. La prima parte contiene la recita dei salmi, la proclamazione diaconale, la preghiera del sacerdote, le letture bibliche, di nuovo la proclamazione diaconale, la preghiera del sacerdote, la triplice rinuncia a satana e la triplice professione di fede, come nella liturgia battesimale. Quindi, alla recita dell'antifona dal *Sal* 118, 19: «Apritemi le porte della giustizia: vi entrerò per ringraziare il Signore», si entra nella chiesa⁷⁰.

si veda M.D. Findikyan, «On the Origins», 306-307, e anche M.D. Findikyan, *The Commentary*, 427-428, 472-473, 491-492.

68 La traduzione inglese del rituale armeno si basa su vari manoscritti il più antico dei quali è V457, conservato presso la Biblioteca dei PP. Mechitaristi di Venezia e datato su base paleografica al IX-X sec., cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, ix. Per la descrizione di V457 si veda *GCMVIII*, 1-48, in particolare 35-38, n° 320. L'edizione critica del *Maštoc'* [Rituale] basata sui più antichi manoscritti fu pubblicata in G. Tēr-Vardanean, *Mayr Maštoc'*.

69 Il *Rituale* contiene il *Canone per fare un penitente* «Canon of making a penitent», ma in alcuni manoscritti esso viene definito come il *Canone per chiamare i peccatori al pentimento* «Canon of calling sinners to repentance» ed esiste in forme diverse, cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 190-204. Carr ritiene che la relazione tra le diverse versioni del rito non sia chiara, perché nessuna sembra derivare dalle altre, cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 82-90, in particolare 84-85.

70 Lo stesso salmo si recita nel rito del battesimo, durante la processione nella chiesa. Cf. G. Winkler, *Das armenische Initiationsrituale*, 198-199. Nel rito della dedicazione di una chiesa, durante la processione verso la porta, il versetto

La seconda parte inizia con le letture bibliche e la proclamazione diaconale. In seguito il sacerdote avvolge il penitente in un felonio recitando una preghiera. Il penitente confessa i suoi peccati, ma la forma della confessione non viene specificata⁷¹. Poi il sacerdote pronuncia una preghiera di assoluzione che distingue la remissione dei peccati sulla terra attraverso il sacerdote e la remissione dei peccati nei cieli compiuta da Dio⁷². Infine al penitente viene assegnata una penitenza.

Alphonse Raes ipotizza che questo *Canone* fosse destinato originariamente all'ammissione alla penitenza degli apostati, e più tardi di altri peccatori, analogamente a quanto si afferma nella rubrica iniziale del rito penitenziale della Chiesa nestoriana⁷³.

Sal 118, 19 viene ripetuto tre volte e segue l'apertura della porta, cf. M.D. Findikyan, «The Armenian Ritual», 75-121, in particolare 91-93. Findikyan nota come lo stesso salmo si trovi nel Lezionario Armeno in relazione con la processione dal Monte degli Ulivi all'*Anastasis* nella Domenica delle Palme, dalla casa di Caifa al Golgota durante la vigilia del Venerdì Santo, e durante la Vigilia Pasquale prima delle letture, cf. Ch. Renoux, *Le codex arménien Jérusalem 121, I. Introduction*, 120-121, 140-141, 160-161.

- 71 Carr ipotizza che almeno nel rito contenuto nel manoscritto di base del *Rituale Armenorum* di Conybeare, la confessione dei propri peccati da parte del penitente avrebbe luogo in privato prima di iniziare il rito, cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 85.
- 72 Un frammento della preghiera recita: «But I thy servant according to thy unerring commandment am emboldened unto remission of sins. For thou art lord of the remission of the sins of this man and of us all, and there is no other God but thee. But howsoever shall have sinned in the transgression of this world, in word or deed, in intention, in knowledge or in ignorance, or from forgetfulness, and altogether from nature, I have according to thy commandment remitted on earth, and in heaven has God remitted the sins of this man and of us all», cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 198-199.
- 73 Secondo Raes, si potrebbe dimostrare che anche presso i giacobiti il rito della confessione è modellato esattamente sul rito penitenziale imposto all'apostata, cf. A. Raes, «Les Rites», 649-650. Nelle lettere attribuite al *catholicos* nestoriano Timoteo I (†823) si legge la più antica descrizione del rito penitenziale, già esistente al suo tempo, per gli eretici, cf. V. Van-Vossel, «Le pardon», 147-149.

L'altro servizio penitenziale è *Kanon meci Hingšabat'in zapašxarolsn arjakeloy* [Rito di riconciliazione dei penitenti del Giovedì Santo] tradotto da Conybeare come *Canon of the great Thursday, of dismissing the penitents*⁷⁴ per riconciliare i peccatori con Dio prima della celebrazione della Pasqua. Il rito, che ha carattere pubblico, inizia alla porta della chiesa, vengono recitati i salmi penitenziali, seguono la lettura di brani dell'Antico e Nuovo Testamento, la preghiera di Manasse⁷⁵, una lunga preghiera sopra i penitenti, che fa anamnesi dell'economia salvifica dalla creazione del mondo fino alla pasqua di Cristo, e la seconda preghiera con la quale si chiede la riammissione all'eucaristia. Al canto del *Sal* 118, i penitenti entrano in chiesa. Il sacerdote guida i penitenti dentro la chiesa, depone l'Evangelario davanti al santuario e ogni penitente viene a baciarlo e passa poi a baciare la mano del sacerdote tramite il quale Dio ha elargito il perdono, infine bacia tutti gli altri penitenti riconciliati. Il rito termina con un inno di lode recitato dal sacerdote, nel quale, tra l'altro, si dice: «Oggi il nostro Signore dispensa il suo Corpo incorruttibile e il suo Sangue per il perdono di tutti quelli che credono in lui»⁷⁶.

Come afferma Raes, il rito indica il Giovedì Santo come giorno della riconciliazione, ma non indica il giorno dell'amissione alla penitenza, che poteva essere all'inizio della Quaresima o un altro giorno in cui il penitente era presente⁷⁷.

74 Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 204-219. Per ulteriori informazioni si veda E. Carr, «Penance among the Armenians», 90-91. Nella tradizione maronita e giacobita è nota la celebrazione del rito della penitenza durante il Sabato Santo, cf. V. Van-Vossel, «Le pardon», 145.

75 Stefano Parenti nota che la stessa preghiera si trova nel *Rito per coloro che confessano i propri peccati* dell'eucologio bizantino del X sec., cf. S. Parenti, «Confessione», 129 [513], nota 60, e anche S. Parenti, *L'eucologio manoscritto* *Γ.β. IV*, 22, §98; cf. Ch. Renoux, «Un bilan», 59.

76 Cf. F. Conybeare, 204-213. Per una breve descrizione in italiano dei riti penitenziali nella Chiesa armena si veda G. Busca, *La riconciliazione*, 295-297.

77 Cf. A. Raes, «Les Rites», 648.

La tradizione armena conosce anche la confessione privata, ma non è segnalata da Conybeare, perché probabilmente non è attestata nei manoscritti più antichi⁷⁸.

Il *Rituale Armenorum* contiene anche il rito dell'unzione degli infermi⁷⁹. Nella rubrica introduttiva esso prescrive la confessione prima della comunione in una duplice formula: a coloro che stanno attorno al malato e, successivamente, al sacerdote. Segue una preghiera del sacerdote prima del viatico che fa riferimento alla remissione dei peccati attraverso la comunione ricevuta⁸⁰.

Mário Ferreira Lages analizza un altro rito, non incluso nel *Rituale Armenorum* di Conybeare, con il titolo che tradotto dall'armeno suona *John Mandakuni's Call to penance*⁸¹. Secondo lo studioso di questo rituale sono rintracciabili due redazioni del testo, l'ultima delle quali collocata tra la fine del VII sec. e il IX sec. Nel rito si possono distinguere tre parti: 1. il rito di penitenza, 2. l'elenco dei peccati dei laici, 3. l'elenco dei peccati dei sacerdoti con ammonizioni sul modo di ricevere i penitenti. Lages analizza solo la prima parte, che si svolge alle porte della chiesa. La peculiarità di questo rito sta nella forma della confessione

78 Cf. A. Raes, «Les Rites», 651.

79 Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 114-119; e anche E. Carr, «Penance among the Armenians», 88-90. Esiste ancora un altro studio sull'unzione degli infermi nella Chiesa armena sia apostolica sia cattolica di S. Aramean, «Hiwandac' òcman xorhurdə».

80 Un frammento della preghiera recita: «Therefore by means of thy life-giving body and blood liberate him from the trespasses of his sins. Cleans his purulent body and purify his befouled stomach, in order that tasting of thy body and blood, he may become to be cleansed and purified, and worthy of the light of the kingdom», cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 115.

81 Cf. M. Lages, «The Most Ancient», 43-64. Come nota N. Garsoïan, seguendo T. Melik'-Baxšyan, il manoscritto M659 riporta questo rito e sul f. 275v prescrive sette anni di penitenza per i pauliciani, cf. N. Garsoïan, *The Paulician Heresy*, 87, nota 23; cf. T. Melik'-Baxšyan, *Pavlikianskoe dviženie*, 239. Si può pensare a una relazione tra questo rito e l'ipotesi di Raes sugli apostati come destinatari del *Canone per fare un penitente*, cf. A. Raes, «Les Rites», 649-650.

dei peccati: il sacerdote enuncia il nome di ogni peccato e il penitente risponde «sì» o «no», a seconda che lo abbia commesso o meno.

4.5.5. Sacrificio di animali

La pratica del sacrificio di animali (*matał*) si trova codificata nel *Rituale Armenorum* tradotto da Conybeare⁸². I testi liturgici del rito trattano chiaramente della remissione dei peccati. Il rituale prevedeva di dare all'animale il sale benedetto per purificarlo dalla corruzione prima di sacrificarlo. Le parole del sacerdote durante la benedizione del sale fanno riferimento al perdono e alla remissione dei peccati⁸³.

L'animale era offerto alle porte della chiesa e davanti alla croce. Seguono i salmi e le letture bibliche. La preghiera del sacerdote afferma che coloro che fanno l'offerta sono peccatori, ma con cuore umile si prostrano davanti all'infinita misericordia di Dio supplicandolo di concedergli la remissione dei peccati⁸⁴.

⁸² Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 54-58. Sul *matał* si veda A. Sharf, «Animal Sacrifice», 417-449, e la bibliografia ivi contenuta. Per la situazione canonica del *matał* si veda A. Mardirossian, *Le livre des canons*, 381-390.

⁸³ Nella preghiera si legge tra l'altro: «Bless, o Lord, in thy mercy this salt, to the end that everything, wherewith it shall be mingled, may be for us unto holiness of forgiveness and remission of sin». Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 57-58.

⁸⁴ Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 54-58. Per il *matał* come sacrificio per la pace dei defunti si veda A. Schmidt, *Kanon*, 66-71.

4.6. La penitenza nella letteratura armena

4.6.1. P'awstos Buzand

La *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni], attribuita tradizionalmente a P'awstos Buzand, ma composta probabilmente nella seconda metà del V sec., narra la storia dell'Armenia dagli anni 330 al trattato di Acilisene (387 ca.)⁸⁵.

Nel libro V si narra di una visione mistica apparsa durante la celebrazione dell'eucaristia tra gli eremiti seguaci del monaco Epip'an. Un fratello che conduceva una vita oscura e non si accostava al corpo e al sangue di Cristo perché dubbioso del mistero eucaristico, una volta, durante la liturgia, stava nella cappella e nel momento della consacrazione del pane e del vino ebbe una visione: nel calice colava il sangue direttamente dal costato trafitto di Gesù. Al vedere ciò, cadde a terra paralizzato, ma con l'aiuto del sacerdote riprese i sensi e raccontò il prodigio cui aveva assistito. Il presbitero volle dargli la comunione, ma l'eremita si considerava indegno e, scavata una fossa, fece penitenza per sette anni, trascorsi i quali si considerò degno del pentimento e di partecipare all'eucaristia⁸⁶.

Il testo suggerisce che in questo caso la penitenza sia conseguenza della decisione personale del monaco, e comunque rispecchia una pratica penitenziale che dura più anni.

85 Per informazioni più dettagliate su quest'opera e le questioni della sua datazione e paternità con relativa bibliografia rimandiamo alle note della sezione II.4.2. di questo lavoro.

86 Cf. P'B, V, 28; =VE 1933, 227-229; MH I, 396-398. Trad. it.: G. Uluhogian, ed., *P'awstos Buzand*, 179-181.

4.6.2. Elišē

Nell'opera intitolata *Sulla passione di nostro Signore* attribuita a Elišē, tradizionalmente considerato del V sec.⁸⁷, commentando l'*incipit* del Vangelo secondo Giovanni l'autore scrive: «Ora, udendo questa verità, non restare peccatore in questa vita e in questo tempo, ma con quello stesso apostolo voliamo in luogo incorporeo, contemplando là il Verbo di Dio incarnato»⁸⁸.

La verità che Dio è il principio di tutto diventa per Elišē una sorta di incoraggiamento ad abbandonare la via del peccato e imboccare la via di Dio per contemplare il Verbo di Dio incarnato, ossia Gesù Cristo. La vita terrena è quindi il tempo opportuno per la conversione.

In un altro passo Elišē trattando del significato del numero dodici, in riferimento alla malattia dell'emorroissa per dodici anni (cf. *Mt* 9, 20), elenca i dodici peccati:

Infatti fin dall'inizio gli uomini andarono dietro all'avversario e volontariamente cominciarono a obbedire alla corruzione. Prima cosa fu abbandonare Dio, seconda adorare le opere materiali, terza sacrificare a cose inanimate, quarta essere sfrenati nella corruzione, quinta uccidere il proprio simile, sesta l'avidità, che è radice di amarezza, settima l'odio, che è infruttuosità della parte giusta, ottava il furto, che è principio di rovina per il mondo, nona la rapina, che suscita le guerre, decima la menzogna, che è rinnegamento di Dio, undicesima la superbia, che è rovina delle anime

⁸⁷ Per informazioni più dettagliate su quest'autore e le sue opere con relativa bibliografia si veda sezione II.4.3. di questo lavoro.

⁸⁸ [VE 1859, 241; =MHI, 981] «Արդ զայս ճշմարտութիւնս լսելով, մի՛ յանցաւոր կարի կեանս եւ ի ժամանակեայս, այլ ընդ նմին Առաքելոյ թռիցուք յանմարմին տեղին, տեսանելով անդ զբանն Աստուած մարմնացեալ». Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Sulla passione*, 23.

e dei corpi, dodicesima il frutto della morte che abbiamo ereditato nella corruzione⁸⁹.

Siamo di fronte a un elenco dei peccati che mostra il percorso di un peccatore. Il principio di ogni peccato è l'abbandono di Dio per adorare una creatura come se fosse Dio. La conseguenza ultima è la morte, intesa anche in senso spirituale, cioè l'eternità senza Dio.

Come si afferma nel *Commento a Giosuè e Giudici* attribuito a Elišē, la salvezza degli uomini dalla corruzione del peccato avviene per mezzo dell'incarnazione del Figlio di Dio:

E legati dal laccio del peccato, gli uomini, guastati in tutti i loro sensi, furono derubati per il piacere. Ed ecco divennero schiavi degli idoli stranieri e dei peccati, finché venne in visita il Creatore e Salvatore di Adamo, e in nessun altro luogo se non nella nostra natura trovò la scintilla del rinnovamento della nostra corruzione⁹⁰.

⁸⁹ [VE 1859, 325; =MH I, 1034] «Եւ քանզի ի սկզբանէ մարդիկ զհետ թշնամոյն գնացին, եւ կամաւք ի հնազանդութիւն մտին ամենայն ապականութեան. առաջին թողուն զԱստուած. երկրորդ ձեռագործաց երկիր պագանել. երրորդ անզգայիցն զոհել. չորրորդ անխտիր լինել յապականութիւն. հինգերորդ զպատկերակից իւր սպանանել. վեցերորդ ազահութիւն, որ է արմատ դառնութեան. եաւթներորդ ատելութիւն, որ է անպտղաբերութիւն արդար մասինն. ութերորդ գողութիւն, որ է սկիզբն աւերածոյ աշխարհիս. իններորդ յաւիշտակութիւն, որ գրգռէ զպատերազմունս. տասներորդ ստութիւն, որ է ուրացութիւն յԱստուծոյ. մետասաներորդ ամբարտաւանութիւն, որ է բեկումն ոգւոց եւ մարմնոց. երկոտասաներորդ պտուղ մահու, զոր ժառանգեցաք յապականութիւնս:». Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Sulla passione*, 309.

⁹⁰ [*Commento a Giosuè e Giudici*, XV, 76] «Եւ տոռամբք մեղաց պարաւանդեալք ամենայն զգայութեամբք ախտակրեալք, զողացեալք եղեն ըստ հեշտութեանն: Եւ ահա ծառայք գտան այլազգի դիւաց եւ մեղաց. մինչեւ յայց ել արարիչն եւ փրկիչն Ադամայ ոչ այլ ուստեք, քայց ի բնութեանս եգիտ զկայծակն նորոգման մերոյ հնութեանս:». Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Commento*, 230-231.

Elišē afferma che la natura umana con tutti i sensi è stata corrotta a causa dei peccati e diventata schiava degli idoli. Ma esiste un rimedio, una fonte del rinnovamento dalla corruzione che è Gesù Cristo e la sua opera redentrice.

Nella *Storia di Vardan* l'autore, descrivendo l'abiura del cristianesimo da parte di Vasak, dice che questi «disprezzò il venerabile Corpo col quale era stato santificato, e oltraggiò il vivo Sangue, con cui aveva ottenuto la remissione dei peccati»⁹¹. Quindi Elišē sottolinea il valore della remissione dei peccati attraverso l'opera salvifica di Gesù Cristo che si rende presente nell'eucaristia.

In un altro scritto attribuito a Elišē e intitolato *Sul giudizio e sulla seconda venuta* si legge:

Allora Cristo Re comanda agli angeli castigatori di gettarli nel fuoco inestinguibile e nei tormenti eterni; e contemporaneamente tutti quelli che non hanno agito secondo la legge e non hanno espiato con il pentimento e la confessione li abbandonano alle tenebre indissolubili e ai vermi inestinguibili che sono preparati per Satana e i suoi angeli⁹².

L'autore rappresenta l'inferno come un fuoco inestinguibile, secondo un'immagine comune nella Bibbia. Egli afferma la necessità del

91 [Storia di Vardan, IV, 7] «Անարգեաց զմարմինն պատուական՝ սրով սրբեցան, եւ առ ոտն եհար զարիւնն կենդանի՝ որով եւ քաւեցան ի մեղաց:» [=MH I, 625]. Trad. it.: R. Pane, *Elišē. Storia di Vardan*, 107; Id., *Eliseo l'Armeno. Storia*, 181.

92 [VE 1859, 356; =MH I, 1053-1054] «Յայնժամ թագաւորն Քրիստոս հրամայէ տանջող հրեշտակացն արկանել զնոսա ի հուրն անշեջ եւ ի տանջանս մշտնջենաւորս. եւ միանգամայն զամենեսեան որ գործեալ են զանաւրէնութիւն եւ ոչ են քաւեալ զղջմամբ եւ խոստովանութեամբ՝ մատնեն անզերծ խաւարին եւ անքուն որդանցն զոր պատրաստեալ է սատանայի եւ հրեշտակաց նորա:». Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Omelie*, 235.

pentimento e della confessione per i peccatori durante la vita terrena per evitare i tormenti eterni.

Nel discorso *Sulla memoria dei defunti dagli scritti canonici*, appartenente al *corpus elisaeanum*, viene ricordata la regola principale riguardo alla comunione: «I non battezzati invece, per quanto siano perfetti in ogni giustizia, non hanno facoltà di accostarsi e cibarsi del Corpo e del Sangue del Figlio di Dio; giacché si tratta del precetto del Signore»⁹³. Solo i battezzati possono ricevere l'eucaristia e tale regola è attribuita a Gesù Cristo stesso. Il battesimo è indirettamente inteso come il sacramento dell'iniziazione cristiana e la porta dei sacramenti. Il valore morale della persona non battezzata non permette l'accesso al corpo e al sangue di Cristo.

Da alcune omelie attribuite tradizionalmente a Elišē, emerge che l'autore assegna un ruolo significativo alla mediazione sacerdotale nella penitenza. Tale questione è stata oggetto di indagine da parte di Riccardo Pane, le cui considerazioni presentiamo qui di seguito. Secondo lo studioso, l'attribuzione a Elišē dell'omelia intitolata *Discorso utile e vantaggioso per tutte le anime* è dubbia, ma in essa si possono riscontrare alcune affinità con il resto del *corpus elisaeanum*⁹⁴. Nell'omelia si legge: «Ora, che cosa è pesante, e che cosa difficile nel cadere in ginocchio davanti al sacerdote e dire le parole: ho peccato [contro] Dio?»⁹⁵.

93 [Sulla memoria dei defunti, 3] «Իսկ ոչ մկրտեալքն թեպէտ եւ իցեն կատարեալ ամենայն արդարութեամբ, ոչ ունին իշխանութիւն մերժենալ կամ ճաշակել ի մարմնոյ եւ յարենէ որդւոյն Աստուծոյ. քանզի տէրունական է կանոնս:» [=VE 1859, 358; =MH I, 1055]. Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Storia*, 393-395.

94 Cf. R. Pane, «Note in margine», 229-232. Barseł Sargisean affermava che è probabile che sia l'opera genuina di Elišē, cf. *GCMV* II, 427.

95 [Discorso utile e vantaggioso per tutte le anime, 7] «Արդ զի՞նչ ծանր է եւ զի՞նչ դժուարին անկանել առաջի քահանային եւ բանիւ ասել թէ՛ մեղայ Աստուծոյ:» [=MH VI, 91]. Per il testo armeno: P. Ananean, «Elišē vardapeti», 191. Si veda anche R. Pane, «Note in margine», 237. Il testo armeno integrale diviso

Nella seconda omelia pubblicata da Połos Ananean, di incerta attribuzione a Elišē⁹⁶, intitolata *Sulla parola del profeta Isaia che dice «Benedetto quel luogo dove il bue e l'asino calpesteranno insieme»*, l'autore identifica nel bue i dottori della Chiesa e nell'asino i sacerdoti che si fanno carico dei peccati: «è necessario al popolo che ponga il carico dei propri peccati sull'asino che è il sacerdote e questi deve portarlo docilmente e placidamente»⁹⁷, e più avanti aggiunge: «E ora nota bene che Dio istituì i sacerdoti per la remissione dei peccati del popolo e per la guida delle leggi»⁹⁸.

Per sottolineare il ruolo del sacerdote l'autore dell'omelia commenta un passo del profeta Ezechiele (3, 17-21):

Infatti, è scritto riguardo ai sacerdoti dal profeta Ezechiele: «Figlio dell'uomo, ti ho stabilito come sentinella su questo popolo»; se vedrai

in paragrafi e accompagnato da una traduzione italiana è stato pubblicato in R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Storia*, 442-459, in particolare 448-449.

⁹⁶ Barsel Sargisean afferma che lo stile e la lingua non assomigliano a quelli di Elišē, cf. *GCMV* II, 355. Yakob Kēosēean, nell'introduzione aggiunge che entrambi i discorsi che citano Giovanni Crisostomo lo designano proprio con questo soprannome, ovviamente nella forma armena *Oskiberan*, diffuso più di cento anni dopo la sua morte, circostanza che suggerirebbe di posticiparne la datazione al VI sec. Cf. *MHVI*, 969-970.

⁹⁷ [*Sulla parola del profeta Isaia*, 7] «պարտ է ժողովրդեանն, որ զիւրեանց ծանրութեան մեղաց բեռն ի վերայ իշոյն դնեն, որ է քահանայն, եւ նորա պարտ է տանել նմա հեզաբար եւ հանդարտաբար:» [= *MHVI*, 996]. Per il testo armeno si veda anche P. Ananean, «Elišē vardapeti», 192-195, in particolare 194. Trad. it. di questo passo: R. Pane, «Note in margine», 237-238. D'ora in poi ci riferiremo a questa omelia col titolo abbreviato *Sulla parola del profeta Isaia*. Il testo armeno integrale diviso in paragrafi e accompagnato da una traduzione italiana è stato pubblicato in R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Storia*, 460-473, il passo citato si trova sulle pagine 464-465.

⁹⁸ [*Sulla parola del profeta Isaia*, 8] «Եւ արդ զիտելի է զի Աստուած կարգեաց զքահանայսն ի քաւութիւն մեղաց ժողովրդեանն եւ յառաջնորդութիւն արիւնացն:» [= *MHVI*, 996]. Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Storia*, 466-467. Per il testo armeno si veda anche P. Ananean, «Elišē vardapeti», 192-195, in particolare 194. Cf. R. Pane, «Note in margine», 237-238.

il peccato di questo tuo popolo e non li avviserai ammonendoli e non li farai retrocedere dal peccato, questo tuo popolo sarà senza colpa e il sacerdote sconterà tutti i peccati di quelli. Se invece il sacerdote ammonisce e richiama alla confessione e alla penitenza ed essi non lo ascoltano, i loro peccati ricadranno sul loro capo, e il sacerdote sarà senza colpa⁹⁹.

Pane avanza l'ipotesi che questi ultimi tre testi siano testimonianze non tanto di una penitenza privata, intesa come *coram Deo*, ma «di una prassi penitenziale nella quale ai sacerdoti è affidato il compito di raccogliere la confessione del penitente e di disciplinarne le opere e i tempi di riparazione», e conclude che è lecito ipotizzare che il vescovo delegasse alcuni presbiteri per adempiere alla funzione di mediatori/moderatori della penitenza¹⁰⁰.

In conclusione, la visione teologica della penitenza che emerge dal *corpus elisaeorum* è concordante con la teologia dei primi secoli della cristianità. Il tempo opportuno per fare penitenza e convertirsi è la vita terrena. Tutti i peccati sono una conseguenza dell'abbandono di Dio e conducono ai tormenti eterni. L'autore sottolinea l'importanza dell'opera salvifica di Dio compiuta attraverso l'incarnazione, la passione e la risurrezione del Figlio di Dio. L'uomo è chiamato a partecipare a questi misteri per mezzo dell'eucaristia, che è accessibile solo

99 [Sulla parola del profeta Isaia, 9] «քանզի գրեալ է վասն քահանայից մարգարէն եզեկիւիւ՛ թէ Որդի մարդոյ, դէտ կացուցի զքէզ ի վերայ ժողովրդեանդ այդմիկ. եթէ տեսանիցես զմեղս ժողովրդեանդ այդմիկ եւ ոչ զգուշացուցանիցես զնոսա քարոզելով եւ դարձուցանիցես զնոսա ի մեղաց, ժողովուրդն անպարտ լիցի եւ զամենայն մեղս նոցա քահանայն վճարեսցէ: Ապա եթէ քահանայն խրատէ եւ կոչէ ի խոստովանութիւն եւ յապաշխարութիւն, եւ նոքա ոչ լսեն նմա, մեղք նոցա ի գլոյն նոցա ելցէ, եւ քահանայն անպարտ լիցի:» [=MH VI, 997]. Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Storia*, 468-469. Per il testo armeno si veda anche P. Ananean, «Elišē vardapeti», 192-195, in particolare 194.

100 Cf. R. Pane, «Note in margine», 238-240.

ai battezzati, ma chi non ne è degno deve pentirsi. Dalle considerazioni che troviamo nel *corpus elisaeorum* affiora anche il ruolo dei sacerdoti che sono ministri della penitenza nominati da Dio.

4.6.3. Agat'angelos

La *Patmut'awn Hayoc'* [Storia degli Armeni] attribuita ad Agat'angelos e composta intorno al 460¹⁰¹, rispecchia la più antica prassi penitenziale della Chiesa armena.

In quest'opera troviamo la menzione della pratica del digiuno in tre momenti cruciali. Anzitutto, Gregorio l'Illuminatore dopo la sua catechesi battesimale congedò la folla, ma il re e i nobili rimasero a causa dei tormenti. Quindi essi digiunavano per 66 giorni e Gregorio continuava a istruirli sulla dottrina cristiana¹⁰². La seconda volta si narra come, dopo la predicazione della dottrina cristiana da parte di Gregorio l'Illuminatore e la costruzione delle cappelle delle martiri, la gente si dedicasse al digiuno e alla preghiera. In seguito, Gregorio guarì il re armeno Trdat che aveva assunto l'aspetto di un cinghiale¹⁰³. La terza menzione del digiuno precede il racconto del battesimo della corte armena. Si tratta del digiuno di un mese prescritto agli Armeni da Gregorio¹⁰⁴.

Con il digiuno sono collegate altre pratiche penitenziali. Il re e i principi armeni dopo aver compreso le loro colpe, di avere cioè ucciso vergini innocenti, caddero per terra e si rotolarono nella polvere¹⁰⁵. Prima del battesimo dei nobili armeni mentre essi digiunavano con

101 Per informazioni più dettagliate su quest'opera e le questioni della sua datazione e paternità rimandiamo alle note della sezione II.4.4. di questo lavoro.

102 Cf. *Aa* §722; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 265.

103 Cf. *Aa* §772-773; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 311.

104 Cf. *Aa* §829; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 365.

105 Cf. *Aa* §243; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 241.

le preghiere, san Gregorio l'Illuminatore praticò il digiuno e si dedicò alla preghiera, alle veglie e alle suppliche accompagnate dal pianto¹⁰⁶.

Il digiuno e le altre pratiche penitenziali precedono, quindi, i momenti tipici della narrazione, come la guarigione del re Trdat e il battesimo della corte armena.

Agat'angelos descrive anche come il re Trdat, già dopo il suo battesimo, si dedicasse al digiuno, alle veglie, a preghiere e suppliche con le mani tese e versando lacrime per il suo paese, ma anche per la remissione dei propri peccati¹⁰⁷.

La *Storia* di Agat'angelos traccia un parallelo tra peccato e malattia da una parte, e penitenza e guarigione dall'altra. Secondo Agat'angelos, dopo la preghiera e le suppliche con le lacrime calde di Gregorio l'Illuminatore, il re Trdat fu guarito dalla sua malattia, abbandonando l'aspetto ferino e riassumendo sembianze umane, e insieme con lui molti altri furono sanati dalle diverse malattie del corpo e dell'anima: lebbrosi, paralitici, storpi, posseduti, affetti da vermi o gotta. Il peccato e la conversione di Trdat (e tanti altri radunati con lui) sono presentati come una malattia e una guarigione. Gregorio è l'amministratore dell'onnipotente grazia guaritrice, ma in realtà Gesù è il medico che opera la guarigione¹⁰⁸.

4.6.4. La Dottrina di san Gregorio l'Illuminatore

Nella *Vardapetut'iwn* [Dottrina] di Gregorio l'Illuminatore, una lunga catechesi attribuita a Gregorio e pronunciata prima del battesimo del re armeno Trdat, troviamo solo sporadici riferimenti alla penitenza¹⁰⁹.

106 Cf. Aa §829; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 365.

107 Cf. Aa §864; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 399.

108 Cf. Aa §772-774; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 311-313.

109 Sulla penitenza nella *Vardapetut'iwn* si veda R.W. Thomson, *The Teaching*, 36-39.

Gregorio richiama la predicazione di Cristo, che inizia con l'esortazione al pentimento: chi non si pente, non entrerà nel regno dei cieli¹¹⁰. Una delle immagini più significative che troviamo nel testo è quella dei due calici: il calice della punizione e quello del pentimento. Chi è assetato di pentimento berrà lo spirito dell'adozione come il profeta Davide, e non lo spirito del vizio come il re Saul¹¹¹.

Dio non vuole la distruzione dell'uomo ma la sua conversione. Proprio per questo Gesù Cristo, attraverso il battesimo, ha aperto la porta del pentimento, affinché gli uomini possano vivere nell'obbedienza ai comandamenti di Dio¹¹². Egli ha aperto la porta del perdono per tutta la gente, senza distinzione di razza, perfino per i suoi crocifissori¹¹³. Se uno chiede la misericordia di Dio, ottiene la salvezza, ma gli empi, che non credono in Dio, cadranno nei tormenti eterni, e il pentimento non sarà più possibile¹¹⁴, perché nell'inestinguibile fuoco degli inferi non c'è possibilità di salvezza¹¹⁵. In un altro passo l'autore paragona i dolori del parto con il pentimento e la confessione concepiti dalla contrizione del cuore¹¹⁶.

La *Vardapetut'wn* sottolinea il dono della salvezza portato dall'opera salvifica di Gesù Cristo e la nostra partecipazione a essa attraverso il battesimo. Tuttavia la conversione e il pentimento è possibile solo durante la vita terrena.

110 Cf. *Aa* §446; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 134.

111 Cf. *Aa* §513; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 139.

112 Cf. *Aa* §521; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 161-162.

113 Cf. *Aa* §673; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 216-217.

114 Cf. *Aa* §535; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 166.

115 Cf. *Aa* §526; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 163.

116 Cf. *Aa* §627; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 200-201.

4.6.5. Łazar P'arpec'i

Alessandro Orenco elenca cinque passi della *Storia degli Armeni* di Łazar P'arpec'i, composta verso la fine del V secolo¹¹⁷, nei quali vengono soccorsi i poveri in concomitanza con un momento liturgico¹¹⁸.

Gli episodi riportati dall'autore armeno risalgono probabilmente al periodo tra il 482 e il 484, poiché Vahan Mamikonean, comandante degli Armeni nelle lotte contro i Persiani, era sempre presente allo svolgimento dei fatti narrati. Orenco osserva, inoltre, che la sequenza delle azioni è la stessa: prima c'è un momento genericamente liturgico, che sembra consistere nella partecipazione alla liturgia o nell'offerta di determinati doni, a questo segue la cura dei poveri. Malgrado i termini usati nel testo non siano del tutto chiari, lo studioso ipotizza che si possa trattare di un *matał* (sacrificio di animali)¹¹⁹.

Queste azioni liturgiche si svolgono in uno spazio sacrale (cattedrale o *martyrium*) e almeno in un caso la celebrazione viene presieduta dal patriarca Yovhannēs Mandakuni. Le celebrazioni sono collegate a momenti cruciali della campagna militare contro i Persiani. In queste circostanze il *matał* può avere più valenze: sostentamento dei poveri in una festa gioiosa, ma anche l'offerta per i vivi e i morti in guerra, per la remissione dei loro peccati.

In una di queste celebrazioni a proposito della presenza dei poveri si legge: «prima avendo distribuito, secondo l'abitudine, i doni ai poveri come atto di carità», che nella traduzione in inglese di Robert W. Thomson suona: «first distributing gifts to the poor as alms

117 Per informazioni più dettagliate su quest'opera e le questioni della sua datazione e paternità rimandiamo alle note della sezione II.4.2. di questo lavoro.

118 Cf. A. Orenco, «I poveri», 530-531. I cinque passi di Łazar P'arpec'i su cui si sofferma lo studioso sono: ŁP', III, 69; III, 77; III, 86; III, 94; III, 97. Per la trad. ingl. si veda R.W. Thomson, *The History*, 181, 199, 217, 233, 238.

119 Cf. A. Orenco, «I poveri», 531.

according to custom»¹²⁰. Per la parola *ołormacut'eamb*, che ricorre nella frase in esame, il dizionario di Ciakciak riporta i significati: «misericordia, pietà, clemenza» e menziona anche l'espressione *turk' ołormut'ean* traducendola come «elemosina, carità, beneficio»¹²¹. Quindi si può supporre che, almeno in una celebrazione, si tratti proprio dell'elemosina.

Come abbiamo visto (cf. sezione 5.5 di questo capitolo), i testi liturgici trattano del *matał* in relazione alla remissione dei peccati. Accettando le conclusioni di Orengo, cioè il fatto che probabilmente Łazar P'arpec'i attesta la celebrazione di un *matał*, si può anche pensare a un valore penitenziale di questi atti descritti nella *Storia degli Armeni* compiuti allo scopo di perdonare i peccati sia dei vivi sia dei morti. Per di più, il momento della cura dei poveri è da porre in relazione con l'elemosina. Come abbiamo visto sopra (cf. sezione 4.1 di questo capitolo), l'elemosina ha grande valore come forma di penitenza, infatti nella prassi canonica viene prescritta in molti casi.

Łazar P'arpec'i riporta anche una delle più antiche testimonianze della pratica del digiuno quaresimale nella Chiesa armena. Secondo l'autore il digiuno quaresimale osservato dai sacerdoti durava 40 giorni ed era accompagnato da preghiere. Il digiuno praticato da Sahak, stando alla testimonianza di Łazar P'arpec'i, consisteva nel nutrirsi esclusivamente di pane, acqua e sale¹²².

4.6.6. Yovhannēs Mandakuni

Nei discorsi attribuiti a Yovhannēs Mandakuni, guida della Chiesa armena tra il 478 e il 490, ma di paternità incerta e da alcuni considerati

120 LPⁱ, III, 94; trad. it.: A. Orengo, «I poveri», 530; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The History*, 233.

121 Cf. Ciakciak I, 1121.

122 Cf. LPⁱ, I, 17. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *The History*, 64.

come opera di Yovhan Mayragomec'i¹²³ (cf. sezione II.4.5), il tema della penitenza riveste un ruolo di primo piano. Riccardo Pane ha presentato alcune osservazioni sulla questione in esame, con riferimento ai due primi discorsi intitolati *T'ult' vasn xostovanut'ean varuc' yanc'anac'* [Lettera sulla confessione della vita di peccato] e *T'ult' vasn apašxarut'ean* [Lettera sulla penitenza]¹²⁴. Nel primo di questi scritti l'autore elenca i vari modi per fare penitenza: digiuno, veglie, preghiera, vestirsi di tela di sacco, dormire per terra, piangere incessantemente, umiltà, obbedienza, povertà, amore fraterno, beneficenza, timor di Dio, retta condotta¹²⁵. Nella *Lettera sulla penitenza* l'autore dice: «vari sono i rimedi della penitenza grazie ai quali puoi guarire da tutte le malattie del peccato; non è per il numero degli anni, né per la lunghezza del tempo, ma è solo per una conversione irreversibile e allontanandoti sinceramente dal male che tu puoi essere giustificato»¹²⁶.

Il discorso V sotto il titolo *T'ult' vasn olormut'ean tnankac'* [Lettera sulla misericordia ai poveri] traccia un parallelo tra il contadino che prima di piantare il seme prepara la terra, strappa le erbacce e così via, e colui che vuole coltivare la terra spirituale e deve estirpare le spine dei peccati per mezzo della confessione, del digiuno, delle preghiere e della misericordia¹²⁷.

Il discorso VI, intitolato *Vasn ptloc' ew pataragac' ew olormut'ean* [Circa i doni, i sacrifici e la misericordia], è dedicato all'*agape* sacrificale. Di particolare importanza è il passo in cui l'autore afferma che

123 Cf. A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 121, nota 442.

124 Cf. R. Pane, «Note in margine», 234-235.

125 Cf. *Čark'*, I, 33-34; =MH I, 1162; =VE 1860, 19. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 16-17.

126 [*Čark'*, II, 46] «զանազան են դեղք ապաշխարութեանն, որով կարող են բժշկել զամենայն հիւանդութիւնս մեղաց, ոչ թուովք ամաց եւ բազում ինչ ժամանակօք, այլ միայն ուղիղ դարձիւ եւ սրտիւ չի չարեացն հեռանալով կարող են արդարանալ:» [=MH I, 1167; =VE 1860, 27-28]. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 25; trad. it. di questa frase: R. Pane, «Note in margine», 234.

127 Cf. *Čark'*, V, 3-4; =MH I, 1177; =VE 1860, 47. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 43.

se uno vuole chiedere la remissione dei propri peccati, deve invitare gli orfani, le vedove, gli afflitti e tutti i bisognosi affinché intercedano presso Dio misericordioso per i loro benefattori¹²⁸.

Alla penitenza è collegato il digiuno del quale trattano molti scritti attribuiti a Yovhannēs Mandakuni. A questa pratica è dedicato, per esempio, tutto il discorso III intitolato, appunto, *T'ult' vasn pahoc' pndut'ean* [Lettera circa il rigore del digiuno]¹²⁹. L'autore tratta il tema dal punto di vista teologico e sottolinea il valore del digiuno, richiamando varie testimonianze bibliche di coloro che hanno osservato tale pratica (Daniele, i tre fanciulli, i Niniviti, Mosè, Elia, Gesù Cristo) e per mezzo di essa sono stati rafforzati, ma anche di coloro che l'hanno disprezzata (Adamo, i cittadini di Sodoma) e furono privati della grazia. Secondo Mandakuni il vero digiuno porta a una maggiore sensibilità nei riguardi dei bisogni dei poveri, purifica dai peccati e giustifica coloro che digiunano.

Il tema del digiuno è trattato da un punto di vista più pratico in un altro testo attribuito a Yovhannēs Mandakuni che porta il titolo *Yalags k'aṛasnordakan pahoc' ew baldatut'iwn nora ənd zatkakan kaṛasnin* [Sul digiuno quaresimale e la sua comparazione con i quaranta giorni della Pasqua] ed è inserito nel *Girk' t'lt'oc'* [Libro delle lettere]¹³⁰.

128 Cf. *Čark'*, VI, 18; =*MH* I, 1184-1185; =VE 1860, 59. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 55; trad. ingl. di un frammento dell'omelia VI: F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 73-74.

129 Cf. *Čark'*, III; =*MH* I, 1168-1172; =VE 1860, 30-37. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 27-34.

130 Cf. *Girk' t'lt'oc'*, 239-240. Il testo viene riportato nelle altre edizioni. Cf. *Čark'*, XXVIII; =*MH* I, 1273-1274; =VE 1860, 209-211. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 209-210. Terian ipotizza che quest'ultimo scritto sia in realtà un estratto di un altro testo attribuito a Mandakuni, intitolato *Yalags siroy ew srbut'ean orov ptlaberin ararack'* [Sull'amore e la santità per mezzo della quale le creature portano frutti], cf. A. Terian, «Mandakuni's "Encyclical"», 187-195. Per il testo armeno corredato di apparato critico, attribuito a Yovhannēs Mandakuni, si veda K. Tēr-Mkrtč'ean, «Matean Yovhannu Mandakunwoy», 564-575, 662-672.

Non è da escludere che tale documento venisse letto all'assemblea dei fedeli come proclamazione della Quaresima e dell'inizio del digiuno. Mandakuni discute il significato e l'osservanza del digiuno quaresimale e indica i giorni del digiuno e i modi di digiunare, elencando i cibi proibiti e i loro surrogati. L'autore tracciando un parallelo tra la Quaresima e il periodo di quaranta giorni dopo la Pasqua, afferma ancora il valore espiatorio del digiuno: «Questi quaranta [giorni sono] motivo per espiare i peccati dell'anno, e quegli [altri] quaranta [sono] conseguenti alla gioia dell'anno»¹³¹.

Nel discorso intitolato *Vasn zgušut'eamb ew erkiwliw i surb xorhurdn merjenaloy* [Sulla necessità di accostarsi al santo mistero con discernimento e timore]¹³², tradizionalmente attribuito a Yovhannēs Mandakuni, che tratta della assidua partecipazione alla liturgia, l'autore si sofferma sul digiuno, confutando l'obiezione di chi, pur partecipando alla celebrazione eucaristica, non accedeva alla comunione con il pretesto di non essere abbastanza puro e di attendere, perciò, il digiuno quaresimale, per accostarsi al sacramento purificato per mezzo della penitenza¹³³.

La visione della penitenza che emerge dai discorsi attribuiti a Yovhannēs Mandakuni è particolarmente articolata perché non si limita solo a un discorso teologico, ma contiene anche consigli pratici,

131 [Čark', XXVIII, 5] «Այս քառասուն առիթ քառութեան մեղաց տարւոյն, եւ այն քառասուն յաջորդ ուրախութեանց տարւոյն:» [=MH I, 1273; =VE 1860, 209]. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 209. Cf. *Girk' t'ht'oc'*, 239. Per l'originale armeno del testo intero (non solo estratto) corredato di apparato critico si veda K. Tēr-Mkrtč'ean, «Matean Yovhannu Mandakunwoy», 564-575.662-672, in particolare 573. Trad. ingl.: A. Terian, «Mandakuni's "Encyclical"», 190-193, in particolare 191.

132 Cf. Čark', XXII; =MHI, 1247-1252, in particolare 1250; =VE 1860, 165-173, in particolare 172]. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 165-174, in particolare 172-173. Questo discorso è stato oggetto di indagine da parte di Zekiyan. Cf. B.L. Zekiyan, «La relation», 81-93.

133 Cf. B.L. Zekiyan, «Tempi e modalità», 111-133, in particolare 125.

soprattutto circa il digiuno. Riccardo Pane, riguardo ai due primi discorsi, conclude che «non è dato intravedere una penitenza sacramentale, né viene fatto cenno alla mediazione del sacerdote»¹³⁴. Questa osservazione può essere estesa anche alle altre omelie. Il patriarca menziona diversi atti penitenziali come digiuno, preghiera, ed elemosina, ma anche vestirsi di tela di sacco, dormire per terra, le lacrime, etc. Lo scopo della penitenza è sempre una vera conversione del cuore e in conseguenza ottenere la remissione dei peccati. Peraltro, il rigore del digiuno descritto da Mandakuni è piuttosto dettagliato con una spiegazione molto puntuale circa i cibi vietati. Più volte ricorre la questione dell'*agape* sacrificale come atto di misericordia. L'offerta dei doni ha molti significati perché, da un lato, predispone il penitente alla remissione dei peccati e, dall'altro lato, i bisognosi invitati all'*agape* diventano gli intercessori davanti a Dio per il donatore. I testi di Mandakuni sul digiuno guardano al periodo della Quaresima come al tempo opportuno per l'espiazione dei peccati, ma mostrano anche una prassi secondo la quale ci si può accostare all'eucaristia solo purificati attraverso il digiuno quaresimale. Anche in questo caso la relazione con la mediazione sacerdotale e quindi con il *Rito di riconciliazione dei penitenti del Giovedì Santo* non è chiara.

4.6.7. Mambrē

Mambrē Vercano¹ è un autore armeno tradizionalmente collocato alla metà del V sec., ma probabilmente da datare verso la metà del VI secolo¹³⁵. Nella omelia II, intitolata *Vasn yarut'ean Łazaru šabat'u* [Sulla

¹³⁴ R. Pane, «Note in margine», 234-235.

¹³⁵ Per gli argomenti a favore della datazione delle omelie attribuite a Mambrē verso la metà del VI sec. si veda R. Pane, «Riflessi», 825-838. Tuttavia, Thomson sembra essere propenso a collocare le omelie nel periodo posteriore a Nersēs Šnorhali (1098-1172), cf. R.W. Thomson, «Mambrē», 99-168, in particolare 105.

risurrezione di Lazzaro il giorno del sabato], Mambrē tratta del sabato prima dell'entrata di Gesù a Gerusalemme in cui Lazzaro è stato risuscitato dai morti. Egli sviluppa il concetto del digiuno affermando che 40 giorni tra l'inizio della Quaresima e il sabato prima della Domenica delle Palme indicano che il digiuno e la preghiera ci rendono partecipi delle sofferenze di Cristo. Come Gesù ha risuscitato Lazzaro dai morti, afferma l'autore, così per mezzo del digiuno e delle preghiere eleviamo le nostre anime dai diversi vizi¹³⁶.

4.6.8. Xosrovik T'argmanič'

Uno dei discorsi citati sopra (cf. sezione II.4.6), attribuito a Xosrovik T'argmanič' (670?-730?) e intitolato *Ban vardapetut'ean yałags k'arasnordac'n* [La parola dell'insegnamento sulla Quaresima]¹³⁷ tratta anche della questione del digiuno e dell'eucaristia. Secondo l'autore il digiuno è stato dato da Dio agli uomini come il primo pedagogo¹³⁸. L'autore sottolinea anche la dimensione penitenziale dell'eucaristia affermando che: «tutti i fedeli partecipano al vivifico mistero che espia il peccato»¹³⁹.

4.7. Conclusioni

Come si è cercato di dimostrare in questo capitolo, la realtà della penitenza nella Chiesa armena è molto ricca e complessa. Esistono varie

¹³⁶ Cf. *Vasn yarut'ean Łazaru šabat'u*, 7-8; VE 1894, 36; =MH I, 1107; trad. ingl.: R.W. Thomson, «Mambrē», 99-168, in particolare 128.

¹³⁷ Per il testo armeno del discorso e l'introduzione si veda N. Akinean, «“Xosrovik T'argmanič'”», e anche MH VI, 699-707.

¹³⁸ Cf. *Yałags k'arasnordac'n*, 3; =MH VI, 699.

¹³⁹ [*Yałags k'arasnordac'n*, 63] «հաղորդին համարեն հաւատացեալք կենդանարար եւ մեղսաքաւիչ խորհրդոյն» [=MH VI, 706].

testimonianze della prassi penitenziale, ma talvolta anziché dare risposte alle nostre domande, ne suscitano di nuove.

La prima questione è la cronologia delle tradizioni canoniche, particolarmente rischiosa perché in molti casi la datazione e la paternità dei testi non possono essere stabilite se non in modo approssimativo. Lo stesso vale anche per alcune delle opere citate, in particolare i discorsi attribuiti a Yovhannēs Mandakuni e il cosiddetto *corpus elisaeaeum*. Per quanto riguarda le testimonianze liturgiche esiste un altro problema: non sappiamo in che misura la tradizione manoscritta, i cui primi testimoni pervenutici risalgono ai sec. IX-X, rifletta anche la prassi di epoche precedenti o registri, invece, la situazione più o meno contemporanea alla produzione del manoscritto.

Tenendo conto di tutti i limiti appena menzionati, possiamo comunque formulare alcune osservazioni. Nella Chiesa armena abbiamo testimonianze della prassi penitenziale praticamente fin dalle prime attestazioni scritte. Già dalla metà del V sec. gli Armeni stabiliscono i canoni penitenziali, e per alcuni peccati più gravi esiste una penitenza pubblica, attestata nella successiva prassi liturgica nella forma dei riti.

Tra le forme di penitenza emergono quelle classiche: preghiera, digiuno ed elemosina. Per quanto riguarda la preghiera, nella tradizione armena, come in molte tradizioni cristiane, esiste una dimensione penitenziale dei testi liturgici recitati durante l'eucaristia e la Liturgia delle Ore. La preghiera, quindi, può assumere una forma comunitaria, ma anche individuale.

Tra le varie forme di penitenza la Chiesa armena pone particolare attenzione al sacrificio di animali (*matał*), collegato con il digiuno e l'elemosina, di cui troviamo testimonianza anche nella più antica letteratura armena (Łazar P'arpec'i, Yovhannēs Mandakuni). Un frutto spirituale del digiuno dovrebbe essere una maggiore sensibilità verso i poveri, che si manifesta nelle offerte a favore dei bisognosi, i quali a loro volta diventano intercessori per i donatori. Per mezzo dei doni ai poveri l'uomo può ricevere la remissione dei peccati.

La tradizione armena, come più in generale la tradizione orientale, menziona vari modi per fare penitenza, come preghiera, digiuno ed elemosina, ma anche veglie, vestirsi di tela di sacco, dormire per terra, piangere incessantemente, praticare l'umiltà, l'obbedienza, la povertà, l'amore fraterno, la beneficenza, il timor di Dio e la retta condotta. Molte testimonianze suggeriscono il periodo della Quaresima come il tempo opportuno e particolarmente dedicato alla penitenza.

Questione tanto interessante quanto complicata è quella che riguarda la mediazione sacerdotale nella penitenza. In generale, abbiamo due testimonianze: da una parte quella di Elišē che parla genericamente dei sacerdoti come mediatori della penitenza, e l'altra quella di Yovhannēs Mandakuni che non consente di intravedere il ruolo del sacerdote come mediatore, e quando parla di confessione intende sempre una confessione davanti a Dio. Nella testimonianza di Elišē si parla probabilmente di sacerdoti delegati dal vescovo per adempiere alla funzione mediatrice.

Infine, la remissione dei peccati e la riammissione all'eucaristia mostrano generalmente modalità ben distinte. La remissione dei peccati appartiene solo a Dio, che la concede mediante la sua misericordia ai peccatori che si pentono, ed è collegata con una vera conversione dell'uomo. Per converso, la decisione di riammettere all'eucaristia e alla riconciliazione con la Chiesa appartengono alla gerarchia ecclesiastica, alla quale sono state affidate da Dio, secondo le regole stabilite dalla Chiesa, e dipendono dal compimento della penitenza istituzionale.

5.

LA VISIONE TEOLOGICA DELL'UOMO E DELLA PENITENZA SECONDO LO *YAČAXAPATUM*

Dopo aver delineato la concezione della penitenza nella Chiesa armena dei primi secoli, possiamo ora a presentare la condizione dell'uomo e la visione teologica della penitenza quali emergono da vari passi dei discorsi dello *Yačaxapatum*.

Con il termine «visione teologica» di un dato fenomeno si intende la comprensione di tale fenomeno nel contesto dell'azione di Dio nella vita dell'uomo. Per quanto riguarda la penitenza esiste una distinzione tra la penitenza come sacramento istituito dal Signore Gesù Cristo per il perdono dei peccati commessi dopo il battesimo e la penitenza come virtù, cioè il desiderio reale di abbandonare il peccato e di orientarsi verso Dio. Tuttavia, come giustamente nota Tomáš Špidlík, negli scritti spirituali dell'Oriente tale distinzione tende a venir meno, e ciò ci invita a cogliere il mistero del perdono in tutta la sua ricchezza¹.

¹ Cf. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente*, 167-168; cf. «Sacramento della penitenza», *DSdT*, 325-326; «Virtù della penitenza», *DSdT*, 417.

5.1. La condizione dell'uomo

Per analizzare la questione in esame bisogna muovere dalla creazione del mondo, passando quindi a quella dell'uomo come culmine dell'opera creatrice di Dio. Da ultimo, si potrà configurare la natura dell'uomo descritta nei discorsi, sottolineando in modo particolare la relazione tra anima e corpo umano, e il libero arbitrio, che di conseguenza può condurre l'uomo verso Dio o al peccato.

5.1.1. La creazione del mondo

Il fatto che Dio sia il creatore del mondo pare una questione centrale per l'autore dello *Yačaxapatum*, che torna su questo punto più di cento volte nel corso dell'opera, quasi in ogni discorso. Tale enfasi pare essere il frutto di una situazione in cui il cristianesimo si doveva ancora confrontare con il paganesimo che adorava le creature². Qui di seguito prenderemo in esame soltanto alcuni dei passi più significativi a questo proposito.

Nel testo dello *Yačaxapatum* Dio viene descritto con vari titoli riguardo la creazione del mondo. Nel discorso VI, tra l'altro, si legge:

Sostanza eterna, vita datrice di vita, amore sovrabbondante e potenza onnipotente, Padre e Figlio e Spirito Santo. Tre persone e una natura e volontà, Creatore e Benefattore e Formatore³.

2 Per un quadro generale si veda G. Dédéyan, *Storia degli Armeni*, 115-136. La situazione religiosa in Armenia nel V sec. viene analizzata in A. Orenco, «L'alterità», 255-262.

3 [*Yačaxapatum*, VI, 6-7] «Իսկութիւն անսկիզբն, կեանքն կեցուցիչ, ամենագիւտս էր եւ ամենակալ զարութիւն, Հայր եւ Որդի եւ Հոգի Սուրբ: Երեք անձինք եւ մի քնութիւն եւ կամք. Արարիչն եւ Բարերարն եւ Հաստիչն:» [=MH I, 33]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 107.

Il discorso II aggiunge: «avete creduto nella Santissima Trinità, nel Dio creatore e nel Signore formatore e nella grazia vivificatrice»⁴, dove l'uso metonimico di «grazia» per indicare lo Spirito Santo, come nota Abraham Terian, è un *hapax* nello *Yačaxapatum*⁵.

L'autore dello *Yačaxapatum* descrive Dio come «creatore (*ararič'*)»⁶, «benefattore (*barerar*)»⁷, «istitutore (*hastič'*)»⁸, e anche «vita (*keank'*)»⁹ e «datore di vita (*kec'uc'ič'*)»¹⁰. Oltre ai titoli elencati sopra troviamo «vivificatore (*kenarar*)»¹¹, «fattore (*stac'ot*)»¹² e «costruttore/edificatore (*šinič'*)»¹³. In particolare Dio viene chiamato «artefice delle arti (*arues-tawor aruestic'*)»¹⁴. Quest'ultimo appellativo di provenienza greca, da *technitēs*, è molto comune nella letteratura patristica, e ricorre anche in opere di autori armeni medievali come Grigor Aršaruni¹⁵, Gregorio di Narek¹⁶ e Vardan Arewelc'i¹⁷.

4 [Yačaxapatum, II, 7] «հաւատացէք յԱմենասուրբ Երրորդութիւնն, յարարիչն Աստուած եւ ի հաստիչն Տէր եւ ի կենսատու շնորհն». Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 65.

5 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 65, nota 4.

6 Il titolo di Dio come Creatore ricorre nello *Yačaxapatum* più di ottanta volte. Qui mettiamo in evidenza solo alcuni passi, come ad esempio *Yačaxapatum*, I, 4; II, 7; II, 74; II, 97; IV, 45; VI, 7; VII, 20; XV, 3; XX, 128; XXI, 1; XXII, 28.

7 Cf. *Yačaxapatum*, II, 139; V, 53; VIII, 8; XVIII, 1; XX, 74; XXII, 19; XXII, 38.

8 Cf. *Yačaxapatum*, I, 7; II, 7; IV, 88.

9 Cf. *Yačaxapatum*, I, 3; I, 6; I, 13; II, 92; II, 97; II, 98; II, 110; III, 26; V, 2; X, 144.

10 Cf. *Yačaxapatum*, I, 3; I, 13; I, 21; II, 92; III, 26; IV, 88; V, 2.

11 Cf. *Yačaxapatum*, II, 64; XVIII, 1.

12 Cf. *Yačaxapatum*, II, 64.

13 Cf. *Yačaxapatum*, V, 65.

14 Cf. *Yačaxapatum*, III, 18.

15 Cf. *Meknut'wn ant'erc'uacoc'*, 3; =MH VI, 32. Trad. fr.: L. Froidevaux, *Grigoris Aršarouni*, 4.

16 Cf. *Matean olbergut'ean*, LXXXIV, 1; =MH XII, 522. Trad. fr.: A. Mahé – J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek*, 687.

17 Cf. *Hawak'umn patmut'ean*, 2.4-5; trad. ingl.: R.W. Thomson, «The Historical Compilation», 142-143. Cf. R.W. Thomson, «A medieval Armenian view», 194.

La creazione del mondo è opera della Santissima Trinità nel suo insieme: «E non vi è altro Creatore al di fuori della sola Santa Trinità»¹⁸. Tuttavia, il Verbo di Dio e lo Spirito Santo hanno funzioni particolari nella creazione del mondo, come si legge nel discorso V:

Come fu detto dal profeta: «Per mezzo della Parola del Signore furono stabiliti i cieli e la terra, e ogni loro schiera per il soffio della sua bocca», che è sempre lodato dalle creature¹⁹.

Sull'inseparabile unione della Trinità nella creazione, nella redenzione e nel rinnovamento della risurrezione si legge anche nell'omelia *Sulla passione di nostro Signore e Sulla trasfigurazione* attribuita a Elišē²⁰.

Dio come Creatore creò il mondo *ex nihilo*. Per esprimere tale concetto l'autore dello *Yačaxapatum* adopera due termini: «dal nulla (yoč'ānc'ē)»²¹ e «da [ciò che] non è (i č'goyē)»²². Quest'ultima formula si trova anche nella versione armena dell'*Hexaemeron* di Basilio di Cesarea²³.

L'azione creatrice è resa nei discorsi con tre verbi nella forma dell'aoristo: «portò (ēac)», «fece (arar)», e «diede esistenza (goyac'oyc')». Quest'ultimo verbo non è biblico, ma è attestato già nelle prime opere

18 [Yačaxapatum, I, 12] «Եւ չիք այլ Արարիչ, բայց միայն Սուրբ Երրորդութիւնն:» [=MHI, 7]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 62. Cf. Yačaxapatum, V, 4.

19 [Yačaxapatum, V, 18] «Զի Բանիւ Տեառն երկինք եւ երկիր հաստատեցաւ, եւ Հոգւով բերանոյ նորա ամենայն զարդութիւնք նոցա (cf. Sal 33, 6), որպէս ասացաւ ի մարգարէէն. որ միշտ աւրինի յարարածոց:» [=MHI, 26]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 95. Cf. Yačaxapatum, I, 11.

20 Cf. R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Sulla passione*, 261; Id., *Eliseo l'Armeno. Omelie*, 114-116.

21 Cf. Yačaxapatum, II, 12; IV, 3; IV, 46; IV, 93; V, 5; V, 13; XXII, 20.

22 Cf. Yačaxapatum, IV, 3; IV, 93; XIV, 3; XXII, 40.

23 Cf. K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararc'ut'ean*, 40; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*, 78.

della letteratura armena. Lo troviamo, ad esempio, nella *Storia degli Armeni* di Agat'angelos quando Gregorio l'Illuminatore imprigionato inizia la sua prima predica partendo dalla creazione del mondo²⁴. La struttura della terra non si basa su pilastri, ma è sostenuta dalla potenza di Dio²⁵. Tale visione è simile a quella contenuta nella versione armena dell'*Hexaemeron* di Basilio di Cesarea²⁶.

L'autore dello *Yačaxapatum* in vari passi elenca gli esseri creati da Dio e li suddivide in diversi gruppi. Un esempio di elenco delle creature si trova nel discorso III:

Infatti se le miriadi di schiere degli esseri incorporei e i luminari dei cieli e quelli visibili e invisibili e i figli dell'uomo e gli innumerevoli animali che sono sulla terra e nel mare, e ancora le creature inanimate che sono in essi, potessero parlare non sarebbero sufficienti per offrire parola di lode degna di lui secondo la gloria della sua grandezza²⁷.

L'autore distingue le creature incorporee, i luminari dei cieli, gli esseri visibili e invisibili, gli uomini, gli animali che sono sulla terra e nel mare e, alla fine, le creature inanimate. La distinzione più

24 Cf. *Aa* §226; =*MH* II, 1410. Trad. ingl.: R.W. Thomson, *Agathangelos*, 226-227.

25 Cf. *Yačaxapatum*, XXII, 23.

26 Cf. K. Muradyan, *Yalags Vec'ōreay ararc'ut'ean*, 26; trad. ingl.: R.W. Thomson, *Saint Basil of Caesarea*, 70.

27 [*Yačaxapatum*, III, 27] «Զի եթէ բիրաւոր զաւրք անմարմնոցն եւ լուսաւորք երկնից եւ որ երեւինս եւ որ ոչն երեւին եւ որդիք մարդկան եւ որ ի յերկրի են եւ ի ծովու անբաւ կենդանիք եւ որ այլ եւս ի նոսա անշունչք արարածք ի լեզուս զայցեն, քան զովութեան ոչ քաւեն ըստ նորա մեծութեանն փառացն զովութիւն մատուցանել զարժանն իւր:» [= *MH* I, 18-19]. Trad. ingl.: «For even if the countless armies of incorporeal beings, the luminaries in heaven – those visible and invisible – humans and others on earth, the innumerable creatures therein were to be able to speak, they could not offer sufficient praise befitting the greatness of his glory», cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 83.

comune è quella tra le creature visibili e invisibili²⁸, celesti e terrestri²⁹, corporee e incorporee³⁰. Le realtà celesti vengono descritte come vive e immortali, razionali e intelligenti, e anche come schiere degli angeli ed eserciti celesti, che sono stati costituiti per l'onore e il servizio e per la perenne glorificazione della potentissima Sovranità³¹.

5.1.1.1. Gli esseri invisibili

L'autore non presenta in modo sistematico una dottrina sulle creature incorporee, ma menziona angeli e arcangeli, cherubini e serafini, «vigilanti (*zuart'unk'*)» e tutte le schiere celesti in vari passi della sua opera³². Secondo Abraham Terian, l'autore dello *Yačaxapatum* nei discorsi X e XX evoca l'idea dei nove gradi della gerarchia celeste dello Pseudo-Dionigi Areopagita³³. Nel discorso X lo studioso trova un parallelismo tra la triade della gerarchia celeste – serafini, cherubini e potenze celesti – e la triade apostoli, profeti e sacerdoti. Tuttavia, nell'opera dell'Areopagita l'analogia con la triade celeste è ravvisata nella tripartizione vescovi, presbiteri e diaconi³⁴. Per di più, le triadi modellate su quella celeste nello *Yačaxapatum* e nello Pseudo-Dionigi Areopagita presentano un'altra differenza significativa: la prima contiene categorie presenti in cielo (apostoli, profeti) e sulla terra (sacerdoti), mentre la seconda rispecchia la gerarchia terrena (vescovi, presbiteri, diaconi). Un altro parallelo secondo Terian si troverebbe

28 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 1; IV, 23; V, 5; V, 13; XIV, 11.

29 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 3; VIII, 8; X, 148; XXII, 30.

30 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 3; VIII, 8.

31 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 5.

32 Cf. *Yačaxapatum*, III, 9; V, 14; V, 21-24; X, 125.

33 Cf. R.W. Thomson, *The Armenian Version*. La prima traduzione delle opere di Pseudo-Dionigi Areopagita è stata effettuata da Step'anos Siwnec'i (†735), cf. R.W. Thomson, «The Armenian Version of. Ps.-Dionysius», 115.

34 Cf. *Yačaxapatum*, X, 125-126. Per le considerazioni di Terian si veda A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 162, nota 39.

nel discorso XX, dove l'autore evoca un paragone tra uomini – santi sacerdoti e onorevoli ecclesiastici – e la gerarchia angelica, ma si tratta di un parallelismo abbastanza generico³⁵.

Tuttavia, come nota Gabriele Winkler parlando dell'anafora di s. Basilio, risalente al V sec., nella preghiera «ante Sanctus» gli eserciti celesti sono elencati in diadi, come in molti casi nello *Yačaxapatum*, e non in triadi, ciò potrebbe far pensare a una influenza su questi passi di idee risalenti a un periodo anteriore a quello di Ps.-Dionigi l'Areopagita e alla sua concezione della gerarchia celeste costituite dalle tre triadi³⁶.

Pertanto, gli argomenti presentati da Terian non sono sufficienti per arrivare alla conclusione che l'autore dello *Yačaxapatum* abbia attinto il concetto di nove gradi della gerarchia celeste dallo Ps.-Dionigi l'Areopagita.

Ci soffermiamo ancora sulla questione degli esseri incorporei chiamati dalla tradizione armena «vigilanti (*zuart'unk'*)». Gabriele Winkler osserva che questa categoria ricorre già nelle antiche fonti siriane come gli *Atti di Tommaso*, Afraate ed Efrem il Siro, e ritiene probabile che risalga alla versione ebraica del *Libro di Enoch*. In seguito, verosimilmente non prima del VI secolo, gli *zuart'unk'* vennero inclusi nell'«ante Sanctus» dell'anafora di s. Atanasio, dove sono presentati come il più alto rango degli angeli che stanno davanti a Dio³⁷. Jesse Siragan Arlen afferma che il termine vigilanti (*zuart'unk'*) nella versione armena degli inni attribuiti a Efrem il Siro viene riferito agli angeli. Come Gesù, gli *zuart'unk'* sono senza sonno perché stanno davanti a Dio in perenne glorificazione e guardano anche la vita terrena degli uomini³⁸.

35 Cf. *Yačaxapatum*, XX, 85; A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 256, nota 34.

36 Cf. G. Winkler, «Some of the New Findings», 35-48, in particolare 41.

37 Cf. G. Winkler, «On the Formation», 119, e anche Id., «Beobachtungen», 233-237; cf. H.-J. Feulner, *Die armenische Athanasius-Anaphora*, 268-271.

38 Cf. J.S. Arlen, «Gišeroj kc'urdk'», 310-311.

5.1.1.2. Gli esseri visibili

Il discorso IV riporta un elenco degli esseri visibili creati da Dio, nel quale si legge:

[Dio] stabili i luminari nei cieli per la direzione e per il cambiamento dei giorni e dei tempi, per la nutrizione degli uomini e di tutti i viventi e degli alberi e delle piante. Egli approntò anche fuoco e acqua, nuvole e venti per le necessità dei vari tipi di alberi e piante, che vennero creati ciascuno per le necessità dell'uomo. E i pesci e gli animali acquatici che sono nelle acque, le razze degli animali di varie specie e di diverse forme nel mare e sulla terra asciutta, grandissimi e piccoli, dolci e amari, utili e inutili³⁹.

In seguito, l'autore parla dei vari tipi di minerali come oro, argento, rame, ferro e pietre preziose e non⁴⁰. In particolare vengono indicati come creature di Dio il sole, la luna e le stelle⁴¹. L'autore insiste sul

39 [Yačaxapatum, IV, 6-8] «Կացոյց եւ լուսաւորս յերկինս յառաջնորդութիւն եւ ի փոփոխումն աւուրց եւ ժամանակաց, ի սնունդ մարդկան եւ ամենայն կենդանեաց եւ բուսոց եւ տնկոց: Նա եւ զհուր եւ զջուր, զամպս եւ զհողմս յարդարեաց ի պէտս ազգի ազգի բուսոց եւ տնկոց, որ ի պէտս մարդկան արարան իւրաքանչիւր: Եւ որ ի շուրս են դողակք եւ ձկունք. ազգք գազանաց պէսպէս բնութեամբք եւ զանազան կերպարանաւք ի ծովու եւ ի ցամաքի, մեծամեծք եւ փոքունք, քաղցունք եւ դառինք, շայեկանք եւ անշահք:» [=MHI, 19-20]. Arevšatyan traduce gli aggettivi «*k'alc'unk' ew darink'* (dolci e amari)» come «*s'edobnyx i nes'edobnyx* (commestibile e non commestibile)», mentre Schmid li traduce come «*die zahmen und wilden* (addomesticati e selvatici)» e Terian come «*wild and domestic*», cf. S. Arevšatyan, *Grigorii Prosvetitel'*, 38; cf. J.M. Schmid, *Reden und Lehren*, 41; cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 84. Il dizionario NBHL riporta per *k'alc'r* i seguenti equivalenti latini: *dulcis, suavis, jucundus, frugalis, utilis, probus, opimus, clemens, bonus, benignus*, cf. NBHL II, 973; mentre *darn* viene reso con *amarus, dirus, durus, acerbus*, cf. NBHL I, 596.

40 Cf. Yačaxapatum, IV, 10; IV, 45.

41 Cf. Yačaxapatum, IV, 47.

loro servizio per Dio e per gli uomini. Il sole è soggetto a cambiamenti ciclici secondo le disposizioni divine circa la lunghezza e della brevità dei giorni, e rimane al servizio al Creatore. Allo stesso modo, anche la luna ha il dovere di calare e crescere fino a diventare piena così da permettere di riconoscere il rinnovamento della risurrezione, cioè la data della Pasqua. Le stelle servono ai marinari per navigare durante la notte, ma non per gli oroscopi pagani, che predicono la sorte⁴².

Nel discorso IV si legge: «E da quattro elementi (*niwt'*) mostrò le cose visibili: furono stabiliti da Dio umido, secco, freddo e caldo»⁴³. L'autore dello *Yačaxapatum* ribadisce un concetto simile nel discorso XIV in cui afferma, che Dio fece le creature a partire da quattro elementi (*niwt'*), e con un ordine formò quelle visibili e invisibili, e compose i corpi a partire dal secco, dall'umido, dal caldo e dal freddo⁴⁴. Nel discorso IV si legge inoltre che Dio «formò tutte le sostanze (*tarr*) secondo quattro modalità (*ełanak*): altezza, profondità, larghezza e lunghezza»⁴⁵. Dai testi citati emerge che questi tre termini hanno diversi significati, poiché gli elementi (*niwt'*) costituiscono le sostanze (*tarr*) create nel mondo e dotate di certe modalità (*ełanak*).

L'idea dei quattro elementi, proveniente dalla filosofia greca, in particolare da Empedocle, e ripresa da Platone e Aristotele, era molto diffusa anche tra gli autori armeni⁴⁶, come Anania Širakac'i⁴⁷,

42 Cf. *Yačaxapatum*, XXII, 11-14.

43 [*Yačaxapatum*, IV, 11] «Եւ ի չորից նիւթոց գերեւելիսս եցոյց. խոնար եւ ցամաք, ցուրտ եւ ջերմ յԱստուծոյ կազմեցան:» [=MH I, 20]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 84-85. Possibile affinità con Aristide, cf. sezione II.2.1 di questo lavoro.

44 Cf. *Yačaxapatum*, XIV, 11.

45 [*Yačaxapatum*, IV, 4] «գտարերս ամենայն չորիւք յեղանակաւք յարդարեաց, բարձրութեամբ եւ խորութեամբ, լայնութեամբ եւ երկայնութեամբ:» [=MH I, 19].

46 Cf. I. Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins*, 136-137.

47 Cf. *Tiezeragitut'wn*, II, 14-19; =MH IV, 712.

Elišē⁴⁸, Yovhannēs Mandakuni⁴⁹ e Eznik di Kołb⁵⁰, malgrado le confusioni e sovrapposizioni nell'uso dei termini *niwt'*, *tarr* e *ēlanak* che si riscontrano nei vari autori⁵¹.

5.1.2. La creazione dell'uomo

La creazione dell'uomo è il culmine dell'opera creatrice di Dio. L'autore dello *Yačaxapatum* la narra in questi termini: «E da quattro elementi (*niwt'*) mostrò le cose visibili: furono stabiliti da Dio umido, secco, freddo e caldo. E avendo fatto l'uomo da quegli stessi elementi (*niwt'*), soffiò in lui l'anima vivente e immortale, intelligente e razionale»⁵².

Seguendo le considerazioni di Stone, si può dire che qui troviamo due nuovi motivi rispetto al racconto biblico di *Gn* 2,7. «La polvere del suolo» viene interpretata come i quattro elementi: umido, secco, freddo e caldo, mentre l'«alito di vita» insufflato da Dio è inteso come anima vivente, immortale, intelligente e razionale⁵³.

Uno dei passi più significativi sulla questione della penitenza oggetto del nostro studio si trova nel discorso IV:

48 Cf. *Storia di Vardan*, II, 59; =*MH* I, 556. Trad. it.: R. Pane, *Elišē. Storia di Vardan*, 57-58.

49 Cf. *Čark'*, XVI, 61; =*MH* I, 1267; =*VE* 1860, 198]. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 198.

50 Cf. *Etč ałandoc'*, I, 20; =*MH* I, 453; =*Mariès* §94]. Trad. it.: A. Orengo, *Eznik di Kołb*, 54.

51 Cf. R.W. Thomson, «A medieval Armenian view», 194-196; cf. Dorfmann-Lazarev, I., *Arméniens et Byzantins*, 136-137.

52 [*Yačaxapatum*, IV, 11-12] «Եւ ի չորից նիւթոց զերեւելիսս եցոյց. խոնաւ եւ ցամաք, ցուրտ եւ ջերմ յԱստուծոյ կազմեցան: Եւ ի նոյն նիւթոյ արարեալ զմարդն, եւ շնչեաց ի նա հոգի կենդանի եւ անմահ, մտաւոր եւ բանաւոր:» [= *MH* I, 20]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 84-85.

53 Cf. M. Stone, *Adam and Eve*, 13. Stone considera lo *Yačaxapatum* come opera del V sec., e afferma di non aver trovato una simile esegesi in alcuna altra opera di questo periodo da lui esaminata.

E [Dio] mischiò lo spirituale con il corporale affinché [l'uomo] desse testimonianza al Creatore della sua fedeltà, perseverante grazie all'amore spirituale custodisse il comandamento nel timore del Signore, affinché essendo gradito a Dio, fosse l'erede delle perpetue beatitudini, poiché «fece – dice – l'uomo a sua immagine (*patker*), e lo istituì Signore di tutto e secondo la sua immagine (*patker*) lo fece», che è da intendere secondo l'incarnazione di Cristo. E [Dio] onorò gli uomini con il libero arbitrio come gli angeli, e li riempì con la saggezza e la conoscenza, li [fece] dotti di tutte le istruzioni e dei consigli spirituali per il piacere della sua Sovranità, affinché [l'uomo] diventasse supervisore (*tesuč'*) delle creature del Creatore secondo il suo comandamento⁵⁴.

Viene ancora esplicitato il concetto dell'uomo come unione di due elementi: corporale e spirituale. Dio creò l'uomo affinché egli potesse mostrare la sua fedeltà al Creatore e custodisse i comandamenti del Signore e in tale modo diventasse erede delle beatitudini eterne. Con altre parole l'autore ribadisce idee espresse altrove nei discorsi, ovvero che l'uomo è stato creato per rendere gloria al Signore⁵⁵, per ricevere la ricompensa alla fine dei tempi⁵⁶ e per conoscere il Creatore⁵⁷.

54 [Yačaxapatum, IV, 13] «Եւ խառնեաց զհոգեւորն ընդ մարմնաւորն, զի զհանդէս իւրոյ մտերմութեանն ցուցցէ առ Արարիչն, ժուժկալեալ հոգեւոր սիրով պահիցէ զպատուիրանն ահիւ Տեառն, զի հաճոյացեալ Աստուծոյ՝ ժառանգորդ լիցի անվախճան երանութեանցն. զի Արար, ասէ, զմարդն ի պատկեր իւր, եւ Տէր ամենայնի կացոյց զնա, եւ ըստ պատկերի իւրոյ արար զնա (cf. Gn 1,27), որ ըստ Քրիստոսի մարմնանաւոյն է իմանալ: Եւ անձնիշխան կամաւք մեծարեաց զմարդիկ որպէս զիրեշտակս, եւ ելից իմաստութեամբ եւ գիտութեամբ, եւ տեղեակ ամենայն հանգամանց եւ խրատու հոգեւորաց առ ի հաճոյս տէրութեանն իւրոյ. զի լիցի տեսուչ Արարչին արարածոց ըստ պատուիրանի նորա:» [=MHI, 20]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 85; M. Stone, *Adam and Eve*, 281.

55 Cf. Yačaxapatum, II, 12.

56 Cf. Yačaxapatum, XX, 2.

57 Cf. Yačaxapatum, IV, 24; IV, 93.

Il Creatore ha stabilito anche la necessità di curare le sue creature, sia quelle visibili che quelle invisibili. Al di sopra di tutte le creature visibili Egli ha posto l'uomo, «padrone (*tēr*)» e «principe (*išxan*)» delle realtà terrene, «erede (*žarāngawor*)» e «artefice (*aruestawor*)», con la sua intelligenza⁵⁸. Nella frase seguente l'uomo viene chiamato addirittura «re (*t'agawor*)»⁵⁹. L'uomo ha ricevuto dal Creatore anche la funzione di «supervisore (*tesuč'*)» delle creature. Dunque il testo insiste sul fatto che l'uomo è stato investito dal Signore di grande dignità al di sopra di tutte le creature.

5.1.3. La relazione fra anima e corpo

L'autore presenta la natura dell'uomo consistente di due elementi: da una parte l'anima, dall'altra il corpo⁶⁰. Come abbiamo visto sopra, nel discorso IV si legge: «E [Dio] unì lo spirituale con il corporale affinché [l'uomo] desse testimonianza al Creatore della sua fedeltà»⁶¹. Un concetto simile troviamo in un altro passo: «Infatti prima [Dio] diede l'anima razionale (*banakan hogi*) al corpo e [la] unì [ad esso]»⁶².

L'anima è l'elemento vivo⁶³ e immortale⁶⁴ che riceve la vita da Dio⁶⁵. Nel discorso XI l'autore afferma, che come l'anima nel corpo si adatta e cresce, così l'«anima raziocinante (*mtawor hogi*)» esamina tutto

58 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 23.

59 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 24.

60 Cf. *Yačaxapatum*, II, 15; II, 32; II, 69; VIII, 43; VIII, 88; XI, 11; XI, 37; XI, 153; XII, 21; XII, 73; XV, 39; XVIII, 38.

61 [*Yačaxapatum*, IV, 13] «Եւ խառնեաց զհոգեւորն ընդ մարմնաւորն, զի զհանդէս իւրոյ մտերմութեանն ցուցցէ առ Արարիչն» [=MHI, 20]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 85; M. Stone, *Adam and Eve*, 281.

62 [*Yačaxapatum*, XIV, 14] «Զի նախ զհոգին եղ զքանական ի մարմին եւ խառնեաց» [=MHI, 93]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 212.

63 Cf. *Yačaxapatum*, II, 31; XV, 43; XV, 48; XV, 52; XV, 53; XV, 56.

64 Cf. *Yačaxapatum*, XV, 46.

65 Cf. *Yačaxapatum*, XV, 53.

e distingue il bene dal male⁶⁶. Da questa asserzione emerge che l'autore avrebbe distinto fra due anime: quella corporea e quella razionale, intelligente – una concezione comune a molti autori cristiani⁶⁷.

L'anima corporea è responsabile della crescita del corpo, mentre l'anima razionale gioca un ruolo decisivo nel discernimento tra il bene e il male, ma anche nell'acquisire la scienza e la sapienza delle leggi spirituali per mezzo dello Spirito Santo⁶⁸.

Spesso l'autore contrappone l'anima al corpo, definendo la prima come elemento forte, mentre il secondo è considerato l'elemento debole⁶⁹. Il corpo è debole perché prende il nutrimento dalla terra, dalle piante e dagli animali, come tutte le creature «irrazionali (*anban*)»⁷⁰. I bisogni corporei non permettono all'uomo di sentire Dio, e per questa ragione egli deve combattere per compiere le virtù⁷¹. L'anima, di contro, è forte poiché conosce per mezzo della fede la Santissima Trinità, e in tale modo discerne gli sbagli e si libera dalla schiavitù dei peccati⁷². L'autore basandosi su *Rm* 8 prosegue con la contrapposizione tra la condotta secondo la carne, che non può essere gradita a Dio, e quella secondo lo Spirito⁷³.

Il momento dell'unione dell'anima con il corpo viene descritto nel modo seguente:

Ci sono alcuni che dicono, che come il bambino nel grembo è insensibile e vivo, astenendosi e desistendo dal parlare e dall'ascoltare, dal muoversi e dall'operare, così sono considerate le anime degli uomini:

⁶⁶ Cf. *Yačaxapatum*, XI, 16.

⁶⁷ Cf. V. Grossi, «Anima umana», *NDPAC* I, 307-310.

⁶⁸ Cf. *Yačaxapatum*, XII, 10; XIV, 15.

⁶⁹ Cf. *Yačaxapatum*, XIV, 3; XIV, 6-7; XIV, 18; XIV, 27; XIV, 33; XIV, 38].

⁷⁰ Cf. *Yačaxapatum*, XIV, 27.

⁷¹ Cf. *Yačaxapatum*, XIV, 38.

⁷² Cf. *Yačaxapatum*, XIV, 6.

⁷³ Cf. *Yačaxapatum*, II, 27.

silenziose e tacite. Sappiano questo, che l'uomo fin dal concepimento si genera e diventa un bimbo quanto a fattezze secondo la forma (umana), e cresce come fanciullo per la nascita e per il nutrimento dell'infanzia, per la crescita del corpo e della mente nel grembo. E dopo la nascita la provvidenza di Dio, come Egli stesso sa, lega insieme il corpo e l'anima, per giungere alla perfezione del corpo e dell'anima e poi venir meno e ricevere la morte secondo il limite stabilito da Dio⁷⁴.

Secondo l'autore l'unione tra anima e corpo, anche se rimane un mistero di Dio, avviene dopo la nascita dell'uomo⁷⁵. Nel discorso II si parla ancora dell'unione tra l'«anima raziocinante (*mtawor hogi*)» e corpo che accade molto rapidamente:

Infatti come le anime raziocinanti sono vive e immortali e non hanno vincoli di età né limiti di movimento, sebbene si innalzino al di sopra dei cieli e vadano al di là del mare con la memoria della conoscenza della saggezza che viene dalla guida della Sacra Scrittura, ma come in un batter d'occhio da là si costringono nella condizione della vita corporea, così anche i corpi per la risurrezione passano alla vita indicibile

74 [Yačaxapatum, XV, 37-39] «Են ոմանք որ ասեն՝ եթե որպէս մանուկն յորովայնի անգգայ եւ կենդանի՝ լռեալ եւ դադարեալ կայ ի խաւսելոյ եւ ի լսելոյ, ի գնալոյ եւ ի գործելոյ, այսպէս համարին զոգիս մարդկան լռեալ եւ ցածուցեալ: Չայս գիտասցեն, զի ի սաղմնառութենէ անտի յառաջագայի եւ լինի մանուկ յաւրինուածովք ըստ կերպարանին մարդ, եւ աճումն առնու տղայն ի ծնունդ եւ ի սնունդ տղայութեանն՝ աճմանն մարմնոյ եւ մտաց յորովայնին: Եւ յետ ծննդեան նախախնամութիւն Աստուծոյ որպէս ինքն գիտէ կապողն հոգւոյ եւ մարմնոյ ի միասին՝ եւ զալ ի կատարելութիւն մարմնոյ եւ մտաց, եւ դարձեալ պակասիլ եւ զմահ ստանալ ըստ սահմանի Աստուծոյ:» [=MHI, 97]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 220.

75 Abraham Terian ritiene che l'autore neghi la nozione origenista di preesistenza delle anime, e sembra inoltre seguire Gregorio di Nissa, per il quale l'anima, mai priva di sensibilità, viene creata contemporaneamente con il corpo e infusa in esso al momento del concepimento. Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 220, nota 22.

e ineffabile, allo splendore multiforme, alla luce vivente e alla gloria, sono illuminati dal fuoco dello Spirito nella luce inestinguibile⁷⁶.

L'autore afferma che nella risurrezione, intesa come seconda venuta del Signore, i corpi umani passeranno alla vita nuova nella luce inestinguibile⁷⁷. Nel discorso XII si legge che «quando la vita terrena giunge al termine con la morte, le anime sono mandate presso Dio, che le aveva date⁷⁸, e il corpo torna alla polvere, da cui fu plasmato dal Creatore»⁷⁹. Secondo lo *Yačaxapatum*, quindi, dopo la morte l'anima, essendo immortale, torna a Dio, mentre il corpo mortale torna alla polvere. Nel momento della morte si sciolgono tutte le parti legate insieme delle membra del corpo⁸⁰. Un concetto simile, anche a livello terminologico, si trova nell'omelia attribuita a Elišē *Sulla risurrezione di Lazzaro*⁸¹.

76 [Yačaxapatum, II, 31] «Զի որպէս հոգիք մտաւորք կենդանի են եւ անմահք, եւ չունին զպայման հասակին եւ զսահմանս գնացից, զի թէպէտ եւ քան զերկինս ի վեր բարձրանան եւ քան զծով անդր ելանեն յիշատակաւր գիտութեան իմաստութեան, որ յառաջնորդութենէ Գրոց Սրբոց, այլ որպէս յական թաւթափել անդրէն ամփոփին ի կայանս մարմնոյն կենաց, այսպէս եւ մարմինք ի յարութիւնն անդր՝ փոփոխին յանճառ եւ յանպատում կեանսն, ի բիրակերպեան ճառագայթսն եւ ի կենդանի լոյսն եւ ի փառսն. լուցանին հրով Հոգւոյն յանշիջանելի լոյսն:» [=MH I, 10]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 67.

77 Cf. *Yačaxapatum*, II, 32; XV, 17.

78 Siccome գնա è singolare, verosimilmente si riferisca alla vita e dovrebbe essere tradotto «l'aveva data». Tuttavia, sembra più logico tradurre «che le aveva date» in riferimento alle anime che tornano a Dio, in contrapposizione al corpo umano che torna nella polvere. Terian traduce: «the souls go to God, who gave them», cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 193.

79 [Yačaxapatum XII, 33] «Զի իբրեւ երկրաւոր կեանքս ի ձեռն մահուան ի գլուխ ելանեն, հոգիքն յուղարկին առ Աստուած՝ որ ետ գնա, եւ մարմինն դառնայ ի հող՝ յորմէ ստեղծաւ յԱրարչէն:» [=MH I, 83]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 193.

80 Cf. *Yačaxapatum*, XV, 51.

81 Cf. VE 1894, 11; MH I, 1096. Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Omelie*, 171.

Quando l'anima, dopo la morte, esce dal corpo può conoscere il Signore ancora meglio⁸². Le anime dei giusti già gioiscono delle promesse delle beatitudini⁸³, mentre le anime dei peccatori rimangono nei tormenti e nel tremore⁸⁴. Tutte le anime sia dei giusti che dei peccatori, aspettano la risurrezione universale, quando i defunti risusciteranno. L'autore ritiene che avvenga una nuova unione tra il corpo e l'anima, perché afferma che i peccatori riceveranno la ricompensa dei castighi e dei tormenti eterni nel corpo e nell'anima⁸⁵, e i giusti risusciteranno senza corruzione e riceveranno la ricompensa della contemplazione della Santissima Trinità⁸⁶.

5.1.4. Il libero arbitrio

Un altro concetto fondamentale per l'autore dello *Yačaxapatum* è il libero arbitrio. Nella sua opera creatrice Dio diede il libero arbitrio agli angeli e agli uomini⁸⁷, ed essi sono chiamati liberi⁸⁸. Questo dono non dipende dalla condizione materiale dell'uomo, fu infatti concesso sia ai ricchi che ai poveri⁸⁹. Secondo l'autore dei discorsi, Dio conferì il libero arbitrio agli uomini per uno scopo, che si realizza nei vari aspetti di vita. L'obiettivo principale è che gli uomini riconoscano il Dio Benefattore Creatore⁹⁰ e lo glorifichino⁹¹. Inoltre, Dio vuole che per mezzo del libero arbitrio le regole spirituali della fede, della

82 Cf. *Yačaxapatum*, XV, 46.

83 Cf. *Yačaxapatum*, XIV, 10.

84 Cf. *Yačaxapatum*, XV, 33.

85 Cf. *Yačaxapatum*, XV, 33.

86 Cf. *Yačaxapatum*, XV, 17.

87 Cf. *Yačaxapatum*, II, 12; II, 47; II, 50; V, 104; XX, 148; XX, 154.

88 Cf. *Yačaxapatum*, II, 50; II, 146; II, 149; IV, 14; IV, 27; V, 6.

89 Cf. *Yačaxapatum*, X, 108.

90 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 27; VIII, 90.

91 Cf. *Yačaxapatum*, II, 12; V, 6; XX, 154.

speranza e dell'amore si stabiliscano nei cuori degli uomini⁹². Per mezzo del libero arbitrio l'uomo è in grado di assumere una missione affidatagli da Dio, cioè diventare «supervisore (*tesuč'*)» del creato, così come disposto dal Creatore⁹³. Per di più, Dio ammaestra uomini per mezzo della Sacra Scrittura⁹⁴, li rende i suoi discepoli⁹⁵, e manda loro due educatori: ammonizioni e promesse, affinché sfuggano dai malvagi e lo seguano nella giustizia⁹⁶.

Nel discorso II si può vedere un altro aspetto del libero arbitrio:

E per mezzo del libero arbitrio celesti e terrestri, uomini e angeli diventarono maestri (*vardapet*) della verità per grazia dello Spirito Santo, con vera scienza e infallibile sapienza secondo le leggi della giustizia⁹⁷.

Con il libero arbitrio l'uomo può scegliere il bene o il male, seguire i comandamenti di Dio o disobbedire al Signore⁹⁸. Dio esorta al bene, ma non ha mai tolto e non toglie il libero arbitrio⁹⁹. Se Dio lo avesse eliminato, le scelte dei giusti sarebbero state distrutte¹⁰⁰. L'autore vuole enfatizzare il valore della condotta virtuosa come una scelta personale destinata a ricevere la ricompensa dal Signore. In questo contesto ricorre la questione dell'esistenza del male, cui si accenna nel discorso II:

92 Cf. *Yačaxapatum*, II, 48.

93 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 14.

94 Cf. *Yačaxapatum*, II, 12.

95 Cf. *Yačaxapatum*, VII, 47.

96 Cf. *Yačaxapatum*, II, 50.

97 [*Yačaxapatum*, II, 146] «Եւ անձնիշխան կամաւք երկնաւորք եւ երկրաւորք, մարդիկ եւ հրեշտակք ճշմարտութեանն վարդապետք եղեն ի շնորհաց Սուրբ Հոգւոյն՝ ստոյգ գիտութեամբ եւ անմոլար իմաստութեամբ ըստ արդարութեան աւրինացն:» [=MH I, 16]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 78.

98 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 73-74; V, 104; X, 23; X, 26; X, 102; X, 108; X, 141-142.

99 Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 10.

100 Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 13.

Ma se qualcuno dicesse: come mai Dio ha permesso a satana di diffondere così tanto le iniquità dell'errore? Sappi che gli angeli e gli uomini godono del libero arbitrio, che è stato rispettato da Dio, affinché coloro che sono eletti, in esso si rivelino, e secondo i meriti ricevano la ricompensa nel tempo opportuno: la gloria e i tormenti dal Creatore di tutte le creature¹⁰¹.

In principio tutto il creato è stato fatto da Dio come buono¹⁰². Anche satana all'inizio non era il nemico, ma nel suo libero arbitrio scelse e divenne l'avversario del bene¹⁰³.

5.1.5. La condizione postesilica dell'uomo

Prima di presentare la condizione postesilica dell'uomo è opportuno analizzare alcuni aspetti della situazione del creato nel giardino dell'Eden, come viene descritta nello *Yačaxapatum*. Il discorso XX evoca un periodo iniziale dell'esistenza del mondo senza peccato: «Come fin dall'inizio la vita del primo essere creato fu disposta dal Signore nell'assenza di peccato, per stabilire in noi quel santo amore, così Cristo ci ha amato e ha dato se stesso nel sacrificio di soave odore (cf. *Ef* 5,2)»¹⁰⁴. Il concetto dei due periodi separati dall'apparizione del peccato, viene

101 [*Yačaxapatum*, II, 149] «Այլ թէ ասիցէ որ, որպէ՛ս ներեաց Աստուած սատանայի այնքան տարածել զմոլորութեանն զանաւրենութիւնս՝ իմացիր. զի իշխանական կամս է հրեշտակաց եւ մարդկան որ յԱստուծոյ պատուեալ. զի որ ընտիրքն իցեն՝ երեւեսցին ի նոսա, եւ ըստ արժանեացն ընկալցին զհատուցումնն ի դէպ ժամանակի զփառս եւ զտանջանս յԱրարչէն ամենայն արարածոց:» [=MH I, 16]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 79.

102 Cf. *Yačaxapatum*, XX, 74; XX, 80; XX, 98.

103 Cf. *Yačaxapatum*, XX, 70.

104 [*Yačaxapatum*, XX, 3-4] «Որպէս ի սկզբանէ նախաստեղծին կեանքն յարդարեցան ի Տեառնէ անմեղութեամբ, զայն սուրբ սէրն հաստատել ի մեզ: Որպէս եւ Քրիստոս սիրեաց զմեզ, եւ զանձն իւր մատոյց պատարագ ի հոտ անուշից:» [=MH I, 114]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 247.

sviluppato nel discorso VI, dove l'autore mette in contrasto vari aspetti delle realtà esiliche: prima del peccato non c'erano morte, inganno, ipocrisia e superbia, desiderio del male, disobbedienza e disordine, inganno e astuzia, invidia e rancore, odio e ira, superbia ed egoismo, sdegno e ingiuria, avidità, golosità e avarizia, impurità¹⁰⁵. Tutto ciò arrivò dopo il primo peccato dei progenitori.

L'uomo deve quindi combattere contro il peccato e i vizi per tornare a Dio. Per di più, all'inizio non c'era neanche satana, ma poi lasciò il santo servizio e si separò dal vivificante amore¹⁰⁶, e divenne l'avversario degli uomini. Secondo Riccardo Pane, in questo caso l'autore dello *Yačaxapatum* non sembra proseguire sulla linea di Eznik, che affronta la questione del rapporto tra prescienza di Dio e predestinazione, ma si limita invece a osservare che il male e il peccato non esistevano in origine¹⁰⁷.

Un altro riferimento all'espulsione di Adamo ed Eva si trova nel discorso IX:

Infatti quando le false opinioni penetrarono nel primo uomo creato, nel maschio e nella donna, per invidia dell'Avversario, attratti dalle lusinghe del piacere e credendo erroneamente di essere dei, furono ingannati e non osservarono il precetto del loro Creatore, e uscirono dal giardino di delizie e ricevettero in eredità la morte¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf. *Yačaxapatum*, VI, 27-38.

¹⁰⁶ Cf. *Yačaxapatum*, VI, 52; VI, 54.

¹⁰⁷ Cf. R. Pane, «Prospettive», 150.

¹⁰⁸ [*Yačaxapatum*, IX, 32] «Զի յորժամ յաւելլուած սուտ կարծեացն մտին ի նախաստեղծն մարդն յայրն եւ ի կինն ի մախանաց բանսարկուին, եւ ի հրապուրանաց հեշտութեանն քարշեալ՝ եւ սուտ կարծեալք աստուածք լիեալ՝ խաբեցան եւ ոչ պահեցին զպատուէր Արարչին իւրեանց, եւ ելին ի փափկութեան դրախտէն եւ զմահ ստացեալ ժառանգեցին:» [=MH I, 53]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 141.

I progenitori cedendo alla seduzione di satana pensarono di essere delle divinità, e in tale modo caddero nel peccato. Come conseguenza dovettero lasciare il paradiso terrestre. Un'altra allusione alla cacciata dal paradiso si trova nel discorso XIV: «Infatti fummo privati della vita e del nutrimento che erano nel paradiso a causa delle trasgressioni fummo esposti a molte debolezze»¹⁰⁹. L'autore afferma che nel giardino c'era la vita e il nutrimento. La distinzione tra vita e nutrimento può suggerire il riferimento all'albero della vita in mezzo al giardino e agli alberi graditi alla vista e buoni da mangiare (cf. Gn 2, 9).

Nello *Yačaxapatum* si affronta anche la questione della natura del giardino:

Infatti chi preserva la purezza e tutte le cose giuste del giardino intelligibile rimane innocente in esso, nel giardino degli alberi della giustizia e della virtù nella gioia per grazia del Creatore della vita quaggiù, per trasferirsi lassù tra gli esseri ineffabili. Dicendo questo, non sto dicendo del giardino intelligibile ma di quello visibile al primo uomo, sebbene lo nascose a noi la spada di fuoco secondo la profonda sapienza di Dio¹¹⁰.

L'autore afferma che il giardino era «intelligibile (*imanali*)», e anche «visibile (*tesaneli*)» al primo uomo, ma al momento della cacciata

109 [Yačaxapatum, XIV, 29] «Չի որ ի դրախտին կեանք էր եւ սնունդ, յայնմանէ վրիպեցաք յաղագս յանցանացն եւ ընդ բազում տկարութեամբ անկեալք:» [=MHI, 94]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 214.

110 [Yačaxapatum, IX, 35-36] «Չի որ պահէ զսրբութիւն եւ զամենայն արդարութիւնսն իմանալի դրախտին, կայ մնայ ի նմին անմեղ ի դրախտի արդարութեան եւ առաքինութեան տնկոցն ի վայելս շնորհաւք Արարողին կենաց աստ, եւ անդ փոխել յանճառելիսն: Չայս ասելով ոչ իմանալի ասեմ զդրախտն, այլ տեսանելի առաջին մարդոյն. թեպէտ եւ ի մենջ ծածկեաց հրեղէն սուրն ըստ խորին իմաստութեանն Աստուծոյ:» [=MHI, 53]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 141-142.

dal paradiso fu nascosto agli uomini, secondo la profonda saggezza di Dio¹¹¹.

L'espulsione di Adamo ed Eva dall'Eden è il tema principale della seconda domenica di Quaresima, chiamata appunto «dell'Espulsione (*Artak'sman*)», secondo il rito armeno¹¹². La storia dell'espulsione di Adamo ed Eva dal Paradiso viene raccontata e interpretata nella prospettiva dell'opera redentrice di Cristo nella *Liturgia delle Ore* armena. Tale *topos* sta alla base dell'interpretazione da parte di Step'anos Siwnec'i (†735) nel suo *Commento* alla Liturgia delle Ore¹¹³.

5.1.6. I vari tipi di peccato

La condizione postesilica dell'uomo è contrassegnata della presenza del peccato. L'autore dello *Yačaxapatum* usa diversi termini per designare il peccato: «errori (*sxalank'*)»¹¹⁴, «peccati (*melk'*)»¹¹⁵, «trasgressioni (*yanc'ank'*)»¹¹⁶. Lo *Yačaxapatum* traccia anche una distinzione tra gli atti «involontari (*akamay*)»¹¹⁷ e «volontari (*kamawor*)»¹¹⁸.

111 Cf. M. Stone, *Adam and Eve*, 21.

112 Cf. G. Haroutiounian-Thomas, «Les lectures», 173-182, in particolare 175-178, e anche Ch. Renoux, *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čaşoc'. II. Edition*, 106-107, 165, che lo colloca nel periodo tra V e VIII sec.

113 Cf. M.D. Findikyan, «Christology», 197-221, in particolare 200-207. Per il testo armeno, la traduzione inglese e l'analisi del *Commento* di Step'anos Siwnec'i si veda M.D. Findikyan, *The Commentary*.

114 Cf. *Yačaxapatum*, XII, 31; XVI, 24; XIX, 47; XIX, 63; XIX, 65; XIX, 67; XXIII, 19.

115 Cf. *Yačaxapatum*, V, 26; V, 76; VII, 32; IX, 49; X, 42; X, 81; XI, 97; XI, 107; XII, 59; XII, 62; XIII, 10; XVII, 14; XVII, 15; XIX, 8; XIX, 10; XIX, 11; XIX, 33; XIX, 34; XIX, 64; XIX, 70; XIX, 74; XIX, 79.

116 Cf. *Yačaxapatum*, VI, 47; XIX, 13.

117 Cf. *Yačaxapatum*, XVI, 24; XIX, 67.

118 Cf. *Yačaxapatum*, XVI, 24.

L'autore afferma che ci sono alcuni peccati (*melk'*) previsti dai canoni che separano dalla Chiesa. Coloro che li hanno commessi devono fare una penitenza stabilita dai canoni. Ma l'affermazione che citiamo qui di seguito contrappone ai peccati (*melk'*), che potremmo definire gravi, gli errori (*sxalank'*): «E per coloro che hanno errori minori, il rimedio [è] purificarsi per mezzo delle lacrime»¹¹⁹.

In diversi passi l'autore dello *Yačaxapatum* fa degli esempi dei peccati, che si possono dividere in due gruppi: quelli riguardanti l'anima e quelli riguardanti il corpo¹²⁰.

L'autore dedica particolare attenzione ai peccati legati alla superbia, ricorrenti più di 40 volte in tutta l'opera, e menziona: «superbia (*ambartawan, ambartawanut'iwn*)»¹²¹, «orgoglio (*hpartut'iwn*)»¹²², «vanagloria (*snap'arut'iwn*)»¹²³ e «arroganza (*ambarhawačut'iwn*)»¹²⁴. Un'altra categoria di peccati, menzionati più di 40 volte, è collegata alla falsità della condotta: «inganno (*xoramankut'iwn*)»¹²⁵, «frode (*xabēut'iwn*)»¹²⁶, «falsità (*stut'iwn*)»¹²⁷ e tradimento «(*nengut'iwn*)»¹²⁸. A questi si deve

119 Cf. [*Yačaxapatum*, XIX, 65] «Եւ որոց նուազ ունին սխալանսն, եւ բժշկութիւնս արտասուաւք սրբել:» [=MH I, 112]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 244.

120 A causa della moltitudine di esempi di vari peccati, questo elenco non pretende di essere esaustivo.

121 Cf. *Yačaxapatum*, II, 26, 72-73; V, 25, 32; VI, 34, 39; IX, 54; X, 7, 97; XI, 65, 86, 105, 145; XIV, 33; XV, 35; XVI, 13; XVIII, 31; XIX, 40; XX, 55; 153.

122 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 58; V, 32; VI, 34, 39; IX, 27; X, 129; XI, 82, 138; XV, 35; XVI, 13; XVIII, 28; XX, 20, 75, 153, 161.

123 Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 31; XXIII, 14, 105.

124 Cf. *Yačaxapatum*, V, 100; VIII, 95; X, 7; XI, 105; XIV, 34; XVI, 13.

125 Cf. *Yačaxapatum*, V, 23; VI, 31; VII, 41; VIII, 24; IX, 13, 91; X, 138; XI, 44, 58, 138, 157; XVIII, 54; XX, 20, 33, 157; XXIII, 13.

126 Cf. *Yačaxapatum*, V, 40-41, 48, 81, 100; VI, 25, 28, 31; VIII, 54; IX, 13, 32; X, 65; XI, 157; XVIII, 27-28, 30, 32; XX, 75, 125; XXIII, 105, 113.

127 Cf. *Yačaxapatum*, V, 34, 90; VI, 25, 67; VIII, 21; IX, 54; X, 13, 113; XVIII, 28, 32; XIX, 40; XX, 20; XXIII, 24.

128 Cf. *Yačaxapatum*, V, 34, 100; VI, 32; VIII, 23; IX, 54; XI, 138; XX, 20.

aggiungere anche «invidia (*naxanj*)»¹²⁹, «odio (*atelut'iwn*)»¹³⁰, «rabbia (*barkut'iwn*)»¹³¹ e «furto (*gołut'iwn*)»¹³².

I peccati riguardanti il corpo possono essere suddivisi in due sottogruppi: al primo appartengono i peccati legati alla mancanza di astinenza del cibo, mentre al secondo i peccati legati alla sfera sessuale. Quindi, il primo sottogruppo comprende: «ubriachezza (*arbšrut'iwn*)»¹³³, «golosità (*orkorstut'iwn*, *orovaynamolut'iwn*)»¹³⁴ e «insaziabilità (*anyagut'iwn*)»¹³⁵, che sono menzionati più di 20 volte. Invece, il secondo sottogruppo include: «fornicazione (*pořnkut'iwn*)»¹³⁶, «adulterio (*šnut'iwn*)»¹³⁷, «impurità (*giřut'iwn*)»¹³⁸, «dissolutezza (*šřaylut'iwn*)»¹³⁹ e «spudoratezza (*lktut'iwn*)»¹⁴⁰, ricorrenti più di 30 volte. In particolare, ampi passaggi del discorso VIII sono stati dedicati al peccato di fornicazione.

Alla fine di questo elenco va menzionata una categoria fondamentale di peccati rivolti contro la fede, cioè «scisma/eresia (*herjuac*, *alandawor*)»¹⁴¹.

129 Cf. *Yačaxapatum*, V, 34, 100; VI, 32, 48; IX, 54; X, 7, 138; XI, 27, 39, 69, 138; XVIII, 37, 49; XX, 20; XXIII, 87.

130 Cf. *Yačaxapatum*, V, 63; VI, 33, 48; XI, 137; XVIII, 37; XIX, 40; XX, 29; XXIII, 2.

131 Cf. *Yačaxapatum*, X, 90, 100; VII, 76; VIII, 7; IX, 54; X, 59; XI, 39, 145; XX, 20, 25.

132 Cf. *Yačaxapatum*, V, 35, 78; VIII, 21, 54, 92; IX, 54; X, 15; XI, 58, 82; XX, 46, 83.

133 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 88; XX, 20; XXIII, 13.

134 *orkorstut'iwn* - Cf. *Yačaxapatum*, IX, 42, 70, 88, 99; XI, 5; XVIII, 33; XIX, 38; XXIII, 13; *orovaynamolut'iwn* - Cf. *Yačaxapatum*, VI, 36, 48; IX, 41, 48, 54, 94, 112-113; XIX, 40; XX, 20.

135 Cf. *Yačaxapatum*, VI, 36; VIII, 71.

136 Cf. *Yačaxapatum*, VIII, 12-16, 18-24, 31-32, 45, 48, 50, 52, 54-55, 66, 69, 71, 73; IX, 54; XX, 102.

137 Cf. *Yačaxapatum*, VIII, 12, 15-16, 37, 54-55, 91; X, 15, 133; XX, 55.

138 Cf. *Yačaxapatum*, VIII, 62; IX, 95, 104; XI, 138; XVIII, 33; XIX, 74; XX, 109.

139 Cf. *Yačaxapatum*, V, 87; IX, 88; X, 114; XVIII, 33.

140 Cf. *Yačaxapatum*, V, 100, IX, 97; XI, 5, 64, 137.

141 Cf. *Yačaxapatum*, XVII, 27; XX, 125.

5.1.7. La divinizzazione dell'uomo

La soteriologia cristiana dell'uomo ha due aspetti complementari: la liberazione dal peccato e l'elevazione dell'uomo alla vita divina (divinizzazione)¹⁴². Descriveremo alcuni caratteri della divinizzazione, come l'adozione e la rinascita dell'uomo attraverso il battesimo, nelle sezioni dedicate ai sacramenti dell'iniziazione cristiana, in particolare al battesimo. Ora ci soffermeremo invece sulla dimensione dell'impronta divina nell'uomo.

Abbiamo visto come l'autore dello *Yačaxapatum* concepisse la creazione dell'uomo a immagine di Dio. Il battesimo è il momento in cui l'uomo riceve la forma (*kerparan*) di Cristo per mezzo della grazia della Santissima Trinità¹⁴³, altrove si parla della «forma di Dio»¹⁴⁴, oppure della forma dell'adozione¹⁴⁵. In altri passi questo concetto è espresso con il termine: immagine (*patker*) di Dio, proveniente da *Gn* 1, 27¹⁴⁶. Nel discorso II l'autore chiama gli uomini: «consimili a Cristo (*nmanakic' K'ristosi*)»¹⁴⁷. Nella *Vardapetut' iwn* si afferma che l'incarnazione di Dio rende gli uomini consimili all'immagine della Divinità (*nmanakic's patkeri Astuacut'eann*)¹⁴⁸.

L'uomo ha ricevuto da Dio una grande dignità: «Infatti dal nulla creò tutto e pose l'uomo come re e lo esaltò affinché per mezzo di lui (=uomo) fosse conosciuto il Creatore e fosse sempre glorificato, e l'uomo riconoscesse il proprio onore, [lui] che [Dio] innalzò dal disonore all'onore sopra tutte le creature»¹⁴⁹.

142 Cf. R. Pane, «La divinizzazione», 82.

143 Cf. *Yačaxapatum*, II, 135; II, 138.

144 Cf. *Yačaxapatum*, II, 142.

145 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 33.

146 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 13.

147 Tale frase non è attestata nell'edizione di Eĵmiacin.

148 Cf. *Aa* §588, e anche R. Pane, «La divinizzazione», 86.

149 [*Yačaxapatum*, IV, 24] «Զի յոչնչէ արար զամենայնս եւ թագաւոր կացոյց զմարդն եւ մեծարեաց. զի նովաւ ծանիցի արարողն եւ փառաւոր լիցի միշտ. եւ մարդն ծանիցէ զինքեան զպատիւն որ յանպատուութենէ ի պատիւ

Esiste però anche una dimensione morale, in quanto la partecipazione alla vita divina è frutto dei propri atti umani:

Chi trova ciò che si è perduto e preserva ciò che è stato ritrovato, e chi riconduce alla pace, all'umiltà e alla riconciliazione colui che è in preda all'ira e all'insolenza, diventa simile al Figlio di Dio e coerede secondo la sua parola: «Beati gli operatori di pace, poiché saranno chiamati figli di Dio»¹⁵⁰.

La visione dell'uomo descritta nei discorsi dello *Yačaxapatum* è molto positiva. L'autore sottolinea la grande dignità dell'uomo che si basa sul fatto che egli è stato creato a immagine e somiglianza di Dio.

5.2. La visione teologica della penitenza

Dopo aver delineato il contesto antropologico, si tenterà in questa sezione, di tracciare un quadro generale della visione teologica della penitenza secondo l'autore dello *Yačaxapatum*. L'analisi inizierà con gli esempi biblici di penitenza utilizzati dall'autore. Passeremo poi a considerare il ruolo decisivo di Gesù Cristo e della sua opera salvifica, per mezzo della quale Egli vince la morte e il peccato. Infine illustreremo un concetto di particolare interesse per l'autore, ovvero

վերաբերեաց յամենայն արարածոց:» [=MH I, 20]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 86. Cf. *Yačaxapatum*, II, 37.

¹⁵⁰ [*Yačaxapatum*, V, 25] «Իսկ որ զկորուսեալն գտանէ եւ զգտեալն պահէ, եւ զամբոխեալն բարկութեամբ եւ ամբարտաւանութեամբ՝ զիջուցանէ ի խաղաղութիւն եւ ի խոնարհութիւն եւ ի հաշտութիւն, նմանեալ լինի Որդւոյն Աստուծոյ եւ Ժառանգակից ըստ իւրում բանին. Երանի խաղաղարարաց, զի նոքա որդիք Աստուծոյ կոչեսցին (cf. *Mt* 5, 9):» [=MH I, 26]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 96.

il motivo della porta della misericordia nei vari contesti in cui ricorre, e i frutti della penitenza.

5.2.1. Esempi biblici di penitenza

Lo *Yačaxapatum* non è un'opera esegetica, benché vengano utilizzati molti esempi biblici per giustificare o rafforzare determinati argomenti. Per quanto riguarda la penitenza l'autore mette in luce gli esempi di Davide e di Pietro:

Come a proposito di Davide sentiamo che, avendo peccato e confessato di nuovo ed essendosi pentito, egli piangeva tutta la notte e mescolava la bevanda con le lacrime a causa dell'ira del Signore, e dai suoi occhi scorrevano torrenti di lacrime per non aver osservato il comandamento del Signore, ed egli consumava nelle lacrime gli occhi desiderosi e si purificava dai peccati. Ed è noto dal Nuovo [Testamento] che Pietro rinnegò e non ricordò ciò che il Signore aveva detto prima, fino a che non si ricordò al canto del gallo e, dice [il Vangelo], «uscendo, pianse amaramente». E per le calde lacrime trovò il perdono, e la grazia apostolica rimase, come a Davide quella profetica¹⁵¹.

Davide viene considerato dall'autore come un profeta, ma anche un peccatore. Si allude qui alla storia, narrata in *1 Sam* 11, di Betsabea,

¹⁵¹ [*Yačaxapatum*, XIX, 58-60] «Որպէս գԴաւթայ լսեմք մեղուցեալ, եւ խոստովանեալ դարձեալ եւ ապաշխարեալ. որ լայր զամենայն գիշերն եւ զըմպելին արտասուաւք խառնէր վասն բարկութեանն Տեառն. յորոյ աչացն վտակք արտասուաց հոսէին առ ի չպահելն զպատուիրանն Տեառն. որ զգանկացող աչսն մաշէր յարտասուս եւ սրբէր ի մեղաց: Եւ գՊետրոս ի նորոյս է իմանալ, որ ուրացաւ եւ ոչ յիշեաց զյառաջագոյն ասելն Տեառն. մինչեւ հայելովն յուշ գալ ի հաւուն ձայնն. եւ ելեալ, ասէ, արտաքս՝ ելաց դառնապէս [cf. *Mt* 26, 75]: Եւ յաղագս ջերմ արտասուացն եգիտ զթողութիւն. եւ առաքելական շնորհքն անդէն մնացին, որպէս Դաւթի մարգարեականն:» [=MHI, 112]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 244.

moglie di Uria l'Ittita, che Davide indusse all'adulterio, mettendola incinta e uccidendo, in seguito a ciò, Uria. Davide si pentì dopo l'incontro con il profeta Natan, che gli narrò la parabola di un ricco e un povero. Dio gli rimise i peccati, ma il bambino che Betsabea partorì si ammalò gravemente. Davide cominciò a digiunare e a dormire per terra, ma il settimo giorno il bambino morì e Davide pose termine al digiuno (cf. *1 Sam* 12). L'altro esempio è attinto dal Nuovo Testamento: Pietro si pentì dopo aver rinnegato il Signore, quando Gesù fu imprigionato per essere poi messo a morte (cf. *Mt* 26, 75).

Da notare che il pentimento di Pietro viene citato dal vescovo durante la celebrazione del rito dell'«arrivo in porto» nella tradizione siro-occidentale. Il Lunedì Santo una processione liturgica, con le candele che simbolizzano le vergini sagge (cf. *Mt* 25, 1-13), si dirige verso il santuario. La tenda è chiusa, e dopo vari canti e salmi, conclusi con una preghiera del celebrante, viene aperta. Dai testi liturgici emerge che il porto fa riferimento alla passione, morte e risurrezione di Cristo. Le origini di questo rito sono oscure. Non è da escludere che sia una preparazione ai riti battesimali o un rito penitenziale per preparare i fedeli all'incontro con Gesù, così come le vergini all'incontro con lo Sposo¹⁵².

La scelta di questi due esempi è molto significativa, perché mostra che, pur essendo peccatori, né Davide, considerato come profeta, né l'apostolo Pietro, che ricevette le chiavi del regno celeste, furono privati da Dio della grazia ricevuta, quella profetica, nel caso di Davide, e quella apostolica, nel caso di Pietro. In questo modo l'autore mostra che anche coloro che sono stati eletti da Dio, sono peccatori, e che Egli non guarda ai peccati, ma alla conversione del cuore per mezzo della penitenza.

Lo stesso esempio di Pietro, che malgrado il rinnegamento di Gesù mantenne la dignità apostolica, si trova nella seconda catechesi

152 Cf. B. Varghese, «Holy Week Celebrations», 171-175.

di Cirillo di Gerusalemme¹⁵³. Va inoltre rilevato che Davide e Pietro vengono menzionati nelle preghiere penitenziali nell'eucologio della tradizione costantinopolitana *Barberini gr. 336* della fine dell'VIII secolo e nelle preghiere penitenziali indicate negli studi di Miguel Arranz con le sigle K1:1 (preghiere per coloro che entrano nella penitenza pubblica) e K2:1 (per coloro che si confessano)¹⁵⁴. I *topoi* di Davide e Pietro sono abbastanza conosciuti, ma trovandosi insieme pongono la questione dell'origine di queste preghiere penitenziali e alla loro possibile relazione. Verosimilmente ci troviamo di fronte a una tradizione che, secondo Miguel Arranz, avrebbe origini orientali non-costantinopolitane¹⁵⁵.

L'autore richiama altri esempi biblici nel contesto del digiuno. In particolare sono menzionati: Mosè¹⁵⁶, Elia¹⁵⁷, i tre fanciulli¹⁵⁸, Samuele¹⁵⁹ e Giovanni Battista¹⁶⁰. La pratica dell'astinenza permise di vedere Dio, come nel caso del profeta Elia e di Giovanni Battista, o di diventare capo dei profeti, come accadde a Samuele. Invece Mosè viene presentato come l'intercessore del popolo d'Israele e il suo digiuno frenò l'ira di Dio.

L'esempio dei tre fanciulli nella fornace è di particolare interesse perché gioca un ruolo importante nella Chiesa armena. Il canto dei tre fanciulli del *Libro di Daniele* (Dn 3, 52-90) viene recitato nel *Mattutino*

153 Cf. *Eranelwoyn Kiwrli Erusalemay*, 27.

154 Cf. S. Parenti – E. Velkovska, ed., *L'eucologio*, 194-195, §§201-202; cf. S. Parenti, «Confessione», 127 [511]; cf. M., Arranz, «Les prières pénitentielles II-2 (1^{ère} partie)», 94-101.

155 Cf. M. Arranz, «Les prières pénitentielles II-2 (1^{ère} partie)», 89-90; cf. Ch. Renoux, «Un bilan», 59.

156 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 65.

157 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 64.

158 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 72; XVII, 21.

159 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 93.

160 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 66-68.

e, secondo Findikyan, la sua valenza è di per sé penitenziale, perché invita al ritorno al Signore per mezzo del pentimento¹⁶¹.

5.2.2. L'opera salvifica di Gesù Cristo e la vittoria sulla morte

L'autore dello *Yačaxapatum* insiste in vari passi sull'incarnazione del Figlio di Dio come uno dei momenti più importanti nell'opera salvifica. Nel discorso II si legge:

E come il Figlio di Dio divenne figlio dell'uomo e vestì la nostra natura e compì la giustizia con tutta l'anima e il corpo, così noi vestiremo la rettitudine e compiremo tutta la giustizia in Cristo, affinché diventiamo per amore figli di Dio e dei. Infatti il Figlio di Dio si incarnò volontariamente e prese su di sé tutte le debolezze della nostra natura umana, tranne i peccati¹⁶².

Il Figlio di Dio assunse la nostra natura umana con tutte le sue debolezze, tranne i peccati. Gesù Cristo compì la giustizia e divenne esempio per gli uomini, che cercano di seguirlo nella giustizia e rettitudine per diventare figli di Dio. In tali asserzioni è possibile ravvisare l'idea della divinizzazione dell'uomo, in particolare l'aspetto dell'elevazione dell'uomo alla vita divina per mezzo dell'adozione¹⁶³.

161 Cf. M.D. Findikyan, «The Mysteries of Grace», 76-77.

162 [*Yačaxapatum* II, 140-141] «Եւ որպէս Որդին Աստուծոյ եղել որդի մարդոյ եւ զգեցաւ զմեր բնութիւնս եւ կատարեաց զարդարութիւնս ամենայն հոգւով եւ մարմնով, այսպէս եւ մեք զգեցցուք զուղղութիւն եւ կատարեսցուք զամենայն արդարութիւնս ի Քրիստոս, զի որդիք Աստուծոյ լիցուք եւ Աստուածք սիրով: Զի մարմնացաւ Որդին Աստուծոյ կամաւք եւ յանձն էաւ զամենայն կարիս մարդկային բնութեանս մերոյ բայց ի մեղաց:» [=MHI, 16]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 78.

163 Cf. sezione V.1.7 di questo lavoro; A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 78, nota 55.

Un complemento a questo concetto si trova nel discorso XIV, dove l'autore afferma che il Figlio di Dio portò in sé tutte le passioni del corpo e dell'anima tranne i peccati, per mostrare la via per la salvezza dei giusti e le cure del suo grande amore, quando guariva malati, rimetteva i peccati, scacciava i demoni, risuscitava i morti¹⁶⁴. Per mezzo dell'incarnazione del Figlio di Dio l'universo è stato liberato dai peccati¹⁶⁵.

Al centro del mistero della salvezza sta, ovviamente, la passione, la crocifissione e la risurrezione di Gesù Cristo. Nella dossologia finale del discorso II si legge:

Affinché giustificati dalla fede, abbiamo la pace presso Dio, il pegno dell'eredità per mezzo di Gesù Cristo, affinché rinnovi la gloria dell'incorruttibilità con la sua crocifissione volontaria. E [Gesù Cristo] con la morte distrusse la morte e con la sua risurrezione ci fece risorgere dalla morte dei peccati affinché noi potessimo attendere al rinnovamento della vita con la speranza della risurrezione alla gloria della Santissima Trinità ora e sempre e nei secoli dei secoli. Amen¹⁶⁶.

L'autore distingue due tipi di morte, quella corporale e quella spirituale. Gesù per mezzo della sua morte e risurrezione annienta la morte del corpo umano e fa risorgere dalla morte dei peccati.

Gesù Cristo compie l'opera della salvezza per amore verso gli uomini:

¹⁶⁴ Cf. *Yačaxapatum*, XIV, 24.

¹⁶⁵ Cf. *Yačaxapatum*, XX, 77.

¹⁶⁶ [*Yačaxapatum*, II, 154] «Զի արդարացեալք ի հաւատոց անտի. զհաղադութիւն կալցոյք առ Աստուած, ի ձեռն Քրիստոսի Յիսուսի առհաւատչեայ ժառանգութեանն, զի նորոգեսցի փառս անեղծութեան կամաւոր խաչելութեամբ իւրով: Եւ մահուամբ ելոյծ զմահ եւ յարութեամբն իւրով զմեզ ի մեռելութենէ մեղացն յարոյց, զի մեք ի նորոգումն կենաց կացցոյք եւ մնասցոյք յուսով յարութեանն ի փառս Ամենասուրբ Երրորդութեանն այժմ եւ միշտ եւ յաւիտեանս յաւիտենից. ամէն:» [=MHI, 17]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 79.

Ma Egli stesso [è] anche il Signore della gloria, che è creatore e donatore di tutte le forze e le potenze, quando volle mostrare il suo amore invisibile per la razza umana, lui che era passibile di patimento e tribolazione, che era passibile di afflizione¹⁶⁷.

Gesù mosso a compassione per gli uomini offre sé stesso per liberarli dalla loro condizione dopo il peccato dei progenitori. La natura umana da quel momento era rimasta nella schiavitù dei peccati, ma il Figlio di Dio per la sua passione e la sua risurrezione l'ha liberata¹⁶⁸.

Un altro aspetto importante dell'opera salvifica di Cristo è la riconciliazione del creato con il Padre celeste:

Tutti i peccati e i mali crudeli visibili e invisibili non avevano all'inizio satana come loro collaboratore, ed essi in seguito furono introdotti dall'avversario, che attraverso loro ci ha fatto cadere, e adesso non ci sono [più] quando l'agnello vivificante si è offerto in sacrificio sulla croce per la remissione dei peccati e la riconciliazione del Padre con le creature, e attraverso la rinascita del fonte [battesimale] e con il mistero della salvezza, che ha fatto rivivere i fedeli nella Santa Trinità¹⁶⁹.

167 [Yačaxapatum, XIV, 23] «Այլ եւ ինքն իսկ Տէրն փառաց որ ամենայն զաւրութեանց եւ զաւրաց արարիչ է եւ պարգեւիչ, յորժամ կամեցաւ ցուցանել զաներեւոյթ սէր իւր առ ազգս մարդկան, որ չարչարելին էր եւ վշտառին, որ աշխատելին էր.» [=MHI, 93-94]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 213.

168 Cf. *Yačaxapatum*, XX, 16.

169 [Yačaxapatum, VI, 38] «Եւ ամենայն մեղք եւ անխնայ չարութիւնք երեւելիք եւ աներեւոյթք ոչ էին գործակցան իւրեանց սատանայիւ ի սկզբանց անտի. այսոքիկ յետոյ ի ներքս մտին ի հակառակորդէն՝ որ ի նոցայն զմեզ ընկեաց. եւ այժմ ոչ է յորժամ կենարար գառնն նուիրեցաւ պատարագ ի վերայ խաչին վասն քաւութեան մեղաց եւ հաշտութեան Հաւր ընդ արարածս. եւ վերստին ծննդեամբ աւազանին եւ փրկական խորհրդովն, որ կենագործեաց զհաւատացեալսս ի Սուրբ Երրորդութիւնն:» [=MHI, 35]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 110.

Gesù Cristo offrendosi sulla croce come Agnello sacrificato ha rimesso i peccati, ma ha anche riconciliato il creato con il Padre celeste, perché a causa del peccato il creato, e in particolare l'uomo, si è allontanato da Dio¹⁷⁰.

Nel discorso XI l'autore afferma che il mistero della croce toglie la spina dal campo e il tribolo delle maledizioni dei peccati, e pianta l'albero della vita – il corpo e il sangue di Cristo nella remissione dei peccati – che fruttifica in noi¹⁷¹. Come abbiamo già visto, il motivo delle spine dei peccati che vengono tolte si trova anche nel quinto dei discorsi attribuiti a Yovhannēs Mandakuni intitolato *T'ult' vasn ołormut'ean tnankac'* [Lettera sulla misericordia ai poveri]¹⁷². Il parallelo tra la croce e l'albero della vita fa pensare alla croce di pietra (*xač'k'ar*), una espressione artistica molto diffusa in Armenia, che spesso rappresenta la croce come albero della vita, con germogli cresciuti dalla sua base¹⁷³.

Lo *Yačaxapatum* sottolinea il fatto che il Figlio di Dio per mezzo della sua opera salvifica, ossia l'incarnazione, la passione e la risurrezione, ha compiuto la salvezza dell'uomo espressa in tre dimensioni: la remissione dei peccati, la risurrezione dei morti e la riconciliazione con il Padre celeste.

170 Zaroui Pogossian sottolinea due contesti del significato della croce e della morte di Cristo nei discorsi dello *Yačaxapatum*: quello fondamentale e naturale, cioè soteriologico, e quello di una metafora della vita ascetica, cf. Z. Pogossian, «Vision and Symbolism», 454-455.

171 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 210.

172 Cf. *Čark'*, V, 3-4; =MHI, 1177; =VE 1860, 47. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 43.

173 Tra gli studi dedicati alla *xač'k'ar* riportiamo B.L. Zekiyan, «La Croce nella spiritualità armena», 63-84 e C. Maranci, *The Art of Armenia*, 74-76, 144-149.

5.2.3. Il motivo della «porta della misericordia (duṛn ołormut'ean)»

Un'immagine ricorrente nei discorsi dello *Yačaxapatum* è quella della porta, in particolare la porta della misericordia. L'autore adopera il motivo della porta in vari contesti. Anzitutto troviamo l'invito alla «porta della verità (*duṛn čšmartut'ean*)» rivolto ai fedeli e ai virtuosi per ricevere l'onore e la gloria dal Signore¹⁷⁴. Inoltre, la «porta della vita di saggezza (*duṛn kenac imastut'ean*)» è aperta, ma sono numerosi gli avversari che collaborano con satana, che vuole indurre i figli dell'uomo alla perdizione¹⁷⁵.

L'autore parla anche della «porta della vita (*duṛn kenac'*)», assegnandole diversi significati. Nel discorso XVIII emerge con chiarezza che si tratta dell'eterno riposo preparato dal Redentore¹⁷⁶. La via dell'amore e della giustizia che guida alla porta della vita è stretta e sottile¹⁷⁷. La chiave di questa porta è l'amore¹⁷⁸, ma prima è stata aperta per mezzo della passione e morte di Gesù Cristo¹⁷⁹.

L'espressione «porta della misericordia» ricorre otto volte nei discorsi. Nel discorso XIX si legge: «Nella sua venuta aprì la porta della misericordia e disse: non sono venuto a chiamare alla penitenza i giusti, ma i peccatori attraverso la confessione per mezzo del creativo [e] premuroso amore»¹⁸⁰. Gesù Cristo ha già aperto la porta della misericordia per mezzo della sua risurrezione, e adesso chi vuole entrare attraverso

¹⁷⁴ Cf. *Yačaxapatum*, II, 75.

¹⁷⁵ Cf. *Yačaxapatum*, XXI, 19.

¹⁷⁶ Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 56.

¹⁷⁷ Cf. *Yačaxapatum*, IV, 53.

¹⁷⁸ Cf. *Yačaxapatum*, XI, 43.

¹⁷⁹ Cf. *Yačaxapatum*, XIV, 25.

¹⁸⁰ [*Yačaxapatum*, XIX, 49] «Իսկ ի գալստեանն իւրում եբաց զդուռն ողորմութեան եւ ասէ. ոչ եկի կոչել զարդարս, այլ զմեղաւորս յապաշխարութիւն խոստովանութեամբ արարչական խնամակալ սիրովն:» [=MH I, 111]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 243.

questa porta deve fare penitenza. Dio non abbandona coloro che tornano da lui, ma apre la porta della misericordia e accoglie con pietà e amore coloro che sperano in lui¹⁸¹.

Un concetto simile alla porta della misericordia si trova anche nell'opera intitolata *Sul Padre nostro* attribuita a Elišē. Commentando le parole *Rimetti a noi i nostri debiti, come noi li rimettiamo ai nostri debitori* l'autore scrive: «Sono spalancate le porte della sua misericordia, non le chiude in faccia a coloro che si convertono»¹⁸².

La chiusura e l'apertura della porta evoca l'immagine delle chiavi del regno dei cieli consegnate da Gesù agli apostoli (cf. *Mt* 16, 18). Nella tradizione siriana, ad esempio, il discorso VII di Afraate verosimilmente allude alla gerarchia ecclesiastica che detiene il potere delle chiavi connesso alla disciplina della penitenza: «Ascoltate anche voi che avete le chiavi della porta dei cieli e aprite la porta ai penitenti»¹⁸³.

Il motivo della porta della misericordia quindi fa pensare ai riti penitenziali previsti, in particolare nella tradizione armena, proprio alla porta della chiesa, come si attestato nel *Canone per fare un penitente* del *Rituale Armenorum*. Questo rito di ammissione alla penitenza si compone di due fasi: una si svolge alle porte della chiesa, mentre l'altra ha luogo all'interno dell'edificio. Si entra nella chiesa alla recita dell'antifona dal *Sal* 118, 19: «Apritemi le porte della giustizia: vi entrerò per ringraziare il Signore»¹⁸⁴. In questo contesto la porta della chiesa

181 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 4.

182 [*Sul Padre nostro*, XVII] «Ի բաց են դրունք ողորմութեան նորա, ոչ փակել ընդդէմ ապաշխարողաց:» [=VE 1859, 205; =MH I, 959]. Trad. it.: R. Pane, *Eli-seo l'Armeno. Omelie*, 157, di cui seguiamo la numerazione; S. Jamourlian, «Il Commento», 267.

183 [*Dem.*, VII, 11] «Լուարուք և դուք, որք ունիք գփականս դրանց երկնից և բացեք դուռն ապաշխարողաց;» il testo armeno: G. Lafontaine, *La version arménienne*, 43-44; cf. R. Murray, *Symbols of Church*, 182-186.

184 Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 190-204.

pare assimilabile alla porta della misericordia come passaggio dal peccato alla penitenza e alla remissione dei peccati.

Nello *Yačaxapatum* si trova una delle più antiche testimonianze dell'uso della tenda nella liturgia armena in riferimento all'eucaristia celebrata entro la tenda¹⁸⁵. La tenda separa il *bema*, «tabernacolo (*xoran*)» – spazio elevato riservato all'eucaristia e ad alcuni riti – dal «coro (*das*)», che si trova fra il *bema* e la navata¹⁸⁶. La tenda con tale funzione liturgica era molto diffusa nell'Oriente cristiano. Una delle prime testimonianze letterarie del suo uso si trova nella *Lettera agli Armeni* attribuita a Macario, patriarca di Gerusalemme (314-335/6)¹⁸⁷. Daniel Findikyan mette in evidenza le testimonianze della presenza della tenda nelle chiese armene a partire dalla prima metà del VII secolo¹⁸⁸. Nella Chiesa armena, per la maggior parte dell'anno liturgico la tenda viene chiusa durante la celebrazione eucaristica solo quando il sacerdote prende la comunione. Ma una delle usanze liturgiche più particolari e insolite è la chiusura della tenda all'inizio della Quaresima, che è da collegare col simbolismo dell'espulsione di Adamo ed Eva dal Paradiso. Di conseguenza, il celebrante e i ministri sono nascosti alla vista dei fedeli durante la Quaresima, poiché l'intera eucaristia, chiamata *Goc' Patarag*, viene celebrata dietro la tenda chiusa. Per di più, in quel periodo i fedeli sono privi della comunione. Il rito dell'apertura della tenda avviene durante la vigilia (*naxatōnak*) della Domenica delle Palme¹⁸⁹.

185 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 89; cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 210, nota 49.

186 Cf. M.D. Findikyan, «Goc' Patarag», 77.

187 Per il testo armeno con la traduzione inglese con un commento si veda A. Terian, *Macarius of Jerusalem. Letter*, in particolare 91, 136. Abraham Terian ritiene l'opera autentica datandola al IV sec.

188 Cf. M.D. Findikyan, «Hanging by Thread», 30-31; cf. A. Terian, «A Discourse on the Church», 234.

189 Recentemente questa pratica è stata oggetto di una ricerca da parte di Findikyan, che ritiene, che il rito dell'apertura della porta durante la Domenica delle Palme nella forma attuale non possa essere antico, cf. M.D. Findikyan,

Il rito della chiusura e apertura della tenda dell'altare secondo la tradizione armena nel periodo della Quaresima sembra contenere somiglianze con i riti del battesimo e della penitenza, dove la porta viene aperta, rispettivamente ai candidati al battesimo e ai penitenti dopo il percorso penitenziale.

5.2.4. Il motivo del porto di Cristo

Un altro concetto ricorrente nello *Yačaxapatum* è l'idea del porto. Anzitutto si parla del «porto della pace (*nawahangistn xaləkut'ean*)»:

Con le menti e i corpi puri per mezzo della retta fede compirò con amore la volontà del Signore, come saggi capitani guidando la nave del corpo nelle tempestose onde del mondo, avendo tolto i carichi pesanti nel mare di questo mondo, e innalzati con lo spirito giungano al porto della pace¹⁹⁰.

In questo contesto il corpo umano è visto come una nave guidata dal capitano, ossia l'anima umana. La vita terrena è il mare pieno di onde che rappresentano i pericoli spirituali, mentre lo scopo della vita è raggiungere il porto della pace della vita.

«A Penitential Peculiarity», 161-182; Id., «Hanging by Thread», 22-53, e gli studi precedenti Id., «Goc' Patarag», 77-93 e anche Id., «The 'Opening of the Door'», 22-41. R. Pane vede un legame col rito dell'apertura della porta nell'iterazione del *Sal* 24, 10 nell'opera di Ehišē, cf. R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Sulla passione*, 223, nota 6.

¹⁹⁰ [*Yačaxapatum*, X, 30] «Սուրբ մտաւք եւ մարմնովք անկեղծաւոր հաւատով կատարեցին զկամսն Տեառն սիրով. որպէս իմաստուն նաւապետք ուղղելով զնաւ մարմնոյս ի ծովածուփ աշխարհական ալեացս, թափեալ զծանր քեռինսն յաշխարհիս ծովու, եւ հոգւով թռուցեալ հասցեն ի նաւահանգիստն խաղաղութեան:» [=MH I, 59]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 153. Cf. *Yačaxapatum*, II, 144; XI, 212.

L'immaginario nautico è uno dei maggiori *topoi* patristici sia greci che siriaci, dove la Chiesa viene raffigurata come una nave in viaggio verso il porto celeste¹⁹¹. Tale concetto fa pensare a uno *šarakan* penitenziale attribuito a Mesrop Maštoc' intitolato «Il mare di questa vita (*Cov kenc'aloys*)», nel quale Dio viene chiamato il capitano (*navapet*), che conduce gli uomini sul mare della vita quotidiana¹⁹².

Nel discorso XI l'autore parlando della lotta spirituale formula la seguente esortazione:

Non [deve] abbandonare e lasciare la battaglia quando la guerra diventa più dura, ma opporsi con vera perseveranza e con paziente speranza, e rafforzato dalla grazia di Cristo vinca la battaglia, e giunga al porto di Cristo¹⁹³.

Si tratta delle battaglie della guerra contro Dio e contro l'uomo, dove le virtù della speranza e della pazienza sono strumenti per combattere contro il nemico. Il più importante sostegno però, viene da Dio come la grazia di Gesù Cristo, che aiuta gli uomini a vincere la guerra e giungere al porto di Cristo. La battaglia, menzionata dall'autore, potrebbe descrivere lo sforzo spirituale, in particolare quello penitenziale durante un periodo d'astinenza, come ad esempio la Quaresima, in cui il cristiano è chiamato a combattere contro i propri vizi e a intraprendere la via della conversione.

L'immagine del porto, inteso in particolare come porto della salvezza, rimanda alla passione di Cristo, che prelude al riposo e alla

191 Cf. R. Murray, *Symbols of Church*, 249-253.

192 Per la traduzione inglese si veda A.J., Hacikyan, ed., *The Heritage*, 113.

193 [*Yačaxapatum*, XI, 29] «Եւ մի՛ ի սաստկանալ պատերազմին լքանել եւ լուծանել զմարտն, ալ ճշմարիտ համբերութեամբ զդէմ ունել. եւ երկայնամտեալ յուսով եւ զաւրացեալ ի Քրիստոսի շնորհացն՝ յաղթեսցէ մարտին, եւ հասցէ ի նաւահանգիստն Քրիստոսի:» [=MH I, 68]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 169. Cf. *Yačaxapatum*, XI, 54.

risurrezione. Nel rito siro-occidentale, l'inizio delle celebrazioni della passione di Cristo è segnato da una cerimonia particolare, cui si è già fatto cenno sopra, detta dell'«arrivo nel porto» o «ufficio della parabole delle dieci vergini» al Lunedì Santo. Tale cerimonia si configura come una processione verso il centro della chiesa, al canto di un'antifona con i versetti del *Sal* 118,1-2, con alcune strofe incentrate sulla metafora del porto. Cristo risorto è il porto di tranquillità a cui i fedeli approdano dopo aver compiuto il viaggio quaresimale¹⁹⁴. Una cerimonia simile esiste anche nel rito siro-orientale. I testi degli inni cantati durante questa celebrazione si riferiscono ai riti battesimali e alla penitenza. Baby Varghese pensa che l'«arrivo al porto» potrebbe essere stato introdotto come preparazione finale alla festa della Pasqua e al rito battesimale. Potrebbe essere stato inteso anche come rito di penitenza per preparare i fedeli, come le vergini sagge, ad incontrare lo Sposo risorto¹⁹⁵.

Una valenza analoga potrebbe essere sottesa anche al rito svolto nella liturgia armena della Settimana Santa. Durante i *Vespri* del Martedì Santo si legge il brano del Vangelo (*Mt* 24,1-26,2) e cinque ministri tengono in mano candele accese, che simboleggiano le anime preparate per venire all'incontro dello Sposo-Cristo¹⁹⁶.

San Giovanni Crisostomo inizia la XXX delle sue *Homiliae In Genesim* (PG 53, 273) con l'annuncio dell'arrivo in porto e alla fine della Quaresima dopo il viaggio del digiuno¹⁹⁷.

194 Cf. J. Mateos, *Lelya-Şapra*, 206-211; A. Rücker, «Die „Ankunft“», 78-92, e anche G. Khouri-Sarkis, «La semaine sainte», 96-117. Per una descrizione del rito in italiano si veda G. Busca, *La Settimana santa*, 136-142. Per uno sguardo generale si veda E. Hambye, «The Symbol», 401-411. Hambye fa un'analisi del contesto patristico dell'ambiente greco e siro di tale concetto dalla quale emerge come dopo i secoli VI-VII esso cambiasse il suo significato per assumere il valore dei comandamenti.

195 Cf. B. Varghese, «Holy Week Celebrations», 171-175.

196 Cf. Ch. Renoux, «La Grande semaine», 59.

197 Cf. *CPG* II, 4409. Trad. ingl.: R. Hill, *Saint John Chrysostome*, 220.

Nella traduzione armena delle *Omelie su Giobbe* di Esichio di Gerusalemme (V sec.), nella III omelia l'autore descrive la lavanda dei piedi degli apostoli da parte di Cristo come il momento in cui il porto della salvezza si apre per i peccatori. Renoux ritiene che l'espressione il «porto della salvezza (*nawahangist p'rkut'ean*)» descriva la celebrazione della passione di Cristo che inizia con la lavanda dei piedi e sia anche un altro nome per descrivere il triduo pasquale¹⁹⁸.

5.2.5. I frutti della penitenza

La penitenza porta alcuni frutti cioè, colui che fa la penitenza ottiene doni a livello spirituale. L'autore dello *Yačaxapatum* afferma che la penitenza estingue l'ira di Dio provocata dai peccati degli uomini¹⁹⁹. Per mezzo della penitenza, Dio libera l'uomo dalla schiavitù del peccato²⁰⁰ e lo purifica²⁰¹. Dio viene presentato anche come medico che guarisce dalle malattie dei peccati²⁰², e giudice giusto sopra la legge²⁰³.

Per mezzo della misericordia di Dio, l'uomo riceve la remissione dei peccati e la redenzione²⁰⁴. Di conseguenza, l'uomo diventa di nuovo degno di essere figlio di Dio²⁰⁵, viene incoronato da Lui con la grazia²⁰⁶, e diventa erede del regno di Dio²⁰⁷, ossia della vita eterna.

198 Per l'edizione critica del testo armeno, tradotto probabilmente alla fine del V sec., e la traduzione francese di questo passo si veda Ch. Renoux, *Hésychius de Jérusalem*, I, 150-151, nota 12-13.

199 Cf. *Yačaxapatum*, II, 83.

200 Cf. *Yačaxapatum*, V, 76; II, 71.

201 Cf. *Yačaxapatum*, II, 78; V, 82.

202 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 85; V, 48.

203 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 85.

204 Cf. *Yačaxapatum*, II, 76; IV, 79; V, 48.

205 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 30; XIII, 56.

206 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 226.

207 Cf. *Yačaxapatum*, V, 40; XIII, 56.

Il punto di arrivo, nella prospettiva sacramentale, come segno visibile dell'unione con Dio, attraverso la penitenza, è la riammissione all'eucaristia²⁰⁸.

5.3. Conclusioni

Dalla nostra analisi emerge come l'autore dello *Yačaxapatum* abbia una visione positiva del mondo e dell'uomo. Dio ha creato il mondo *ex nihilo* e ha dato la vita a tutto il creato, agli esseri visibili e invisibili, che glorificano il Creatore. Tra questi ultimi ricorre la categoria dei vigilanti (*zuart'unk'*).

Il culmine della creazione è l'uomo, che è stato creato a immagine di Dio, ovvero secondo l'incarnazione di Cristo. L'uomo ha ricevuto da Dio il libero arbitrio. Fin dall'inizio, ossia fin dalla sua creazione, l'uomo è stato amato da Dio e ha ottenuto grande dignità, perché è stato posto al di sopra di tutti gli esseri visibili, che sono stati creati per soddisfare i suoi bisogni. L'autore distingue nell'uomo due elementi: anima e corpo, e identifica l'anima come l'elemento forte e il corpo come l'elemento debole. A causa dell'inganno di satana, l'uomo nel suo libero arbitrio ha trasgredito il precetto di Dio. La natura umana, indebolita a causa della prima disobbedienza a Dio nel giardino di Eden, è incline a commettere i peccati.

Tuttavia, Dio non lascia l'uomo da solo, ma gli dimostra il suo amore nel corso dei secoli, come testimonia l'Antico Testamento. Dio mostra continuamente la sua benevolenza verso gli uomini e li chiama alla penitenza per purificarsi dai peccati. Nella pienezza dei tempi Dio mandò suo Figlio Gesù Cristo per compiere l'opera salvifica dell'uomo per mezzo dell'incarnazione e dell'offerta sulla croce che ha vinto

208 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 22.

la morte dei peccati. Tale mistero viene espresso con il motivo molto caro all'autore dello *Yačaxapatum* della porta della misericordia e del porto di Cristo. Questi due concetti si riflettono nella liturgia: nella struttura dei riti penitenziali, una fase dei quali si svolge davanti alla porta della chiesa, e nel ruolo della tenda chiusa in periodo quaresimale, che separa la navata dal santuario. Il sacrificio di Gesù apre la porta della misericordia per i peccatori e permette loro di ottenere attraverso la penitenza i frutti spirituali espressi in due aspetti. Il primo aspetto è la liberazione dal peccato, mentre il secondo è la partecipazione all'eredità del regno di Dio. Un legame specifico tra questi due aspetti è l'eucaristia, che da un lato è segno esteriore del perdono dei peccati e, dall'altro, anticipazione dei beni futuri.

La positiva visione dell'uomo descritta nei discorsi dello *Yačaxapatum* è la conseguenza della positiva visione di Dio, colmo di amore e di misericordia verso il creato, e soprattutto verso l'uomo.

6.

IL CONTESTO E LE FORME DELLA PENITENZA SECONDO LO *YAČAXAPATUM*

La prima parte del capitolo sarà dedicata a definire i contesti e le situazioni più idonei, secondo l'autore dello *Yačaxapatum* per fare penitenza, mentre nella seconda parte illustreremo le varie forme di penitenza, riservando una particolare attenzione alle forme e ai modi di confessione. Infine, ci soffermeremo su un aspetto peculiare trattato dallo *Yačaxapatum*, ovvero i dieci gradi di penitenza.

6.1. Il contesto della penitenza

Il contesto della penitenza sarà analizzato anzitutto mettendo in luce gli elementi di natura penitenziale riscontrabili nei sacramenti dell'iniziazione cristiana, ovvero il battesimo e l'eucaristia conferiti, dalla Chiesa armena insieme con la confermazione. Si passerà poi a considerare alcuni momenti che, secondo lo *Yačaxapatum*, sono particolarmente indicati per fare penitenza, tra i quali un ruolo particolare rivesta la Quaresima.

6.1.1. I sacramenti dell'iniziazione cristiana

Nel discorso II dello *Yačaxapatum* troviamo una breve descrizione del rito del battesimo:

Quelli che scesero nel grembo (*argand*) del fonte spirituale, illuminati in Cristo mediante i doni della Santissima Trinità, le benedizioni e la mistagogia sacerdotale, l'unzione e lo Spirito, secondo la parola del Signore: «Ricevete lo Spirito Santo», nell'adozione del Padre di Cristo¹.

Questo passo contiene elementi relativi alla dimensione teologica del battesimo. Il fonte battesimale, descritto come «grembo (*argand*)», è investito della valenza femminile, mentre lo Spirito Santo è da intendersi secondo la funzione paterna (cf. sezione II.4.3 di questo lavoro). Nella *Dottrina di san Gregorio l'Illuminatore* lo Spirito Santo, secondo un teologumeno, assai arcaico, dell'area siriana, è ancora il principio femminile: il grembo da cui vengono alla luce i battezzati².

L'espressione «scesero nel grembo» permette di considerare il battesimo come una nuova nascita, secondo la teologia battesimale di san Giovanni apostolo. È questo un concetto che ricorre anche in altri passi dello *Yačaxapatum*³. Nel discorso XIII si legge:

1 [Yačaxapatum, II, 133] «Որք իջին յարգանդ հոգեւոր Աւագանին պարգեւաւք Ամենասուրբ Երրորդութեանն, արինութեամբք եւ քահանայական խորհրդածութեամբք, ածմամբ եւ Հոգւով ի Քրիստոս լուսաւորեալ՝ ըստ քանին Տեառն՝ առէ՛ք զՀոգին Սուրբ՝ յորդեգրութիւն Հաւրն Քրիստոսի:» [=MH I, 15]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 76-77.

2 Cf. Aa §412; =MH II, 1492; trad. ingl.: R.W. Thomson, *The Teaching*, 121-122; cf. B.L. Zekiyan, «I sacramenti dell'iniziazione», 147-148; cf. Id., «Quelques observations», 116-117; cf. S. Brock, *Lo Spirito Santo*, 274-294.

3 Cf. *Yačaxapatum* II, 136; VI, 38; XX, 60.

E quando rifulse il Signore nostro Gesù Cristo, Sole di giustizia e Salvatore del mondo, completò e colmò il primo disegno incompleto, poiché aprì le porte alla nuova vita di grazia per mezzo dell'illuminazione del fonte con la retta fede nella Santissima Trinità; e per far morire la morte del peccato nelle acque della santità (*srbut'wn*), e risorto con Cristo, [l'uomo] rimane nel rinnovamento della vita⁴.

La persona centrale nel mistero del battesimo è Gesù Cristo, Figlio di Dio, chiamato Sole di giustizia e Salvatore del mondo. Egli, come il primo risorto, rende l'uomo partecipe della sua risurrezione. L'acqua del battesimo viene chiamata acqua della santità/purificazione, perché facendo morire i peccati purifica e rende santo il neofita.

Un secondo aspetto richiamato dall'autore è l'illuminazione, intesa come il ricevere la luce della fede in modo tale che l'uomo con essa possa vedere e riconoscere Dio. Il battesimo viene chiamato «illuminazione del fonte» o semplicemente «fonte che porta la luce»⁵, mentre i battezzati sono detti «illuminati»⁶.

In terzo luogo, il battesimo evoca la figliolanza adottiva che il candidato riceve per mezzo di esso, come si legge nel discorso II. Cristo, Figlio di Dio «per natura», rende gli uomini figli del Padre e suoi fratelli «per grazia» attraverso il battesimo, che è il luogo sacramentale nel quale si realizza la divinizzazione dell'uomo⁷.

4 [Yačaxapatum, XIII, 31] «Իսկ յորժամ ծագեաց Տէր մեր Յիսուս Քրիստոս արեգակն արդարութեան եւ փրկիչ աշխարհի, կատարեաց եւ ելից գառաջին արինակն պակասութեան. զի եբաց զնոր շնորհաց զկենացն զդրունս ի ձեռն աւագանին լուսաւորութեան ուղիղ հաւատով յԱմենասուրբ Երրորդութիւնն. եւ մեռանել զմեղացն մահ ի ջուրսն սրբութեան, եւ ընդ Քրիստոսի յարուցեալ ի նորոգումն կենաց կայ եւ մնայ [Cf. Rm 6, 4]:» [=MHI, 88]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 204.

5 Cf. Yačaxapatum, II, 153; VI, 15; XV, 59; XX, 60.

6 Cf. Yačaxapatum, III, 17.

7 Cf. Yačaxapatum, II, 130. Per la questione della divinizzazione dell'uomo in alcune opere armene si veda R. Pane, «La divinizzazione», 81-110, in particolare 88-89.

Boghos L. Zekian richiama l'attenzione sulle seguenti questioni: se l'uso più ampio del termine «grazia», come dono divino, significa da un lato la continuità dell'azione di Dio, come Creatore e Salvatore, dall'altro c'è una profonda differenza tra ciò che siamo «per natura» e ciò che siamo «per grazia», nel senso tecnico e specifico di quest'ultimo termine in prospettiva cristiana. Cristo è figlio «per natura» e noi lo diventiamo «per grazia». La grazia quindi, in senso stretto, è quella che non dipende e non deriva dalla natura, dall'essere umano, ma è un dono della liberalità di Dio, che è una sfida alla libera risposta della persona umana⁸.

L'autore dello *Yačaxapatum* contrappone la vita peccaminosa che l'uomo deve abbandonare alla figliolanza adottiva di Dio, alla quale deve elevarsi⁹. Dio ha chiamato gli uomini suoi figli affinché godano della Sua paterna cura¹⁰. Come figli, gli uomini sono anche gli eredi del regno di Dio¹¹.

Un quarto aspetto del battesimo consiste nel fatto che Cristo, per mezzo di esso, offre la remissione¹², distrugge il difetto e la macchia del peccato, libera dalla schiavitù del male¹³ e fa morire la morte dei peccati¹⁴. Il battesimo è anche uno strumento per giustificare una persona dai propri peccati¹⁵. Nei discorsi è presente anche il concetto del battesimo come vestizione, seguendo la teologia paolina in cui i battezzati si spogliarono dell'uomo vecchio e si vestono in Cristo¹⁶.

8 Cf. B.L. Zekian, «Back to the Sources», 152.

9 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 108.

10 Cf. *Yačaxapatum*, X, 154.

11 Cf. *Yačaxapatum*, X, 88; XIV, 17.

12 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 51.

13 Cf. *Yačaxapatum*, II, 131.

14 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 31.

15 Cf. *Yačaxapatum*, XX, 60.

16 Cf. *Yačaxapatum*, II, 132; V, 45; VII, 89; IX, 22-23.

L'opera di salvezza trova la sua continuazione anche nel mistero dell'eucaristia. Nel discorso XV si legge:

Infatti il beneficio dell'amore verso le sue creature fu conosciuto a tutti i fedeli per mezzo del luminoso fonte [battesimale] e del mistero salvifico, del corpo e del sangue di lui, che fu offerto in sacrificio sulla croce e tolse i peccati del mondo, [di coloro] che con fede si avvicinarono al nostro Redentore¹⁷.

I sacramenti del battesimo e dell'eucaristia sono strettamente legati tra di loro. Dio li ha istituiti come strumenti per togliere i peccati del mondo e dare la vita a tutti coloro che credono in Lui.

Il discorso XIX aggiunge ancora:

I sinceri confessori e i penitenti sono liberati attraverso il corpo e il sangue salutari di Cristo, poiché Egli è la nostra speranza e il mediatore della remissione, e per mezzo di Lui è la libertà e l'entrata nella gioia e nell'eredità dei giusti per mezzo del beneficio del santo amore di Cristo, che giustifica i peccatori che si pentiranno¹⁸.

Il mistero dell'eucaristia, descritto come «il corpo e il sangue salutari (*p'rkawēt*) di Cristo», è una testimonianza dell'amore di Dio verso gli

17 [Yačaxapatum, XV, 59] «Զի ամենայն հաւատացելոց ծանուցեալ եղեւ երախտիք սիրոյն առ արարածս իւր լուսաւոր աւագանան եւ փրկական խորհրդովն մարմնով եւ արեամբն իւրով, որ պատարագեցան ի վերայ խաչին եւ եքարձ զմեղս աշխարհի, որք հաւատով մերձեցան առ Փրկիչն մեր:» [=MH I, 98]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 222.

18 [Yačaxapatum, XIX, 24] «Եւ ստոյգ խոստովանողք եւ ապաշխարողք ազատեալք փրկաւետ մարմնով եւ արեամբն Քրիստոսի. զի նա է յոյս մեր եւ առիթ քաւութեան, եւ Նովաւ լինի ազատութիւն եւ մոռս յուրախութիւն եւ ի ժառանգութիւն արդարոցն երախտեալք Քրիստոսի սուրբ սիրոյն, որ արդարացուցանէ զմեղաւորս՝ որ ապաշխարեցեն:» [=MH I, 109]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 240.

uomini. Questo amore si esprime anche nel fatto della giustificazione dei peccatori che fanno penitenza.

Il valore penitenziale dell'eucaristia viene enfatizzato dai termini usati dall'autore per descrivere il «mistero (*xorhurd*)» del corpo e del sangue di Cristo. Oltre all'aggettivo, già menzionato, «salutare (*p'rkawēt*)»¹⁹, la qualificazione più ricorrente è «salvifico (*p'rkakan*)»²⁰. Nel discorso XIX l'eucaristia viene definita «espiente mistero vivifico (*melsak'awič' xorhurd kendarar*)»²¹, mentre nel XIII è detta «stupenda e ammirevole (*ahawor ew sarsap'eli*)»²², e nel VI «santa (*surb*)»²³. Il corpo e il sangue di Cristo, indissolubilmente collegati con il mistero della croce, sono per la «remissione dei peccati (*i tołut'iwn melac'*)»²⁴. L'eucaristia è il pegno della speranza nella gloria della risurrezione²⁵.

Abraham Terian nota l'uso, da parte dell'autore dello *Yačaxapatum*, del termine *yišatak*, proprio della lingua liturgica, che rimanda alla parola greca *anamnesis*, che significa «memoriale, ricordo» del sacrificio salvifico di Cristo attraverso la liturgia eucaristica²⁶.

Nello *Yačaxapatum* il battesimo e l'eucaristia sono misteri salvifici inscindibilmente uniti come inizio e compimento, dove il battesimo è una iniziazione al mistero di Cristo, che trova compimento nel mistero dell'eucaristia, cioè nella comunione al Corpo e al Sangue di Cristo offerto sulla croce.

19 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 24.

20 Cf. *Yačaxapatum*, VI, 38; IX, 49; XIII, 45; XIII, 66; XIII, 68; XIII, 69; XV, 59; XVI, 25.

21 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 22.

22 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 45.

23 Cf. *Yačaxapatum*, VI, 88.

24 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 210.

25 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 35.

26 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 82, nota 9. Cf. *Yačaxapatum*, II, 116; III, 23; VI, 88, 99; XI, 6, 20, 76, 127; XXIII, 49. Secondo Boghos L. Zekian, il concetto di memoria nello *Yačaxapatum* diventa un'espressione della dimensione contemplativa della vita cristiana descritta soprattutto nei discorsi V e VI, cf. B.L. Zekian, «Back to the Sources», 152-153.

Tale prospettiva è in piena sintonia con il concetto contenuto nella *Vardapetut'wn* che, secondo Boghos L. Zekiyán, vede «l'intimo nesso del battesimo di Cristo e del battesimo cristiano con il sacrificio salvifico della Croce»²⁷.

6.1.2. La penitenza – «secondo battesimo»

Lo *Yačaxapatum* presenta anche alcune tracce della penitenza nel contesto del battesimo. Nel discorso IX si legge:

Tuttavia le cure del Creatore non lasciarono abbandonate le sue creature, ma per il suo grande amore per gli uomini predicò la conversione e la penitenza per la remissione di tutti i peccati, affinché di nuovo ricevessimo attraverso le lacrime il lavacro del fonte [battesimale] per mezzo della vera e sincera confessione e penitenza che si mescola alle lacrime²⁸.

In questo passo si allude a un parallelismo tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana, in particolare, il battesimo, e la penitenza. Il battesimo può essere celebrato solo una volta nella vita. Rimane la questione della remissione dei peccati dopo il battesimo. Le lacrime, come segno visibile dell'atto di penitenza, vengono paragonate all'acqua battesimale che lava dai peccati. L'atto di pentimento, accompagnato dalle lacrime e dalla confessione, è considerato come secondo battesimo. Questo implica anche gli effetti del battesimo, ossia il ricupero della

27 B.L. Zekiyán, «I sacramenti dell'iniziazione», 144.

28 [*Yačaxapatum*, IX, 28-29] «Սակայն իննամբ Արարչին ոչ թողին անդարման զարարածս իւր. այլ վասն բազում մարդասիրութեան իւրոյ քարոզեաց զդարձ եւ զապաշխարութիւն ի քաւութիւն ամենայն մեղաց: Ձի դարձեալ վերստին առցուք արտասուաւք զաւազանին լուացումնն ի ձեռն հաւատարիմ եւ անսուտ խոստովանութեանն եւ ապաշխարութեանն, որ արտասուաւքն խառնեալ է:» [=MH I, 52]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 141.

figliolanza adottiva e la remissione dei peccati²⁹. Tuttavia, sembra che secondo l'autore le lacrime da sole non siano sufficienti per ottenere il perdono dei peccati, pertanto non sono superiori al battesimo³⁰.

Le immagini che troviamo in questo passo ricorrono anche altrove nell'antica letteratura cristiana. Tomáš Špidlík afferma che l'espressione di Gregorio di Nazianzo «battesimo di lacrime» fu ripresa da vari autori cristiani (Giacomo di Sarug, Teodoro Studita)³¹, mentre Basilio Petrà, analizzando la questione della penitenza come secondo battesimo, fa riferimento ad Anastasio Sinaita (†700 ca.), Simeone il Nuovo Teologo (†1022) e Pietro Damasceno (XII sec.): tutti autori successivi allo *Yačaxapatum*³².

Alphonse Raes, esaminando i riti penitenziali della Chiesa armena, mette in luce analogie nelle azioni liturgiche del rito del battesimo e dei riti penitenziali che rispecchiano l'idea della penitenza come secondo battesimo: la rinuncia a satana, la professione di fede, la recita del simbolo di fede, ingresso alla chiesa corrispondente all'ingresso al battistero, la presentazione del penitente davanti all'altare³³.

6.1.3. La penitenza dopo il battesimo

Dopo il battesimo, coloro che commettono peccati devono fare penitenza per poter ricevere la remissione delle loro colpe e potersi accostare all'eucaristia. Nel corso della vita terrena i peccati e la grazia si intrecciano, e questa circostanza impone all'uomo di essere sempre vigile. Chi cade nel peccato ha la possibilità di tornare al Signore attraverso la penitenza. Il tempo opportuno per fare penitenza è la vita terrena

29 Cf. *Yačaxapatum*, II, 129.

30 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 141, nota 11.

31 Cf. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente*, 167.

32 Cf. B. Petrà, *La penitenza*, 8-9.

33 Cf. A. Raes, «Les Rites», 649-650.

dell'uomo, perché, come dice l'autore dello *Yačaxapatum* «così la porta della vita per mezzo della penitenza non si chiude fino alla fine del mondo»³⁴. Ma dopo la morte l'uomo non può fare nulla per avvicinarsi a Dio³⁵.

Dio ha preparato per ciascuno la ricompensa: la morte per i peccatori e la vita eterna per i santi³⁶. L'umanità è chiamata dal Signore a essere santa come il nostro Dio è santo³⁷.

Il momento di svolta è la morte dell'uomo. Nel discorso XIII l'autore pone una domanda di grande rilevanza:

E se uno chiedesse: quando uno vicino alla morte, pentito si confessa e piange le trasgressioni compiute e promette di pentirsi e di chiedere il corpo e il sangue di Cristo con fede nella remissione, che cosa sarà della speranza di salvezza?³⁸

La risposta, che segue immediatamente, recita così:

Se saranno vicini alla morte, e [uno] preso nelle lusinghe di satana in una vita scellerata allontanato dal provvido amore originario, torna alla fine al rimorso e alla confessione con calde lacrime, e di tutto cuore chiede con fede il mistero salvifico, affidandosi con speranza alla filantropia di Cristo, non perda la speranza nel bene promesso,

34 [Yačaxapatum, XIX, 62] «Եւ այսպէս ոչ փակի դուռն կենաց ապաշխարութեան մինչեւ ի վախճան աշխարհի:» [=MH I, 112]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 244.

35 Cf. *Yačaxapatum*, XII, 89.

36 Cf. Mt 5, 48; cf. *Yačaxapatum*, IV, 97.

37 Cf. *Yačaxapatum*, IV, 97.

38 [Yačaxapatum, XIII, 67] «Եւ եթէ ասիցէ ոք, եթէ զիարդ մատ ի վախճանն զղջացեալ խոստովանի եւ ողբայ զգործեցեալ զյանցանսն, եւ խոստանայ ապաշխարել, եւ խնդրել զմարմին եւ զարիւն Քրիստոսի հաւատովք ի քաւութիւն, զի՞նչ առ յոյս փրկութեան իցէ:» [=MH I, 91]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 208.

con il rimorso e il vivifico corpo e sangue di Cristo, nostro Redentore, che dà la vita alle sue creature, perché tutti coloro che invocheranno il nome del Signore vivranno³⁹.

La domanda concerne la speranza della vita eterna per un peccatore che si pente e chiede la comunione in punto di morte. Il problema è molto complesso, perché tocca la questione della salvezza che viene dal Signore, ma anche dalla condotta tenuta dall'uomo nel corso della sua vita. Ovviamente, la vita terrena dell'uomo dovrebbe svolgersi sempre in sintonia con l'amore di Dio nella fede. Tuttavia, la natura umana, indebolita a causa del peccato, è tentata di scegliere la via del male. Proprio per questo la penitenza è necessaria. L'autore dello *Yačaxapatum* invita alla penitenza, ma presenta anche il caso estremo di un uomo che si pente in punto di morte, e afferma chiaramente che anche coloro che si pentono nell'ultimo momento possono contare sulla misericordia di Dio.

L'autore incoraggia i suoi lettori a fare quotidianamente discernimento dei propri pensieri, parole e opere per capire se la condotta seguita conduca verso il Signore o verso il male, così da poterla eventualmente correggere⁴⁰.

39 [Yačaxapatum, XIII, 68] «Զի եթէ մաւտ ի վախճան իցեն, եւ ի հրապոյրս սատանայի ըմբռնեալ ի դժնդակ վարս, եւ աւտարացեալ ի նախախնամական սիրոյն յառաջագոյն, եւ դառնայ ի վախճանի ի գղջումն եւ ի խոստովանութիւն ջերմեռանդ արտասուաւք, եւ ի բոլոր սրտէ հաւատով հայցէ զփրկական խորհուրդն, յուսով ապաւինեալ ի մարդասիրութիւնն Քրիստոսի, մի՛ անյոյս լիցի ի վստահացեալ բարութիւնն, զղջմամբ եւ կենդանարար մարմնով եւ արեամբն Քրիստոսի փրկչին մերոյ, որ տայ զկենդանութիւն ստեղծուածոց իւրոց. զի ամենայն որ կարդասցէ զանուն Տեառն՝ կեցցէ [cf. At 2, 21]» [=MH I, 91]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 208.

40 Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 61.

6.1.4. La Quaresima come tempo dedicato alla penitenza

Fin dall'inizio, la tradizione della Chiesa sottolinea l'importanza della pratica dell'astinenza nella vita cristiana, in particolare durante la Quaresima. La Quaresima è il periodo che in modo diretto prepara i cristiani al mistero della Pasqua. Di particolare interesse a questo riguardo è il discorso IX, dedicato soprattutto al digiuno, ma con alcuni riferimenti alla Quaresima. Il termine armeno *pahk'* crea qualche difficoltà perché con esso si può intendere sia la Quaresima come periodo liturgico, che il digiuno come pratica ascetica. Tre volte l'autore parla di «digiuno/Quaresima che si avvicina», probabilmente alludendo al periodo della preparazione alla Pasqua⁴¹.

Riguardo al tema della penitenza richiamiamo l'attenzione sulla seguente affermazione riportata in quel discorso: «Il digiuno (*pahk'*) esorta gli uomini alla penitenza e li conduce alla rettitudine, e i peccati vengono sciolti secondo il rito della confessione stabilito per la Quaresima (*pahk'*)»⁴². L'autore probabilmente fa riferimento al rito della penitenza previsto per il Giovedì Santo, per riconciliare i peccatori con Dio prima della celebrazione della Pasqua. Si può anche pensare a un'affinità con il concetto della Quaresima intesa come tempo idoneo per la penitenza che ricorre negli scritti attribuiti a Yovhannēs Mandakuni, in particolare nel discorso *Vasn zgušut'eamb ew erkiwliw i surb xorhurdn merjenaloy* [Sulla necessità di accostarsi al santo mistero con discernimento e timore], in cui si parla del digiuno quaresimale che permette di accostarsi purificati

⁴¹ Cf. *Yačaxapatum*, IX, 45; IX, 97; IX, 100.

⁴² [*Yačaxapatum*, IX, 81] «Պահք յորդորեն զմարդիկ յապաշխարութիւն եւ յուղղութիւն ածեն. եւ ըստ խոստովանութեան կարգին հաստատեալ ի պահս՝ լուծանին մեղքն:» [=MH I, 55-56]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 146.

all'eucaristia⁴³, e *Yalags k'arasnordakan pahoc' ew baldatut'iwn nora and zatkakan karasnin* [Sul digiuno quaresimale e il suo parallelo con i quaranta giorni della Pasqua], dove l'autore afferma che la Quaresima è l'opportunità per espiare i peccati dell'anno, mentre quaranta giorni dopo la Pasqua è il periodo della gioia dell'anno⁴⁴.

6.2. Le forme penitenziali

In questa sezione presenteremo le diverse forme di penitenza menzionate dall'autore dello *Yačaxapatum*, come l'elemosina, il digiuno e la preghiera, ma anche il valore penitenziale delle lacrime del pentimento e del sacrificio di animali. In modo particolare ci soffermeremo su un concetto peculiare del nostro autore, cioè i dieci gradi di penitenza.

6.2.1. L'elemosina

Nella tradizione della Chiesa antica l'elemosina, insieme con la preghiera e il digiuno, ha valenza di redenzione, come mostrano i testi dei Padri⁴⁵.

Anche nello *Yačaxapatum* sono rintracciabili riferimenti a opere di misericordia per i poveri. L'autore parla esplicitamente dell'elemosina nel contesto della penitenza nei discorsi XIII e XIX, citando

43 Cf. *Čark'*, XXII; =*MHI*, 1247-1252, in particolare 1250; =*VE* 1860, 165-173, in particolare 172]. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 165-174, in particolare 172-173; cf. B.L. Zekian, «La relation», 81-93.

44 Cf. *Čark'*, XXVIII, 5; =*MH I*, 1273; =*VE* 1860, 209. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 209; trad. ingl.: A. Terian, «Mandakuni's "Encyclical"», 190-193, in particolare 191.

45 L'antologia dei testi patristici sull'elemosina fu pubblicata nel libro di A. Hamman, *Riches et pauvres*; cf. R. Garrison, *Redemptive Almsgiving*.

insieme con la pratica della confessione e del pianto penitenziale, anche la pietà verso i poveri⁴⁶. Si tratta di un comportamento compassionevole nei confronti di tutti i bisogni dell'uomo, sia corporali che spirituali⁴⁷. Tra le pratiche della misericordia l'autore menziona in modo specifico: rialzare i caduti, fasciare i feriti, rafforzare i deboli e saziare gli affamati⁴⁸. Si incoraggia l'azione caritatevole dei ricchi poiché quando con misericordia si prendono cura dei bisognosi ereditano immortalità, gloria e onore senza fine⁴⁹. Nel discorso XI si afferma che colui che tiene aperta la porta della misericordia per i bisognosi può aspettare con speranza ciò che fu promesso alle vergini sagge (cf. *Mt* 25, 1-13)⁵⁰. Giovanni Crisostomo, commentando il passo del Vangelo di Matteo dedicato alle vergini che vanno incontro allo sposo, paragona l'olio per le lampade con l'elemosina e l'aiuto verso i bisognosi⁵¹.

6.2.2. Il digiuno

Il digiuno per i cristiani è una delle pratiche penitenziali prescritte generalmente prima di alcune grandi feste, in particolare nel periodo quaresimale, come preparazione al mistero pasquale di Cristo. Molto spesso è collegato con la preghiera e con le opere di carità⁵².

Nello *Yačaxapatum* si trovano numerosi riferimenti a questa pratica, in particolare nel contesto della penitenza. Basti dire che il

46 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 10; XIII, 66; XIX, 79.

47 Cf. *Yačaxapatum*, V, 88; X, 50; XI, 205.

48 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 205.

49 Cf. *Yačaxapatum*, X, 112.

50 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 77.

51 Cf. *Homilia LXXVIII in Matthaeum*. Trad. it.: S. Zincone, *Giovanni Crisostomo. Omelie*, III, 228-239.

52 Cf. P. Meloni – R.J. Desimone, «Digiuno e astinenza», *NDPAC* I, 1409-1413. Un'antologia di testi patristici sul digiuno si può trovare in I. De Francesco – C. Noce – M. Artioli, ed., *Il digiuno*.

discorso IX è in gran parte dedicato al digiuno. Qui di seguito cercheremo di dare un quadro generale della visione del digiuno nello *Yačaxapatum* con particolare attenzione ai suoi legami con la penitenza.

L'autore dello *Yačaxapatum* quando parla del digiuno lo definisce «pedagogo che ammaestra i giovani»⁵³ e «impedimento (*xap'anič'*) all'intemperanza di tutti i mali»⁵⁴. Il digiuno è il medico, perché dà la salute ai malati devastati dai peccati e scaccia tutte le malattie⁵⁵, estingue le impudicizie e i desideri⁵⁶ ed è come il freno nella bocca del cavallo che doma l'avarizia e la golosità⁵⁷. L'autore usa tanti altri esempi, paragonando il digiuno al porto tranquillo tra le onde tempestose delle passioni⁵⁸, al muro solido e alla porta salda che proteggono dai pensieri peccaminosi⁵⁹ e al sale che dà sapore alle afflizioni delle anime⁶⁰. Per portare i migliori frutti spirituali la pratica del digiuno si accompagna alle lacrime che esprimono l'atto del pentimento, alla preghiera e alle opere di misericordia⁶¹.

Il digiuno, come periodo di astinenza, dura quaranta giorni secondo gli esempi di Mosè, del profeta Elia e, alla fine, di Gesù Cristo nel deserto dopo il suo battesimo, che ha offerto agli uomini un modello di lotta contro satana⁶². Il digiuno preliminare (*ařařawork'*), osservato dal lunedì al venerdì precedenti la *Septuagesima*, non viene menzionato nei discorsi dello *Yačaxapatum*. L'*ařařawork'*, tradizionalmente fatto risalire a Gregorio l'Illuminatore, è assimilabile al digiuno dei Niniviti descritto in *Gn* 3, osservato da Siri ed Egiziani. Tale prassi, inizialmente

53 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 38-39.

54 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 40.

55 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 44; IX, 46; IX, 59.

56 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 97; IX, 111.

57 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 101-102; XI, 5.

58 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 99.

59 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 91.

60 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 80.

61 Cf. *Yačaxapatum*, V, 98; VIII, 70; IX, 49; XII, 61; XIX, 11; XIX, 13.

62 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 64-69.

conservata in alcuni *milieux* armeni, secondo Renoux fu estesa a tutta la Chiesa armena nell'VIII secolo⁶³.

Per quanto riguarda la forma dell'astinenza, cioè quali cibi si possono mangiare e quali no, e in quali giorni si osserva il digiuno, non abbiamo molti dati nello *Yačaxapatum*. Nel discorso IX, dopo il riferimento al primo digiuno di Adamo ed Eva nel giardino di Eden, si legge: «Similmente, ora ci fu annunciato il digiuno, in quali giorni osservarlo, e in quali scioglierlo, come fu stabilito dai profeti e dagli apostoli e dai santi padri dilette di Dio»⁶⁴. Questa affermazione evoca un altro testo che contiene spiegazioni circa il modo in cui doveva essere regolato il digiuno, citando i giorni dell'astinenza con esempi biblici di digiuno e richiamandosi all'autorevolezza dei padri. Ci riferiamo a uno degli scritti attribuiti a Yovhannēs Mandakuni, intitolato *Yalags k'arasnordakan pahoc' ew baldatut'iwn nora ənd zatkakan karasnin* [Sul digiuno quaresimale e il suo parallelo con i quaranta giorni della Pasqua], e inserito nel *Girk' t'ht'oc'* [Libro delle lettere], che tratta del valore e della modalità del digiuno quaresimale⁶⁵.

Nello *Yačaxapatum* troviamo anche l'espressione «digiuno del rigore, digiuno rigoroso (*pahk' pndut'ean*)»⁶⁶. L'omelia III della raccolta

63 Per la questione dell'inizio dell'*arajawork'* nella Chiesa armena nell'epoca di Zenone si veda M. van Esbroeck, «Le discours», 351. Renoux afferma che Vrt'anēs K'ert'oł nel VII secolo condannò l'*arajawork'*, ma Grigoris Aršaruni (650?-729?) nel suo *Commentario al Lezionario* e il *Tōnakan* di Sołomon Mak'enoc'i (metà dell'VIII sec.) lo riconobbero, cf. Ch. Renoux, *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čaşoc'. I. Introduction*, 433-434, e anche Id., «Le Čaşoc'», 133-134. Per le polemiche con i Bizantini contro l'*arajawork'* si veda A. Sharf, «Byzantine Orthodoxy», 650-672, e anche M. Bais, «Costantino nelle fonti», 118-122.

64 [*Yačaxapatum*, IX, 34] «Նոյնպէս եւ այժմ քարոզեցաւ ի մեզ պահք, յոր աւուրս պահելի, եւ յորս լուծանելի. որպէս արիինադրեցաւ ի մարգարեիցն եւ յառաքելոցն եւ ի սուրբ հարց մերձաւորացն Աստուծոյ:». [=MHI, 53]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 141.

65 Cf. *Girk' t'ht'oc'*, 239-240 e anche *Čark'*, XXVIII; =MHI, 1273-1274; =VE 1860, 209-211. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 209-210.

66 Cf. *Yačaxapatum*, VIII, 70; IX, 64, 94, 103; X, 94; XII, 61.

degli scritti attribuiti a Yovhannēs Mandakuni, intitolata *T'ult' vasn pahoc' pndut'ean* [Lettera circa il rigore del digiuno] è dedicata alla questione del rigore del digiuno. L'autore, sottolineando il valore del digiuno che purifica dai peccati e rende sensibili verso i poveri, mette in guardia dall'alleviare l'astinenza. Per digiuno rigoroso si intende il digiuno assiduo secondo le prescrizioni per quanto riguarda i tipi di alimenti che si possono mangiare⁶⁷. Sembra che nello *Yačaxapatum* e nell'omelia III l'espressione «digiuno del rigore, digiuno rigoroso (*pahk' pndut'ean*)» abbia lo stesso valore. Tuttavia, lo *Yačaxapatum* si concentra maggiormente sull'aspetto spirituale, evitando di formulare regole pratiche di carattere tecnico (giorni prescritti, tipi di cibo vietati).

Un altro autore che esorta al digiuno è Xosrovik T'argmanič' (670?-730?), già citato sopra (sezione IV.6.8), che scrisse *Ban vardapetut'ean yałags k'arasnordac'n* [La parola dell'insegnamento sul digiuno di quaranta giorni]. Xosrovik ritiene che il digiuno sia stato dato da Dio agli uomini come «primo pedagogo», mentre l'autore dello *Yačaxapatum* chiama il digiuno «pedagogo degli uomini»⁶⁸.

Un'attenzione particolare è stata dedicata alla questione dell'astinenza dal vino e dalla carne⁶⁹. Il vino e la carne, secondo l'autore dello *Yačaxapatum*, sono molto pericolosi perché suscitano desideri che bruciano le anime⁷⁰. In particolare, l'autore ammonisce i giovani, che sono esposti al rischio di cadere nella trappola del nemico, ossia di satana, a causa dell'abuso del vino⁷¹.

67 Cf. *Čark'*, III; =*MH* I, 1168-1172; =*VE* 1860, 30-37]. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 27-34.

68 [*Yačaxapatum*, IX, 38] «Զի պահք դաստիարակ են մարդկան:» [= *MHI*, 53]. Per il testo armeno del discorso di Xosrovik e l'introduzione si veda N. Akinean, «“Xosrovik T'argmanič'”». Per quanto mi risulta, tale espressione ricorre anche nel discorso *Yałags pahoc' ew apašxarut'ean* [Sul digiuno e penitenza] di un certo T'ēop'ilos collocato nel IX sec., cf. *MH* IX, 978-984.

69 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 104-110.

70 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 110.

71 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 108.

6.2.3. Le lacrime del pentimento

Il dono delle lacrime è strettamente legato con il *penthos* – il pianto sulla salvezza perduta – che nasce da un sentimento profondo del cuore. Sia il *penthos*, sia le lacrime sono elementi classici della spiritualità orientale⁷². Come giustamente nota Irénée Hausherr, la dottrina del *penthos* era così fortemente radicata presso i cristiani in Siria, che il termine *penthuntes* della seconda beatitudine viene reso *'abīlā*, e divenne il nome dei monaci⁷³. Il termine siriano *'abīlā* passa alla terminologia monastica nella tradizione armena come *abelay* «monaco», che attualmente designa il monaco celibe prima di ricevere il grado di *vardapet*⁷⁴.

Un'attenzione particolare alle lacrime si trova nel discorso XIX dello *Yačaxapatum*, dove troviamo la descrizione dei vantaggi della compunzione delle lacrime. Secondo l'autore le lacrime purificano e guariscono l'afflizione per i colpi dei peccati e cacciano dalla mente i pensieri vani. Esse muovono la mente verso Dio e la accendono alla vigilanza per mezzo dell'amore in modo da seguire la volontà di Dio⁷⁵.

Le lacrime suscitano nell'uomo sentimenti che guariscono l'amarezza dei peccati commessi. In tale modo muovono la mente umana che riconosce lo sbaglio delle trasgressioni e si avvicina al Signore in cui vede la fonte dell'amore e della provvidenza, e il donatore dell'eredità eterna.

72 Lo studio fondamentale fino ad oggi è I. Hausherr, *Penthos*. Il valore del *penthos* è sottolineato da Gregorio di Narek nel suo *Matean ołbergut'ean* [Libro della lamentazione], cf. C. Gugerotti, «Peccato del mondo», 255-278. Per la traduzione italiana delle prime 33 «parole (*ban*)» si veda B.L. Zekıyan, *La spiritualità armena*. Della valenza delle lacrime nella cristianità armena tratta J.S. Arlen, «Spiritual Mourning».

73 Cf. I. Hausherr, *Penthos*, 31.

74 Per un'analisi più dettagliata della terminologia monastica nella tradizione armena si veda E.G. Mathews, «The Early Armenian Hermit», 141-167, in particolare 146 e 148-151.

75 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 33-36.

Da notare, che non si tratta della remissione dei peccati per mezzo delle lacrime, esse guidano con i sentimenti verso la penitenza e sono come un componente della penitenza. Infatti, secondo l'autore dello *Yačaxapatum*, è possibile purificarsi dai piccoli sbagli, ossia dalle colpe quotidiane, con un atto di pentimento e con le lacrime⁷⁶. Il penitente viene definito come un «piangente» che con le lacrime continuamente chiede al Signore la remissione dei peccati⁷⁷.

Le lacrime vengono spesso definite come «lacrime calde (*jermerand artasuk'*)»⁷⁸ e «lacrime piene di grazia (*šnorhalic' artasuk'*)»⁷⁹. L'autore consiglia ai suoi interlocutori di versare lacrime continuamente giorno e notte, soprattutto nei periodi di penitenza, senza tuttavia definire tali periodi in modo più preciso⁸⁰.

Anzitutto bisogna piangere per i propri peccati, ma esiste anche un altro aspetto, cioè il pianto per coloro che, a causa dei propri peccati, sono privi delle promesse fatte da Dio⁸¹. Tale visione della dimensione comunitaria dei cristiani, reciprocamente responsabili per i membri della loro comunità era sempre presente nel pensiero teologico cristiano. I fedeli che potevano accostarsi al corpo e al sangue di Cristo pregavano per i penitenti, che aspettavano il momento in cui anche loro avrebbero potuto partecipare all'eucaristia⁸².

⁷⁶ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 63, 65-67.

⁷⁷ Cf. *Yačaxapatum*, X, 42. Secondo Findikyan la Chiesa armena, come le Chiese orientali, considera la penitenza come un processo continuo, non limitato alle confessioni private o pubbliche, cf. M.D. Findikyan, «The Mysteries of Grace», 76.

⁷⁸ Cf. *Yačaxapatum*, X, 48; X, 94; XI, 5; XI, 142; XII, 36; XII, 60; XIII, 10; XIII, 56; XIII, 68; XVI, 21; XIX, 25; XIX, 60; XIX, 75; XXIII, 15.

⁷⁹ Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 57; XIX, 32; XX, 59.

⁸⁰ Cf. *Yačaxapatum*, VIII, 36; X, 42; XII, 60-61; XIX, 11; XIX, 63.

⁸¹ Cf. *Yačaxapatum*, XII, 62.

⁸² Sulla dimensione comunitaria della penitenza si veda L. Ligier, «Dimension personnelle», 155-187.

L'autore dello *Yačaxapatum* descrivendo l'azione delle lacrime utilizza la similitudine del ghiaccio del peccato, sciolto per mezzo del fuoco dello Spirito Santo suscitato dalle lacrime calde⁸³, e della contrapposizione dell'inverno dei peccati con la primavera spirituale⁸⁴. Come esempio biblico tratto dall'Antico Testamento l'autore menziona, Davide che dopo aver riconosciuto il peccato da lui commesso uccidendo Uria l'Ittita piangeva tutta la notte e mescolava il vino con le lacrime (cf. *1 Sam* 11-12)⁸⁵, mentre dal Nuovo Testamento è stato scelto Pietro apostolo che pianse dopo aver rinnegato Gesù nel cortile del palazzo del sommo sacerdote (cf. *Mc* 14, 66-72)⁸⁶.

6.2.4. La preghiera

La preghiera fa parte integrante del cristianesimo ed è fondamentale per la vita cristiana⁸⁷. Uno degli elementi della preghiera è il suo destinatario cioè, colui al quale viene rivolta. Al centro di ogni preghiera è sempre Dio, che l'ascolta e risponde secondo la sua provvidenza. Per mezzo della preghiera Gesù Cristo concede agli uomini la sua grazia⁸⁸.

Una valenza particolare ha la preghiera per l'intercessione dei santi, soprattutto dei martiri⁸⁹. L'autore dello *Yačaxapatum* afferma che i santi mediante la loro umiltà guidano i fedeli verso Dio, affinché siano degni della redenzione del Signore e della remissione dei peccati per mezzo della loro intercessione, e non tornino alla maligna condotta

⁸³ Cf. *Yačaxapatum*, XI, 142.

⁸⁴ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 69-70.

⁸⁵ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 58.

⁸⁶ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 59.

⁸⁷ Cf. A. Hamman – T. Špidlík, «Preghiera», *NDPAC* III, 4299-4309. Per uno studio dedicato alla preghiera nelle tradizioni orientali si veda T. Špidlík, *La spiritualité de l'Orient*.

⁸⁸ Cf. *Yačaxapatum* XI, 5.

⁸⁹ Cf. H. Delehay, *Les origines*.

di satana⁹⁰. L'autore spiega anche il senso dell'intercessione dei santi, che sono come sacerdoti che offrono il sacrificio alla destra del Padre celeste⁹¹.

Il valore dell'intercessione dei santi si affianca alla venerazione delle loro reliquie. Nel discorso XVI si legge che le reliquie delle ossa dei santi concedono la grazia della salvezza alle assemblee dei fedeli, cosicché si mostri che l'amore di Dio dimora nelle loro reliquie e si manifesta attraverso i prodigi sulla terra⁹². Nella visione di Gregorio l'Illuminatore, incorporata nella *Storia* di Agat'angelos (460 ca.), le croci rappresentano le sofferenze dei martiri poiché furono crocifissi con Gesù, e Cristo vive nelle loro ossa per mostrare a tutti la loro vita⁹³. Nella *Vardapetut'wn* Gregorio l'Illuminatore afferma che i corpi e le ossa dei martiri sono i templi di Dio in mezzo ai cristiani⁹⁴.

Le notizie riguardo al culto dei santi nel periodo più antico della Chiesa armena sono abbastanza imprecise⁹⁵. La *Storia* di Agat'angelos menziona la celebrazione della commemorazione dei martiri⁹⁶. La *Storia degli Armeni* attribuita a P'awstos Buzandac'i (470 ca.) attesta l'introduzione della commemorazione annuale dei martiri della guerra contro i Persiani⁹⁷. Il culto delle reliquie è attestato anche nelle opere di Elišē. Nella *Storia di Vardan* vengono esaltati i poteri liberatori delle ossa dei martiri⁹⁸ e si fa riferimento ai *martyria*, i luoghi del culto

⁹⁰ Cf. *Yačaxapatum*, XVI, 15.

⁹¹ Cf. *Yačaxapatum*, XVI, 24.

⁹² Cf. *Yačaxapatum*, XVI, 28.

⁹³ Cf. *Aa* §747.

⁹⁴ Cf. *Aa* §564.

⁹⁵ Secondo Renoux, le prime testimonianze di testi liturgici dedicati al culto dei santi provengono dal VIII sec., cf. Ch. Renoux, «Le premières manifestations», 293.

⁹⁶ Cf. *Aa* §815.

⁹⁷ Cf. P'B, III, 11; =VE 1933, 38-39; *MHI*, 291]. Trad. it.: G. Uluhogian, ed., *P'awstos Buzand*, 51-52.

⁹⁸ Cf. *Storia di Vardan*, VII, 47; =*MHI*, 706-707; *Storia di Vardan*, VII, 106; =*MHI*, 736-737. Trad. it.: R. Pane, *Elišē. Storia di Vardan*, 164-165 e 184-185.

costruiti sulle tombe dei martiri⁹⁹. Nel *Commento a Giosuè e Giudici* attribuito a Elišē, l'autore, con riferimento alla mascella d'asino con la quale Sansone abbatte i Filistei (*Gdc* 15, 15), istituisce un parallelo tipologico fra Sansone e ciò che Cristo ha operato nei confronti dei gentili: il combattimento visibile di Sansone mediante un osso rimanda alla purificazione dei gentili mediante le ossa dei martiri¹⁰⁰.

Un altro elemento molto significativo è la qualità e la quantità della preghiera. Essa, secondo l'autore, dovrebbe essere incessante¹⁰¹. Nel discorso XII, riguardo la preghiera per la remissione dei peccati dei defunti, egli esorta ad alzarsi prima dell'alba e vegliare durante la notte¹⁰². Nel contesto della penitenza, la preghiera è uno degli elementi indispensabili per ottenere la remissione dei peccati.

Come esempio biblico l'autore dello *Yačaxapatum* riporta, adattandola, una frase di san Paolo in cui si tratta dei fornicatori che egli consegna a satana per la rovina della carne, affinché lo spirito si salvi per mezzo della penitenza (cf. *1 Cor* 5,5)¹⁰³.

6.2.5. Il sacrificio degli animali

Nel discorso XIII l'autore allude al concetto che si definisce come *communio sanctorum*¹⁰⁴, cioè che i santi possono intercedere presso Dio

⁹⁹ Cf. *Storia di Vardan*, VII, 131; =MH I, 745-746. Trad. it.: R. Pane, *Elišē. Storia di Vardan*, 191-192.

¹⁰⁰ Cf. *Commento a Giosuè e Giudici*, XV, 30. Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Commento*, 212-213, 351-352 (commento del traduttore).

¹⁰¹ Cf. *Yačaxapatum*, IX, 49; XIX, 63.

¹⁰² Cf. *Yačaxapatum*, XII, 60.

¹⁰³ Cf. *Yačaxapatum*, VIII, 70.

¹⁰⁴ Il più antico testo cristiano in cui compaia la *communio sanctorum* è il quinto libro delle «Istruzioni per i candidati al battesimo» (*Competentibus ad baptismum instructionis libelli sex*) scritte da san Niceta di Remesiana nel IV sec., cf. C. Riggi, *Niceta di Remesiana*, 108.

per i cristiani che sono in terra. Invece i cristiani possono pregare per i defunti. In particolare l'autore fa riferimento all'offerta di sacrifici:

È costume anche delle Scritture: la buona memoria dei primi buoni, e anche compiere per questi ultimi le offerte dei sacrifici (*nuērs pataragac'*) per la comune speranza, e con fede e retta condotta continuare a coltivare le cose gradite a Dio, che è la speranza dei vivi e dei morti¹⁰⁵.

Nel linguaggio dello *Yačaxapatum* i defunti vengono chiamati «primi (*arajink'*)», mentre i vivi «ultimi (*verjink'*)»¹⁰⁶. Sia vivi che defunti possono essere buoni o cattivi, perciò l'espressione «i primi buoni» deve essere intesa come «i santi». L'autore richiama l'autorità della Sacra Scrittura per affermare il valore delle offerte di sacrifici per l'intercessione dei santi per ottenere la grazia per i vivi. Tra i vari esempi il sacrificio di Abele ha una grande rilevanza, poiché viene chiamato il capo di tutti i sacrifici¹⁰⁷. Si può ipotizzare che l'autore dello *Yačaxapatum* nel passo ricordato si riferisse al *matał*, il sacrificio rituale degli animali.

Come giustamente notano Frederick C. Conybeare e Alessandro Orenco, il termine *patarag* è ambiguo e può significare sia eucaristia che dono o sacrificio di animali¹⁰⁸. Tuttavia, il nostro autore sembra essere molto attento e per l'eucaristia usa il termine «mistero/sacramento (*xorhurd*)»¹⁰⁹, o «memoriale, sacrificio (*yišatak*)», che rimanda

105 [Yačaxapatum, XIII, 12] «Եւ սովորութիւն իսկ է գրոց՝ զառաջնոց լաւացն գբարի յիշատակս՝ որպէս եւ նուէրս պատարագաց վասն հասարակաց յուսոյն կատարել վերջնոցս, եւ հաւատով եւ ուղիղ վարութեամբ կալի մշակութեան հաճոյիցն Աստուծոյ՝ որ յոյսն է կենդանեաց եւ մեռելոց:» [=MH I, 87]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 201-202.

106 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 9; XIII, 12-13.

107 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 15.

108 Cf. F. Conybeare, «The Survival», 70; e anche cf. A. Orenco, «I poveri», 531, nota 26.

109 Cf. *Yačaxapatum*, VI, 38; XIII, 45; XIII, 66; XV, 59; XIX, 22.

alla parola greca *anamnesis*, che a sua volta significa ricordo del sacrificio salvifico di Cristo attraverso la liturgia eucaristica¹¹⁰, oppure specifica che si tratta del sacrificio di Cristo¹¹¹.

6.2.6. Il concetto dei dieci gradi di penitenza

La prassi cristiana conosce varie vie attraverso le quali è possibile ottenere la remissione dei peccati. Nel corso dei secoli diversi autori cristiani cercarono di presentare modi di penitenza e di progresso spirituale (si pensi, ad esempio, al *De diabolo tentatore* di Giovanni Crisostomo¹¹² o all'immagine della scala di Giovanni Climaco¹¹³)¹¹⁴.

6.2.6.1. I dieci gradi della penitenza

Prima di presentare le varie modalità della penitenza l'autore dello *Yačaxapatum* afferma che essa non può limitarsi solo a un modo di pentirsi¹¹⁵. Nel corso del discorso XIX viene sviluppato il concetto dei dieci gradi della penitenza, che ora presentiamo.

Il primo grado consiste nella necessità di pentirsi e di confessare le trasgressioni, facendo della propria anima – secondo l'espressione dell'autore – il recipiente delle lacrime nei periodi di penitenza, con preghiera incessante, veglia, digiuno e profondo pentimento, piangendo continuamente per le trasgressioni commesse¹¹⁶.

110 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 82, nota 9. Cf. *Yačaxapatum*, II, 116; III, 23; VI, 88, 99; XI, 6, 20, 76, 127; XXIII, 49.

111 Cf. *Yačaxapatum*, VI, 38; XI, 15; XII, 35; XII, 63; XIII, 51; XIII, 66; XV, 59; XVIII, 57; XX, 4.

112 Cf. A. Peleanu, *Jean Chrysostome. Homélie*, 149-153.

113 Cf. R.M. Parrinello, *Giovanni Climaco. La Scala*.

114 Cf. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente*, 166-172.

115 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 12.

116 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 13.

Il secondo grado prevede che il penitente provi odio per i peccati e per i collaboratori del peccato, e ammonisca la mente e i sensi che si rivolsero al male e non osservarono le leggi spirituali prescritte a loro dal Creatore¹¹⁷.

Nel terzo grado l'autore consiglia il penitente di amare i giusti e i virtuosi e lo esorta a fare di costoro, con preghiere rivolte a Dio, i suoi collaboratori e esortatori in tutte le buone opere¹¹⁸.

Il quarto grado richiede al penitente di distogliersi dai peccatori con la mente, con la parola e con la vergogna, e di ritenere preferibile l'angoscia con i giusti al riposo con gli empi¹¹⁹.

Il quinto grado della penitenza prevede di esercitarsi «nella paura e nel timore (*yah ew yerkiwł*)» del Signore, e di non allontanare dalla mente il giorno della morte e la pena per i peccatori. In seguito il penitente dovrebbe mortificare le membra con i bisogni e i desideri¹²⁰.

Il sesto grado consiste nel vegliare giorno e notte per la salvezza dell'anima, affinché il penitente possa sciogliere i peccati e salvarsi dall'ira che verrà sopra coloro che non fanno penitenza¹²¹.

Il settimo grado prevede che il penitente venga incoraggiato a non dimenticare la ferita della propria anima e a non essere negligente nelle mortificazioni della pietà, ricadendo nello stesso errore, non potendo così essere più guarito¹²².

L'ottavo grado esorta il penitente guarito, vigilante e purificato, a conoscere l'uomo interiore ed esteriore e tenere in mente dei beni promessi ai sinceri penitenti¹²³.

¹¹⁷ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 14.

¹¹⁸ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 15.

¹¹⁹ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 16.

¹²⁰ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 17.

¹²¹ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 18.

¹²² Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 19.

¹²³ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 20.

Al nono grado della penitenza l'autore sottolinea: «Nono: avendo osservato tutti i comandamenti secondo le leggi spirituali e secondo il Vangelo di Cristo, [uno dovrebbe] attendere il secondo rinnovamento per mezzo del sacrificio della remissione [dei peccati] (*k'awut'ean patarag*)»¹²⁴.

Il decimo e ultimo grado della penitenza viene descritto nel modo seguente:

Decimo: cresciuto nel fare tutte queste opere buone visibili e invisibili, [uno dovrebbe] cancellare le macchie dei peccati dell'anima e del corpo, e apparire vincitore nella dimostrazione della penitenza, potrà [così] confidare nel vivifico mistero che espia il peccato e prendervi parte, e partecipare del corpo ed essere partecipe delle cose indicibili. Da quel momento [potrà] meditare [le realtà] celesti, dove Cristo siede e i santi con Lui – pegno della beatitudine¹²⁵.

La piena partecipazione all'eucaristia apre davanti all'uomo un nuovo percorso di meditazione delle realtà celesti.

6.2.6.2. L'importanza del numero dieci

Una prima riflessione imposta da questo elenco di dieci gradi della penitenza riguarda il significato del numero dieci nella tradizione

124 [*Yačaxapatum*, XIX, 21] «Իններորդ՝ զամենայն հրամայեալսն արարեալ ըստ հոգեւոր արինացն եւ Աւետարանին Քրիստոսի, եւ ակն ունել վերստին նորոգման ի ձեռն քաւութեան պատարագին:» [=MHI, 109]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 240.

125 [*Yačaxapatum*, XIX, 22-23] «Տասներորդ՝ առաւելեալ յամենայն բարեգործութիւնս երեւելեալք եւ աներեւութիւք, եւ զսպիս մեղացն ջնջել զհոգւոյ եւ զմարմնոյ, եւ յաղթող երեւել ի հանդիսի ապաշխարութեանն՝ կարասցէ համարձակել ի մեղսաքաւիչ խորհուրդն կենդանարար, եւ լինել հաղորդակիցս եւ մարմնակիցս եւ կցորդս անճառելեացն: Եւ յայսմհետեւ զվերինն խորհել, ուր Քրիստոս նստի եւ սուրբք ընդ նմա առհաւատչեայ երանութեանն:» [=MHI, 109]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 240.

biblica e nell'antichità cristiana. Un parallelo paradigmatico è senz'altro il numero dei comandamenti consegnati da Dio al popolo d'Israele per mezzo di Mosè (cf. *Es* 20, 1-21). Nello scritto *Sulla passione di nostro Signore* attribuito a Elišē, l'autore, riferendosi al comando di procurarsi un agnello nel decimo giorno del mese (cf. *Es* 12, 3), afferma che «la decade costituisce la perfezione numerica»¹²⁶. Mambrē collega il fatto che Lazzaro fu risuscitato dai morti alla decima ora, e nella stessa ora Adamo ed Eva sono stati espulsi dall'Eden e il corpo di Cristo è stato deposto nel sepolcro¹²⁷.

Un'altra questione è la relazione tra il discorso XIX, che come si è detto illustra le dieci tappe della penitenza, e quello che lo precede in cui compare anche il numero dieci in riferimento alla lotta spirituale contro Satana. Quest'ultimo sviluppa il concetto secondo il quale Dio diede la legge spirituale, lasciando all'uomo la decisione se osservarla o trasgredirla, e lo ricompensa secondo i meriti: i castighi ai peccatori e l'onore ai giusti¹²⁸.

In questo discorso XVIII l'autore presenta dieci modalità di lotta spirituale contro i vizi. I vizi sono descritti in dieci punti nel seguente ordine: 1. lusinghe e inganni, 2. superbia, alterigia e vanagloria, 3. falsità, menzogna e ignoranza, 4. dissolutezza e golosa, 5. disobbedienza, 6. falso giuramento, furto e ingiustizia, 7. ira e sdegno, 8. rancore, invidia e odio, 9. incredulità e pigrizia, 10. iniquità e malvagità¹²⁹. Ciascun elemento dell'elenco contiene più di un vizio. A volte sono sinonimi,

126 [VE 1859, 244; =MHI, 983] «տասնեակն ունի զկատարումն թուականին». Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Sulla passione*, 37. Per ulteriori osservazioni riguardo questo passo di Elišē si veda A. Capone, «Note critiche», 144-145. Sull'importanza della numerologia nella letteratura armena si veda R.W. Thomson, «Number Symbolism», 117-138, in particolare 131-132.

127 Cf. *Vasn yarut'ean Lazaru šabat'u*, 7-8; VE 1894, 36; =MH I, 1107. Trad. ingl.: R.W. Thomson, «Mambrē», 104 e 128.

128 Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 21.

129 Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 29-39.

a volte non esiste una chiara connessione tra i vizi. Di seguito, il nostro autore propone dieci modalità di lotta spirituale per rimanere saldi in Cristo, articolati nei seguenti consigli: 1. rafforzare la fede, 2. predicare la vera parola, 3. dedicarsi a pensieri puri ed esortazioni al bene, 4. radunarsi insieme per la pace e aiutare gli altri, 5. prendersi cura dei bisogni degli altri, 6. essere dispensatori della verità, 7. essere vigili e casti, 8. essere di cuore mite, 9. essere modesti, 10. essere «ministri (*xorhrdacu*)» e «partecipi (*xorhrdakic'*)» del salvifico sacrificio di Cristo¹³⁰.

Confrontando l'elenco dei vizi con le dieci modalità della lotta spirituale, è difficile trovare una connessione chiara in modo tale che un punto dei vizi abbia il suo riferimento secondo l'ordine dei punti della lotta. Il metodo di presentazione di cui sopra è piuttosto di natura esortativa per contrastare le dieci modalità della lotta contro i peccati in generale.

Un elenco di dieci pratiche per ottenere la remissione dei peccati si trova anche in un'opera greca, di data incerta, menzionata da Tomáš Špidlík e intitolata «Di sant'Atanasio e di san Giovanni, sui diversi modi di operare la propria salvezza e sulla penitenza». Di tale scritto esiste un estratto attribuito ad Anastasio Sinaita (†700 ca.)¹³¹. Questo testo fu editato da Nikolaï Suvorov sulla base di due manoscritti: uno del X sec. preservato nella biblioteca di Monaco (BSB gr. 489), l'altro, contenente l'estratto, del XI sec., preservato nella Biblioteca Nazionale di Vienna (ÖNB theol. gr. 305)¹³².

Quest'opera è molto interessante, rispetto al nostro discorso, perché enumera dieci modi per ottenere la remissione dei peccati: 1. non giudicare gli altri per non essere giudicato; 2. perdonare le offese per ottenere da Dio il perdono dei peccati; 3. non essere arroganti, bensì

130 Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 44-57.

131 Cf. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente*, 171-172.

132 Cf. N. Suvorov, «K' istorii», 31-62.

umili, perché chiunque si esalta si umilierà, ma chi si umilia sarà esaltato e giustificato; 4. è possibile purificare il peccato con le lacrime, se allo stesso tempo smettiamo di peccare; 5. il perdono dei peccati può essere anche una conseguenza della preghiera e dell'aiuto dei padri e dei fratelli secondo le parole del Signore (cf. *Mt* 18, 20) e degli Apostoli (cf. *Gc* 5, 14-16); 6. l'elemosina e la carità cancellano i peccati, come anche il giudizio senza misericordia minaccia coloro che non hanno mostrato misericordia; 7. le malattie e le varie prove portano con sé anche la purificazione dei peccati; 8. la conversione dell'uomo dall'errore conduce al perdono dei peccati da parte di Dio; 9. l'impavidità verso Dio, acquisita attraverso la preghiera costante, libera l'uomo dagli attacchi di Satana, proprio come la vedova del Vangelo, con le sue insistenti richieste, spingeva perfino un giudice ingiusto a mostrare la sua giustizia contro i suoi avversari; 10. nel momento stesso in cui qualcuno, nonostante le minacce e la paura, confessa Cristo, gli vengono perdonati i peccati secondo la parola del Vangelo: chi mi confessa davanti agli uomini, anch'io lo confesso davanti a Dio¹³³.

Il confronto dei dieci gradi di penitenza proposti nel discorso XIX dello *Yačaxapatum* con i dieci modi per ottenere il perdono dei peccati appena descritti indica un approccio diverso nelle due opere. Nel primo caso si tratta della descrizione di un certo cammino spirituale che prevede passi successivi, mentre nel secondo caso si tratta di varie forme di penitenza che non devono seguire una determinata sequenza.

¹³³ Cf. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente*, 171-172; cf. N. Suvorov, «K' istorii», 31-62.

6.2.6.3. Alcune considerazioni

Ora passiamo ad alcune osservazioni riguardanti i dieci gradi della penitenza. L'idea di una varietà di modi per fare penitenza ricorre anche altrove nella tradizione armena. Nella lettera *T'ult' vasn apašxarut'ean* [Lettera sulla penitenza], attribuita a Yovhannēs Mandakuni, l'autore afferma che i rimedi della penitenza sono vari e presenta un elenco di opportunità penitenziali¹³⁴. In un'altra lettera *T'ult' vasn xostovanut'ean varuc' yanc'anac'* [Lettera sulla confessione della vita di peccato] dello stesso autore troviamo una quindicina di modi per fare penitenza (digiuno, veglie, preghiera, vestirsi di tela di sacco, dormire per terra, piangere incessantemente, umiltà, obbedienza, povertà, amore fraterno, beneficenza, timor di Dio, retta condotta), tuttavia senza una precisa sequenza di una tappa dopo l'altra¹³⁵. Come vediamo, alcune delle pratiche penitenziali richiamate da Mandakuni si ritrovano letteralmente nello *Yačaxapatum*.

I dieci gradi di penitenza presentati dall'autore dello *Yačaxapatum* si possono dividere in due parti, il cui punto di discriminazione è costituito dalla guarigione intesa come assoluzione del penitente dai peccati. Il settimo grado suppone già la guarigione dai peccati perché ricorda che il ritorno al peccato impedisce la seconda guarigione. Pertanto, possiamo dividere i dieci gradi della penitenza in due parti: la prima va dal primo al sesto grado, mentre la seconda include i gradi dal settimo al decimo. Tra queste due parti sta il momento dell'assoluzione, che non viene menzionato esplicitamente.

La prima parte si concentra sugli atti penitenziali che dovrebbero portare alla piena conversione. Nel primo grado l'autore pone l'accento

¹³⁴ Cf. *Čark'*, II, 46; = *MHI*, 1167; = *VE* 1860, 27-28. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 25. Per ulteriori osservazioni si veda R. Pane, «Note in margine», 234-235.

¹³⁵ Cf. *Čark'*, I, 33-34; = *MH* I, 1162; = *VE* 1860, 19. Trad. fr.: Y. Tabakian, *Les homélies*, 16-17.

sul valore del pentimento e della confessione dei peccati come base della penitenza. Tali atti sono accompagnati dal vero e proprio *penthos* (si veda sezione 2.3 di questo capitolo), dalle lacrime penitenziali e dalla preghiera continua. In altre parole si può dire, che questo primo grado contiene anche l'atto di riconoscimento dei propri peccati. La questione, particolarmente interessante, della confessione dei propri peccati verrà analizzata in un paragrafo successivo.

Dopo aver riconosciuto i propri peccati il penitente deve esercitarsi in un sentimento d'odio verso i peccati e anche verso coloro che li compiono, così da non avere di nuovo il desiderio di tornare al male. Il penitente deve ammonire la mente e i sensi in modo che il cambiamento sia permanente.

Il passo successivo al rifiuto dei peccati consiste nell'amore verso i giusti e i virtuosi, pertanto il penitente inizia a pregare per la loro intercessione. Non è chiaro se si tratta dell'intercessione dei vivi, oppure dei santi. Nella tradizione della Chiesa, la preghiera di coloro che si accostano al corpo e sangue di Cristo per i penitenti era presente già agli inizi del cristianesimo¹³⁶. Tuttavia i riferimenti più frequenti nei discorsi dello *Yačaxapatum* sono all'intercessione dei santi e dei martiri, in particolare il discorso XVI è dedicato al culto dei martiri¹³⁷.

Nel quarto grado, dopo il discernimento il penitente deve prendere la decisione di allontanarsi dall'ambiente che favorisce i peccati, e quindi deve evitare le occasioni che inducono a commetterli.

Il timore di Dio stesso, descritto in quinto grado, include anche il timore della morte e della pena che attende i peccatori, ciò dovrebbe essere motivo per sottoporre il proprio corpo alla mortificazione. Si allude probabilmente all'digiuno. L'espressione «nella paura e nel

¹³⁶ Cf. L. Ligier, *Introduzione alla liturgia*, 58-59. Luigi Michele de Palma richiama le testimonianze di Tertuliano e della *Didascalia Apostolorum*, cf. L.M. de Palma, «Penitenza e perdono», 68-69.

¹³⁷ Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 86; XVI, 24.

timore (*yah ew yerkiwt*)» ricorre nello *Yačaxapatum* ancora due volte. Nel discorso XVIII l'autore afferma che uno che non sarà vigilante nella paura e nel timore del Signore, per mezzo del pentimento, perirà per sempre¹³⁸. Nel discorso XXIII, invece, l'autore si rivolge ai superiori affinché istruiscano gli inferiori nella paura e nel timore del Signore e nell'obbedienza ai fratelli¹³⁹.

Il sesto grado è incentrato sulla questione dell'attesa della remissione dei peccati e prelude all'assoluzione, che segue immediatamente, anche se nel testo non viene menzionata esplicitamente. Inizia, quindi, la seconda parte dei dieci gradi della penitenza.

Il testo del settimo grado è ambiguo e sembra lasciar intendere che (1) esiste solo una possibilità di fare penitenza durante la vita, oppure (2) una possibilità di ottenere il perdono per un tipo di peccato, che non si può ripetere, o (3) mette in guardia dal commettere un peccato ancora più grave, che richiederebbe una penitenza per tutta la vita. Non va dimenticata la natura parenetica dello *Yačaxapatum*, il che può significare che il principio della penitenza *una tantum* non si basa su presupposti dogmatici, ma pastorali. Nella prassi della Chiesa antica, l'opera *Il Pastore* di Erma, risalente alla metà del I sec., ha contribuito all'affermazione dell'idea che i peccati commessi dopo il battesimo potevano essere perdonati, ma una sola volta¹⁴⁰.

Nell'ottavo grado l'autore allude al concetto dell'uomo interiore ed esteriore che fa parte del vocabolario di san Paolo Apostolo (cf. *2 Cor* 4, 16; *Ef* 3, 16), ma che si trova anche nella filosofia greca e nella letteratura rabbinica. Nella Lettera ai Romani leggiamo: «Infatti nel mio intimo acconsento alla legge di Dio, ma nelle mie membra vedo un'altra legge, che combatte contro la legge della mia ragione e mi rende schiavo della legge del peccato, che è nelle mie membra» (7, 22-23).

138 Cf. *Yačaxapatum*, XVIII, 39.

139 Cf. *Yačaxapatum*, XXIII, 34.

140 Cf. P. Nautin, «Erma (Pastore)», *NDPAC* I, 1726-1728.

Nella prospettiva della filosofia greca si tratta dell'uomo che unisce mondo spirituale e materiale. La concezione biblica dell'uomo è un po' diversa: l'uomo è inteso come spirito, anima e corpo, dove lo spirito significa l'apertura a Dio, anima in quanto animata dallo spirito di vita, mentre il corpo mostra una creatura peritura¹⁴¹.

Il momento culminante della penitenza e il suo fine, descritti nel nono e decimo grado, sono la piena partecipazione all'eucaristia, chiamata il «sacrificio della remissione (*k'awut'ean patarag*)» e l'«espianze mistero vivifico (*mełsak'awič' xorhurd kendanarar*)». Secondo Abraham Terian, alla luce delle frasi seguenti (XIX, 22 e 24), la prima espressione è un'allusione all'eucaristia¹⁴². La piena partecipazione all'eucaristia diventa una sorta di invito alla meditazione, attraverso la contemplazione delle realtà celesti. Nel discorso VI l'autore afferma: «E con l'ardore dell'amore [sono] traboccanti nella vita soave del verbo datore di vita, per mezzo della comunione del santo mistero, con la memoria delle cose ineffabili, a contemplare la bellezza dei doni promessi»¹⁴³. Tale aspetto della vita cristiana è segno della più stretta unione con Dio. Siamo di fronte ad un'espressione di profonda mistica cristiana¹⁴⁴.

La prima impressione può lasciare dubbi sulla sistematicità di questo discorso sui dieci gradi di penitenza, e potrebbe sembrare di avere a che fare piuttosto con consigli spirituali per coloro che fanno penitenza. Tuttavia, una lettura attenta del testo rivela una struttura chiara e ponderata. Sia il punto di partenza che il punto di arrivo sono ben articolati. Il percorso penitenziale inizia con l'atto del pentimento,

141 Cf. T. Špidlík, *La spiritualità dell'Oriente*, 79-80.

142 Cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 210, nota 49.

143 [Yačaxapatum, VI, 88] «Եւ բորբոքմամբ սիրոյն յորդեալք ի կեանս անուշակս կենդանարար բանին, հաղորդութեամբ սուրբ խորհրդոյն, յիշատակալք անճառիցն, նայել ընդ գեղ խոստացելոց աւետեացն:». [=MHI, 38]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 116; cf. B.L. Zekian, «Back to the Sources», 153.

144 Cf. B.L. Zekian, «Back to the Sources», 152.

con la confessione dei propri peccati, per arrivare alla riammissione all'eucaristia. In mezzo ci sono varie tappe. L'autore cerca di descrivere il cammino integrando gli atti esterni, come ad esempio evitare i peccatori, con gli atti interni, come ad esempio odiare i peccati e amare i giusti.

6.2.7. La penitenza istituzionale

Con il termine «penitenza istituzionale» si intendono due dimensioni della penitenza. La prima è la penitenza prescritta secondo i canoni dei concili o sinodi locali per i peccati più gravi, che richiedono una pena particolare, mentre la seconda è la penitenza per i peccati inserita nel percorso dell'anno liturgico, in particolare nel periodo della Quaresima. Il fine della penitenza istituzionale è la riammissione dei penitenti all'eucaristia¹⁴⁵.

Nel discorso XIX l'autore parla degli errori quotidiani¹⁴⁶. Questo passo sembra essere una testimonianza della duplice distinzione dei peccati – esistente già nella Chiesa antica negli scritti di Tertulliano, Ireneo, Origene, Agostino – in gravi, ovvero quelli che richiedono la penitenza ufficiale, e quotidiani, la cui remissione viene effettuata per mezzo della preghiera o, in senso lato, da altre pratiche penitenziali e dalle virtù¹⁴⁷.

La penitenza canonica viene menzionata, in modo particolare, nel discorso VIII, già citato, ove si legge:

La prima legge: lapidavano o bruciavano nel fuoco, e la nuova: è fuori della chiesa e delle assemblee finché non faccia penitenza con molti

¹⁴⁵ Cf. C. Vogel, «Penitenza (I. Penitenza e riconciliazione)», *NDPAC* III, 4012-4017.

¹⁴⁶ Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 63.

¹⁴⁷ Cf. P.F. Beatrice, «Peccato. I. Peccato personale», *NDPAC* III, 3983-3988; *Yačaxapatum*, VII, 24.

pianti giorno e notte e nel cilicio e nelle ceneri con digiuno, con preghiera ininterrotta e con il cuore rotto dalla fatica¹⁴⁸.

Dal contesto risulta, che si tratti, verosimilmente, di coloro che commettono i peccati di sodomia e bestialità. La prima legge prescriveva la pena di morte per lapidazione o la condanna al rogo, e quindi non prevedeva possibilità di riammissione. La seconda legge di cui parla l'autore dello *Yačaxapatum* è la norma stabilita dal canone ecclesiale, probabilmente il canone 8 del sinodo di Šahapivan (444). La frase appena citata, parla di un periodo d'esclusione dalla comunità ecclesiale durante il quale si fa penitenza. Tale penitenza è composta da 5 elementi: piante come espressione del pentimento, cilicio e ceneri come segno visibile della penitenza, digiuno, preghiera ininterrotta, e opere di misericordia. Il riferimento non è preciso, infatti non specifica la durata della penitenza, ma comunque sembra trattarsi di un periodo limitato. Nel discorso XIX l'autore parla della varia durata della penitenza secondo i peccati, ciò lascia intendere che abbia conosciuto almeno un canone che prescrive penitenze di diversa durata secondo la gravità dei peccati¹⁴⁹.

L'autore dello *Yačaxapatum* distingue anche vari gruppi di fedeli. Nel discorso XIII elenca: a. peccatori, b. quelli che confessano i propri peccati, c. penitenti e, alla fine, d. partecipanti del mistero salvifico, ossia l'eucaristia¹⁵⁰. Come abbiamo visto (cf. sezione IV.4.1), il canone 8 del Šahapivan (444), che stabilisce la penitenza degli stregoni, conosce la distinzione tra: *audientes*, che ascoltavano la lettura e l'omelia,

148 [Yačaxapatum, VIII, 36] «Առաջին արենքն քարկոծ առնէին եւ կամ հրով այրէին. եւ նորս՝ արտաքս ունի յեկեղեցւոյ եւ ի ժողովրդոց. մինչեւ բազում լալով ի տուէ եւ ի գիշերի ի խորգ եւ ի մոխիր պահալք ապաշխարեսցէ, անհատ աղաթիւք եւ աշխատութեամբ բեկեալ սրտիւ:» [=MHI, 47]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 130-131.

149 Cf. *Yačaxapatum*, XIX, 68.

150 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 66; XIII, 70.

da collegare con il gruppo b, e *consistentes*, che partecipavano all'eucaristia ma senza ricevere il corpo e sangue di Cristo, da collegare con il gruppo c¹⁵¹.

A una simile distinzione sembra alludere il discorso XIX, laddove si legge: «Infatti per quei peccati che riguardano l'alleanza (*ktak*), ovvero sottoposti ai canoni, i loro tempi [li] definiscono e separano dalla Chiesa e dall'assemblea e dall'altare, giacché conformemente ai grandi danni richiedono grandi sforzi e fatiche»¹⁵². Il dizionario armeno-italiano di Ciakciak traduce *ktak* come «testamento, lascio, lascito, contratto, alleanza»¹⁵³. Il dizionario *NBHL* riporta per *ktak* equivalenti latini: *testamentum, foedus, commercium vel contractus*, e greci: διαθήκη, συνάλλαγμα, con sinonimi armeni: «*dašn* (patto, contratto)» e «*uxt* (voto, alleanza, patto)», includendo anche «*uxt Astucoy* (alleanza di Dio)»¹⁵⁴. La parola *ktak* ricorre nella Bibbia armena dell'edizione di Zohrab 9 volte, per lo più con il significato di «contratto» o «testamento», mentre in 3 casi nell'accezione di «alleanza» di Dio (libro dell'alleanza, arca dell'alleanza e l'alleanza del sacerdozio perenne)¹⁵⁵. Nello *Yačaxapatum* ricorre ancora una volta laddove si afferma che il cuore dell'uomo commuove tutti i membri per poter «accettare l'alleanza della liberazione (*arñul ktak azatut'eann*)» e, quindi, entrare nel regno dei cieli¹⁵⁶. Abraham Terian traduce la prima parte della frase in esame piuttosto liberamente: «For those who have committed grave sins», cambiando

151 Cf. *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 440. Trad. it.: A. Orenco, «Canoni», 552-555.

152 [*Yačaxapatum*, XIX, 64] «Ձի որ կտական են մեղք, այսինքն ընդ կանոնաւք, այնոցիկ ժամանակք որոշեն եւ զատուցանեն յեկեղեցւոյ եւ ի ժողովրդենէ եւ ի սեղանոյ. զի ըստ մեծի վնասուցն եւ մեծ ջանք եւ աշխատութիւնք պիտոյանան:» [=MH I, 112]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 244.

153 Cf. Ciakciak I, 803.

154 Cf. *NBHL* I, 1130.

155 Il significato di «contratto» o «testamento» di *ktak* si trova in: 1 *Mac* 13, 42; *Gal* 3, 15; *Gal* 3, 17; *Eb* 9, 16; *Eb* 9, 17; *Eb* 9, 20, mentre quello di «alleanza» in: 2 *Cr* 34, 30; *Sal* 132, 8; 1 *Mac* 2, 54.

156 Cf. *Yačaxapatum*, XX, 54.

il soggetto e lasciando intendere che si tratti di peccati gravi definiti nei canoni. Sen Arevšatyan, invece, traduce le stesse parole come segue: «Za te grexi, kotorye (soveršajutsja) v otnošenii very (Per quei peccati che [sono commessi] in relazione alla fede)», che è una tradizione più letterale rispetto a quella di Terian, e mette il termine *ktak* in relazione con la fede, lasciando intendere che i peccati sottoposti ai canoni sono soprattutto quelli contro la fede cristiana¹⁵⁷.

La penitenza formulata secondo il rito liturgico viene menzionata esplicitamente due volte. Come abbiamo già avuto modo di vedere, nel discorso IX si legge: «Il digiuno (*pahk'*) esorta gli uomini alla penitenza e li conduce alla rettitudine, e i peccati vengono sciolti secondo il rito della confessione stabilito per la Quaresima (*pahk'*)»¹⁵⁸. Si tratta di un rito di penitenza dedicato specificamente al periodo della Quaresima. Nello stesso discorso si afferma anche: «E [Dio] riceve nelle dimore della vita gli umili e i sottomessi ai riti di penitenza conformemente alla [loro] purificazione, secondo la sua grande misericordia»¹⁵⁹. Uno dei riti stabiliti per il tempo della Quaresima, proprio per il Giovedì Santo, è il *Kanon meci Hingšabat'in zapašxarołsn arjakeloy* [Rito di riconciliazione dei penitenti del Giovedì Santo] tradotto da Conybeare come *Canon of the great Thursday, of dismissing the penitents*¹⁶⁰.

157 cf. A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 244; S. Arevšatyan, *Grigoriĭ Prosvetitel'*, 181.

158 [Yačaxapatum, IX, 81] «Պահք յորդորեն գմարդիկ յապաշխարութիւն եւ յուղղութիւն ածեն. եւ ըստ խոստովանութեան կարգին հաստատեալ ի պահս՝ լուծանին մեղքն:» [=MH I, 55-56]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 146.

159 [Yačaxapatum, XIX, 46] «Եւ զխոնարհեալսն եւ զնուաճեալսն ընդ կարգաց ապաշխարութեանն ընդունի յաթեւանս կենացն ըստ արժանաւորութեան մաքրմանն ըստ բազում ողորմութեանն իւրոյ:» [=MHI, 111]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 243.

160 Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 204-219. Si veda anche sezione IV.5.4 di questo lavoro.

6.2.8. La confessione dei peccati

La confessione dei peccati è un tema particolarmente importante, soprattutto per quanto riguarda la forma della confessione e il ruolo del sacerdote. La confessione è l'atto con cui il penitente espone i propri peccati¹⁶¹. Lo *Yačaxapatum* sottolinea l'importanza della sincerità della confessione che dovrebbe essere, appunto, «sincera (*stoyg*)»¹⁶², «veritiera (*ansut*)»¹⁶³, «onesta (*uñil*)»¹⁶⁴, «vera (*čšmarit*)»¹⁶⁵, «confidente (*mterim*)»¹⁶⁶. I discorsi considerano la confessione dei peccati come l'atto introduttivo alla vera e propria penitenza (*xostovanut'eamb yapašxarut'iwn*), e la correlazione tra questi due momenti sembra imprescindibile¹⁶⁷.

Una questione di grande rilievo è il ruolo del sacerdote nella penitenza, in particolare la mediazione sacerdotale. Il potere di legare e sciogliere rispetto ai peccati è stato affidato dal Signore per mezzo dello Spirito Santo ai sacerdoti affinché amministrassero la penitenza nelle comunità ecclesiali¹⁶⁸. Lo stesso argomento dell'autorità di legare e sciogliere è ribadito nel canone 31 del *catholicos* Nersēs II (548-557)¹⁶⁹.

161 Cf. *Yačaxapatum*, VI, 47.

162 Cf. *Yačaxapatum*, V, 26; V, 76; IX, 49; X, 42; XI, 121; XII, 37; XIII, 10; XIII, 56; XIII, 70; XIII, 83.

163 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 29.

164 Cf. *Yačaxapatum*, IX, 55; XIII, 13.

165 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 107; XIX, 5.

166 Cf. *Yačaxapatum*, XI, 126.

167 Cf. *Yačaxapatum*, VII, 58; VIII, 46; IX, 29; IX, 49; X, 42; XI, 97; XI, 121; XIII, 13; XIII, 56; XVII, 14-15; XIX, 8; XIX, 49; XIX, 79; XX, 89. R. Pane presenta simili conclusioni riguardo all'omelia *Discorso utile e vantaggioso per tutte le anime* attribuita a Elišē, cf. R. Pane, «Note in margine», 238-239. Per il testo armeno dell'omelia si veda P. Ananean, «Elišē vardapeti», 187-192. Il testo armeno con la traduzione italiana è stato pubblicato in R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Storia*, 442-459.

168 Cf. *Yačaxapatum*, II, 134; X, 126-127; XX, 86-87.

169 Cf. *Kanonagirk' Hayoc'*, I, 489. Cf. E. Carr, «Penance among the Armenians», 66; anche G. Amaduni, *Codificazione canonica orientale*, 301-303.

Per quanto riguarda la forma della penitenza, abbiamo solo un cenno alla confessione dei propri peccati davanti al sacerdote. Prima di introdurre l'insegnamento dei dieci gradi della penitenza, l'autore dello *Yačaxapatum* afferma: «La confessione – dice il profeta – è splendore davanti a Dio e davanti ai suoi sacerdoti, poiché dirò che manifesterò i miei peccati, e tu rimetterai tutta l'empietà dei miei peccati»¹⁷⁰. Abraham Terian commentando questa frase parla di «implied confession to priests» e rimanda alla *Regola* di Basilio di Cesarea che prescrive: «È necessario confessare i peccati a coloro cui è stata confidata l'amministrazione dei misteri di Dio»¹⁷¹. Lo studioso conclude che la confessione implicita ai sacerdoti non preclude la confessione al proprio superiore o abate¹⁷².

La figura del sacerdote e, in particolare, l'importanza della confessione, emergono dal modo in cui l'autore adopera e modifica le citazioni bibliche per affermare l'inscindibilità della confessione dei peccati e della penitenza. Nel discorso XVII egli adatta le parole del profeta Ezechiele:

E di nuovo dice tramite il profeta Ezechiele, per mezzo dell'esempio, a tutti i superiori (*verakac'u*): Ti ho stabilito custode, stai attento alla tua anima e al tuo popolo, e dirai all'empio: morirai della morte. **Se non si pentirà e non si convertirà, attraverso la confessione, alla penitenza**, morirà della morte dei peccati, e tu vivrai, poiché [lo] hai avvertito prima. **Ma se si pentirà e si convertirà, attraverso**

170 [Yačaxapatum, XIX, 10] «Զի խոստովանութիւն, ասէ մարգարէն, մեծկայելութիւն է առաջի Աստուծոյ եւ քահանայից նորա. զի Ասացից, եթէ պատմեցից յինէն զմեղս իմ, եւ դու թողցես զամենայն ամբարշտութիւնս մեղաց իմոց [cf. Sal 32, 5]:» [=MH I, 108]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Asctica*, 239.

171 [DOM 54] «Հարկաւոր է հաւատացելոց զտնտեսութիւն խորհրդոցն Աստուծոյ խոստովանել զմեղսն». Trad. it.: G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro*, 107.

172 Cf. A. Terian, *Moralia et Asctica*, 239, nota 2.

la confessione, alla penitenza, vivrà nella vita dei giusti e non morirà con la morte dei peccati. Ma se non lo hai avvertito, morirà nei suoi peccati nelle pene, e chiederò il suo sangue dalle tue mani, dice questo il Signore di tutti¹⁷³.

Il passo di *Ez* 3,17-21, cui fa riferimento l'autore dello *Yačaxapatum*, allude a tutta la casa d'Israele e non si limita agli anziani d'Israele, come se l'uso del termine *verakac'u* si riferisse a loro. Inoltre, non si parla, come nello *Yačaxapatum*, della conversione mediante la confessione alla penitenza, ma soltanto della conversione dalla malvagità e dalla condotta perversa. Quindi sono state introdotte le seguenti modifiche: si richiama l'autorità dei superiori (*verakac'u*), come coloro che amministrano la penitenza, e per due volte si sottolinea il ruolo della confessione nel percorso penitenziale. Come abbiamo già visto (sezione IV.6.2), lo stesso passo viene commentato nell'opera attribuita a Elišē *Sulla parola del profeta Isaia*¹⁷⁴. Anche in questo caso si vede l'insistenza sulla mediazione sacerdotale nella penitenza e la duplice dimensione, cioè la confessione dei peccati in coppia con la penitenza.

Nel discorso XIX l'autore due volte richiama l'autorità dell'insegnamento di Gesù Cristo:

173 [*Yačaxapatum*, XVII, 13-16] «Եւ դարձեալ առ մարգարէն Եզեկիէլ աստ արինակաւ առ ամենայն վերակացուս. ասէ. Դէտ կացուցի զքեզ. զգուշասցի՛ր անձինդ եւ ժողովրդեանդ, եւ ասացես ցանաւրենն՝ Եթէ մահու մեռցիս: Եթէ ոչ զղջասցի եւ դարձցի խոստովանութեամբ յապաշխարութիւն, մեռցի զմեղացն զմահ. եւ դու ապրեսցիս, զի զգուշացուցեր յառաջագոյն: Ապա եթէ զղջասցի եւ դարձցի խոստովանութեամբ յապաշխարութիւն, կելով կեցցէ զարդար կեանսն եւ մի՛ մեռցի զմեղացն զմահ: Ապա եթէ ոչ զգուշացուցեր նմա, ի մեղս իւր մեռցի ի պատուհաս, եւ զարիւն նորա ի ձեռաց քոց խնդրեցից, ասէ զայս ամենեցունց Տէրն [cf. *Ez* 3, 17-21]:» [=MHI, 102]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 228.

174 [*Sulla parola del profeta Isaia*, 9; =MH VI, 997]. Trad. it.: R. Pane, *Eliseo l'Armeno. Storia*, 468-469. Per il testo armeno si veda anche P. Ananean, «Elišē vardapeti», 192-195, in particolare 194.

Poiché la parola del Signore chiama alla penitenza per mezzo della confessione [coloro] che hanno carichi molto pesanti, [chiama] gli ottenibrati dai peccati alla luce della giustizia, gli erranti alla conoscenza della verità, per condurre alla rettitudine coloro che si sono allontanati dai sentieri di giustizia, e, con la confessione, riportare di nuovo alla vita la condotta mortifera, per sciogliere tutti gli inganni di satana¹⁷⁵.

Nel discorso VI l'autore dello *Yačaxapatum* sottolinea lo scopo della predicazione di Gesù:

[Egli che] dal cielo alla terra predicava la benevolenza, il ravvedimento della penitenza per i peccatori, confessando le trasgressioni e pentendosi di ciò che avevano fatto, per riportare frutti degni della penitenza, [cosa] che rallegra gli eserciti degli angeli, secondo la parola del Signore¹⁷⁶.

Questo tema viene ripreso nel discorso XIX: «Nella sua venuta aprì la porta della misericordia e disse: non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori alla penitenza attraverso la confessione per mezzo del creativo [e] premuroso amore»¹⁷⁷.

175 [*Yačaxapatum*, XIX, 8] «Չի կոչէ բանն Տեառն զծանրաբեռնեալսն խոստովանութեամբ յապաշխարութիւն. զխաւարեալսն մեղաւք ի լոյս արդարութեան. զմոլորեալսն ի գիտութիւն ճշմարտութեան, եւ զվրիպեալսն ի ճանապարհացն արդարութեան ածել յուղղութիւն. եւ զմահաբեր վարս ի կեանս վերստին նորոգել խոստովանութեամբ, լուծանել զամենայն խարդախութիւնս սատանայի:» [=MH I, 108]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 238-239.

176 [*Yačaxapatum*, VI, 47] «Որ յերկնից յերկիր խաւսէր զբարերարութիւն՝ զդարձ ապաշխարութեան մեղաւորաց. խոստովանելով զյանցանսն, եւ զղջանալով վասն որոց գործեցին, եւ պտուղս արժանի ապաշխարութեան առնել. որ զգաւրս հրեշտակացն ուրախացուցանէ ըստ բանին Տեառն [cf. *Lc* 15,10]:» [=MH I, 35]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 112.

177 [*Yačaxapatum*, XIX, 49] «Իսկ ի գալստեանն իւրում եբաց զդուռն ողորմութեան եւ ասէ. ոչ եկի կոչել զարդարս, այլ զմեղաւորս յապաշխարութիւն

Nel discorso XI l'autore altera le parole di Gesù:

Per questo invitò tutti e li chiamò nel suo regno e nella gloria: «Venite a me – dice – voi tutti spossati da pratiche austere e carichi di peccati, alla penitenza attraverso la confessione, e imparate da me mansuetudine e umiltà, e troverete requie per le vostre anime, poiché il giogo dei mansueti spossati di speranza è dolce, e il carico dei peccati diventa leggero con l'umiltà»¹⁷⁸.

Negli ultimi due casi, evidentemente, l'autore modifica le parole di Gesù in modo tale, che esse sottolineino l'importanza della confessione dei peccati come introduzione alla penitenza. Ci si può interrogare sulle ragioni di tali modifiche. Un motivo potrebbe essere la volontà di sottolineare indispensabilità dell'atto della confessione dei propri peccati richiamando indirettamente l'attenzione sul ruolo del sacerdote in quanto mediatore della penitenza istituzionale.

L'autore dello *Yačaxapatum* risponde alla domanda che riguarda la conversione in punto di morte, cioè se un peccatore che si pente in punto di morte e chiede l'eucaristia possa riceverla. Nella risposta, che è generalmente positiva, viene sottolineato l'atto della confessione dei peccati, inteso davanti al sacerdote, che porta l'eucaristia¹⁷⁹. Il *Rituale Armenorum*, risalente al IX-X sec., contiene il rito dell'unzione degli infermi e prescrive la confessione prima della comunione, che

խոստովանութեամբ արարչական խնամակալ սիրովն:» [=MH I, 111]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 243.

178 [Yačaxapatum, XI, 97] «Վասն որոյ հրաւիրեաց ամենեսեան եւ կոչեաց յիր արքայութիւնն եւ ի փառսն. եկայք առ իս, ասէ, ամենայն աշխատեալք ճգնաւորական հանդիսիւք եւ բեռնաւորք մեղաւք յապաշխարութիւն խոստովանութեամբ, եւ ուսարուք յինէն զհեզութիւն զխոնարհութիւն, եւ զտջիք հանգիստ անձանց ձերոց. զի լուծ աշխատելոց յուսով հեզոցն քաղցր է, եւ բեռինք մեղաց խոնարհութեամբն փոքրոգի լինի [cf. Mt 11,28-30]:» [=MH I, 72]. Trad. ingl.: A. Terian, *Moralia et Ascetica*, 175.

179 Cf. *Yačaxapatum*, XIII, 67-69.

secondo la rubrica introduttiva, invoca una duplice confessione dell'infermo: a coloro che stanno attorno a lui e, in seguito, al sacerdote¹⁸⁰. Le più antiche testimonianze dell'unzione degli infermi nella tradizione armena risalgono al V sec. (Koriwn, Yovhannēs Mandakuni), ma non menzionano la confessione dei peccati durante il rito¹⁸¹.

6.3. Conclusioni

In questo capitolo, abbiamo mostrato come l'autore dello *Yačaxapatum* percepisca un forte legame tra i sacramenti dell'iniziazione cristiana e la penitenza. Quest'ultima può essere intesa quasi come un secondo battesimo, perché come il battesimo porta alcune conseguenze (la partecipazione alla risurrezione di Cristo, il dono della fede, la figliolanza adottiva) così anche la penitenza porta ad accogliere il dono della riconciliazione (la remissione dei peccati, il recupero della figliolanza adottiva). L'autore non va oltre la tradizione universale della Chiesa indicando elemosina, digiuno, e preghiera come forme principali di penitenza, e sottolinea il valore delle lacrime del pentimento. Peraltro, indica il sacrificio degli animali (*matał*) come una delle forme penitenziali per implorare da Dio la remissione dei peccati. Tale costume era molto diffuso fin dall'inizio del cristianesimo in Armenia, dove è in auge ancora oggi.

In diverse tradizioni cristiane cercarono di presentare in modo più o meno sistematico la questione della penitenza (Giovanni Crisostomo, Giovanni Climaco, Anastasio Sinaita). Importante ci sembra l'idea dei dieci gradi di penitenza illustrata nel discorso XIX dello *Yačaxapatum* insieme con i dieci modalità della lotta spirituale descritti nel discorso XVIII. Il fine del percorso penitenziale è chiaro: essere

180 Cf. F. Conybeare, *Rituale Armenorum*, 114-119.

181 Cf. Aramean, S., «Hiwandac' ōcman xorhurdə», 8-9.

ammessi alla piena partecipazione all'eucaristia. L'autore non si sofferma soltanto su una dimensione, ma propone un tipo di cammino articolato in diverse tappe, che si può dividere in due parti: prima e dopo l'assoluzione.

Per quanto riguarda la penitenza istituzionale l'autore conosce la distinzione tra le categorie dei penitenti, vale a dire *audientes* e *consistentes*, e considera la confessione dei peccati come l'atto introduttivo alla vera e propria penitenza (*xostovanut'eamb yapašxarut'iwn*), e la correlazione tra confessione e penitenza sembra imprescindibile. Un concetto importante per l'autore sembra essere quello espresso da *ktak*, che si riferisce alla fede come alleanza e infrangere questo patto è uno dei peccati più gravi.

Dai discorsi dello *Yačaxapatum* emerge una chiara distinzione tra la remissione dei peccati e la riammissione all'eucaristia. La facoltà del perdono dei peccati appartiene solo a Dio, quindi la mediazione sacerdotale in questo caso non è indispensabile. Abbiamo visto come l'autore dei discorsi sottolinei il valore delle diverse pratiche penitenziali (elemosina, lacrime, digiuno, preghiera), che vengono compiute nella relazione con Dio, spesso senza la presenza del sacerdote. Esse sono un'espressione della penitenza del cuore che consente all'uomo di ottenere il perdono di Dio.

Mentre la mediazione sacerdotale viene sottolineata nella penitenza istituzionale che ha come fine la riammissione all'eucaristia. Si ha l'impressione che l'autore abbia voluto presentare gli argomenti a favore dell'importanza del ruolo del sacerdote, in particolare nel caso dei peccati soggetti a punizione canonica. Probabilmente si tratta di un rito in cui i sacerdoti avevano la funzione mediatrice.

CONCLUSIONE

Questo lavoro illustra la concezione della penitenza presente nei discorsi dello *Yačaxapatum* insieme ad altre realtà come l'antropologia e la relativa questione del peccato dell'uomo.

Nel primo capitolo, dopo aver esaminato il titolo e il contenuto dell'opera, la mancanza di un'edizione critica dello *Yačaxapatum* ha suggerito di vagliare la tradizione diretta e indiretta del testo. L'esame dei manoscritti ha fornito elementi per determinare il numero originario dei discorsi e comprendere la rielaborazione dell'opera nel corso dei secoli. L'analisi effettuata evidenzia differenze significative rispetto ai primi due discorsi e all'ultimo discorso. Questi elementi lasciano intravedere una storia testuale dello *Yačaxapatum* più complessa di quella che generalmente è stata tratteggiata dagli studiosi. Tale situazione è in una certa misura registrata dalle edizioni a stampa dello *Yačaxapatum* disponibili.

Il secondo capitolo è un tentativo di trovare possibili contatti e somiglianze tra le omelie dello *Yačaxapatum* e altre opere legate sia alla cultura greca che a quella siriana. La prima parte del capitolo passa in rassegna vari autori greci, siriani e armeni che presentano elementi comuni con lo *Yačaxapatum* e potrebbero averne influenzato l'autore. La seconda parte si concentra, invece, su alcune questioni teologiche che compaiono allo *Yačaxapatum* e sembrano importanti per la datazione dei discorsi e l'ambiente culturale in cui furono prodotti.

Le ricerche effettuate suggeriscono che l'autore dei discorsi avesse una buona conoscenza della prima traduzione della Bibbia. Inoltre,

i discorsi spesso presentano temi o immagini comuni all'ambiente cristiano siriano, in particolare Efrem il Siro, Teodoro di Mopsuestia e Aithalla. Ciò sembra indicare la forte influenza del cristianesimo siriano sul pensiero dell'autore dello *Yačaxapatum*. Questa situazione rimanda verosimilmente al primo periodo del cristianesimo armeno, soprattutto la prima metà del V secolo, quando la Chiesa armena era vicina alla scuola antiochena. Anche gli elementi in comune con le opere più antiche della letteratura armena, come la *Vardapetut'iwn* e il trattato di Eznik di Kolb, risalenti alla prima metà del V secolo, depongono a favore dell'antichità dello *Yačaxapatum*. I contatti con le opere più antiche del V secolo e della prima metà del VI secolo sono preponderanti rispetto a quelle del periodo successivo. Anche la terminologia teologica utilizzata rimanda al periodo precedente al sinodo di Duin del 555, quando la Chiesa armena respinse ufficialmente le decisioni del concilio di Calcedonia del 451.

Nel terzo capitolo sono state affrontate le questioni concernenti il numero dei discorsi, i destinatari, la datazione, la paternità e la fortuna dello *Yačaxapatum*. L'analisi ha messo in evidenza una serie di elementi che mostrerebbero come *Yačaxapatum* sia il frutto di successive rielaborazioni. Abbiamo introdotto la definizione di nucleo originario dello *Yačaxapatum*, per designare una fase più antica della raccolta che conteneva solo ventuno discorsi, senza il discorso XXIII, che fu aggiunto, inizialmente in una forma ridotta – diversa da quella più recente – che abbiamo designato come XXIIIa. In una fase successiva, ma anteriore al 929, XXIIIa fu rielaborato in XXIII, trasmesso dalla maggioranza dei manoscritti e riportato in tutte le edizioni a stampa. Nel nucleo originario dell'opera, anche i primi due discorsi si presentavano in una forma diversa da come li vediamo oggi. Originariamente essi erano uniti in un discorso unico, testimoniato nel VII sec., successivamente, in un periodo imprecisato, ma prima del 1216, furono separati e rielaborati, così da formare due discorsi distinti attribuiti a Gregorio l'Illuminatore.

Il nucleo originario dello *Yačaxapatum* si rivolgeva a coloro che avevano una buona padronanza della Bibbia. I destinatari prendevano conoscenza dell'esistenza dei diversi peccati e delle altre questioni pratiche della vita cristiana. Il nucleo originario dello *Yačaxapatum* sembra coniugare la dimensione missionaria, ovvero la predicazione della fede con la chiamata alla conversione attraverso la penitenza. Nel corso delle rielaborazioni lo *Yačaxapatum* probabilmente divenne una sorta di silloge di istruzioni monastiche, forse destinata ai monaci giovani di un monastero. Questo nucleo originario dello *Yačaxapatum* è verosimilmente da ascrivere a un autore anonimo vissuto tra gli ultimi decenni del V secolo e la prima metà del VI secolo. Non ci sono elementi chiari che aiutino a definire meglio il profilo di tale autore, tuttavia potrebbe trattarsi di un monaco, maestro di vita ascetica. Mentre il redattore che introdusse il discorso XXIIIa e colui che poi lo rielaborò in XXIII avevano chiaramente un forte interesse monastico cenobitico, conoscevano bene la vita del monastero, quindi poteva trattarsi dell'abate di un monastero.

Il capitolo IV presenta anzitutto la disciplina penitenziale nella Chiesa armena nel periodo dal V al VII secolo, dedicando particolare attenzione alle norme canoniche relative alla penitenza. Tenta quindi di analizzare la penitenza dal punto di vista della liturgia. L'analisi dei testi liturgici è stata effettuata in termini di dimensione penitenziale di alcuni riti e cerimonie. Da ultimo si esamina il motivo della penitenza presente in diverse opere della letteratura armena del periodo considerato, dal V al VII secolo. L'analisi condotta evidenzia un forte aspetto penitenziale dei riti e delle preghiere liturgiche. Tra le varie forme di penitenza attirano particolare attenzione i sacrifici di animali. Il contesto e i testi che accompagnano tali sacrifici ne indicano la chiara dimensione penitenziale. Generalmente i testi liturgici mostrano una certa distinzione tra il perdono dei peccati e la riammissione all'eucaristia: il perdono dei peccati appartiene esclusivamente a Dio, mentre la riammissione all'eucaristia e la riconciliazione con

la Chiesa appartiene alla gerarchia ecclesiastica, che ha ricevuto questa autorità da Cristo.

Il capitolo V è dedicato alla visione teologica dell'uomo e del pentimento secondo l'autore dello *Yačaxapatum*. L'analisi condotta rivela un'immagine positiva dell'uomo secondo l'autore. Le omelie sottolineano che Dio ha creato il mondo dal nulla e ha creato tutte le creature perché Lo glorificassero. Nell'opera della creazione l'uomo, creato a immagine e somiglianza di Dio, occupa un posto speciale. Egli ha ricevuto da Dio il dono del libero arbitrio come espressione dell'amore di Dio. Ingannato da satana, nella sua libertà trasgredi i comandamenti dati da Dio. Dio però non ha lasciato solo l'uomo, ma nel corso dei secoli gli ha mostrato il suo amore e gli ha donato delle grazie. Quando giunse la pienezza del tempo, Dio mandò suo Figlio Gesù Cristo per compiere l'opera della redenzione dell'uomo. In questo modo si è aperta all'uomo la porta della misericordia. Il sacrificio di Cristo sulla croce apre la strada al pentimento e la via per ottenere frutti spirituali.

Il capitolo VI di questo lavoro è dedicato al contesto e alle forme di penitenza presentate dall'autore dello *Yačaxapatum*. Egli colloca la penitenza nel contesto dei sacramenti dell'iniziazione cristiana, in particolare del battesimo e dell'eucaristia. Secondo lo *Yačaxapatum* la penitenza è intesa come secondo battesimo, e la Quaresima come un tempo dedicato alla penitenza. Tra le forme penitenziali descritte dall'autore dello *Yačaxapatum*, ci sono quelle più classiche, ovvero l'elemosina, il digiuno e la preghiera, ma anche il sacrificio di animali. Tra le forme di penitenza sopra menzionate hanno un ruolo importante anche le lacrime penitenziali, assimilate all'acqua battesimale che lava i peccati. Come l'appendice è stata aggiunta la traduzione italiana del discorso XIX dedicato in modo particolare alla questione della penitenza.

Un concetto particolarmente caro allo *Yačaxapatum* è quello dei dieci gradi della penitenza. Tale percorso appare ben strutturato. Il cammino penitenziale inizia con un atto di contrizione attraverso

la confessione dei propri peccati e porta alla riammissione all'eucaristia. Il percorso proposto comprende sia gli atti esterni che quelli interni del penitente. La mediazione sacerdotale viene sottolineata dall'autore dello *Yačaxapatum* nella penitenza istituzionale che ha come fine la riammissione all'eucaristia.

La novità di questa indagine è senza dubbio l'analisi dei manoscritti, da cui è emerso che il nucleo originale dello *Yačaxapatum* verosimilmente non conteneva il discorso XXIII, il che getta nuova luce sul modo in cui quest'opera deve essere interpretata. Finora gli studiosi erano generalmente concordi sul fatto che lo *Yačaxapatum* contenesse ventitré discorsi fin dalla sua forma primitiva. Un altro aspetto importante è l'aver condotto un'analisi più ampia sul contenuto di queste omelie, in particolare in relazione al concetto di penitenza nel contesto della Chiesa armena dei primi secoli.

La nostra analisi della tradizione manoscritta dello *Yačaxapatum* ha, inoltre, mostrato la necessità di una edizione critica di questo testo, delineando, in via del tutto preliminare, le relazioni tra alcuni gruppi di codici. Una nuova edizione critica sarebbe il punto di partenza per ulteriori analisi del testo, ad esempio in relazione alla sintassi della lingua usata nei discorsi.

APPENDICE

Discorso XIX

Esortazione del beato san Gregorio l'Illuminatore degli Armeni alla penitenza con la confessione¹

(1) Grande è il rispetto dei comandamenti del Signore e infinita la grazia del Dio benefico, poiché quelli che conosceva da prima li ha chiamati nella speranza della vita eterna e li ha giustificati e glorificati (cf. *Rm* 8,29-30). (2) Quelli che con fede e timore osservarono i suoi comandamenti e obbedirono al suo provvidentissimo santo amore e ricevettero la parola di vita nelle loro anime, divennero fruttiferi e crebbero per mezzo delle fatiche della virtù, le cui ricompense rimarranno nella vita futura. (3) Ma i pigri e i disobbedienti che disprezzarono la parola di verità e distrussero i frutti della giustizia, avendo accolto gli esecrabili semi dall'avversario, divennero peccatori nella verità delle tradizioni e del provvido amore, erranti dalla retta via, il loro compimento è precipitare nelle fosse della morte. (4) Tuttavia la benefica sollecitudine del benefico Dio non abbandona coloro che tornano da Lui, apre le porte della grazia della misericordia, e con pietà riceve del benefico santo amore e si prende cura di coloro che sperano

¹ La traduzione è stata condotta sulla base dell'edizione dell'originale armeno contenuto nel *MH* I, 108-114.

nella sua compassione. (5) E per mezzo della vera confessione e del cuore umiliato e spezzato per il pentimento del piangente, il Salvatore ha compassione di lui e si muove a pietà e si prende cura [di lui]. (6) Giacché ha vomitato la bile occulta della crudeltà e ha mostrato che odiai e disprezzai i peccati, e amai le tue leggi (cf. *Sal* 119 (118), 113) di salvezza, di santità e di giustizia. (7) E a seconda dello stato dei dolori, dal medico, amico degli uomini, riceverà le medicine salutari: la condotta di giustizia contro i peccati e gli atroci dolori che aveva, ma non cada nello stesso [errore] e non trovi più il medico amico degli uomini. (8) Poiché la parola del Signore chiama alla penitenza per mezzo della confessione [coloro] che hanno carichi molto pesanti, [chiama] gli ottenebrati dai peccati alla luce della giustizia, gli erranti alla conoscenza della verità, per condurre alla rettitudine coloro che si sono allontanati dai sentieri di giustizia, e, con la confessione, riportare di nuovo alla vita la condotta mortifera, per sciogliere tutti gli inganni di satana. (9) Poiché «vuole che tutti gli uomini vivano – dice l’apostolo – per giungere alla conoscenza della verità per mezzo della tutela dell’abbondantissimo amore». (10) Infatti la confessione – dice il profeta – è splendore davanti a Dio e davanti ai suoi sacerdoti, poiché «dirò che manifesterò i miei peccati, e tu rimetterai tutta l’empietà dei miei peccati» (cf. *Sal* 31, 5). (11) Infatti apre le ferite e mostra i dolori e dà la medicina della guarigione, per mezzo della penitenza con il pentimento, con l’ardore dell’anima nella continua preghiera piena di lacrime incessanti giorno e notte; [l’uomo dovrebbe] assumere la luttuosa forma mortificando il corpo con digiuni, affinché muova Dio a pietà con la benigna grazia per la remissione dei peccati. (12) Infatti la penitenza non si compone di una [sola] cosa, ma si fonda su molte cose, e in un tempo di giustizia si riedificano ciò che è caduto e si è rovinato. (13) Giacché innanzitutto, [bisogna] pentirsi e confessare le trasgressioni, e fare dell’anima un recipiente di lacrime nei periodi di penitenza con un’incessante preghiera e con la vigilanza e sempre con il digiuno, e con grandi pentimenti continuamente piangere le trasgressioni commesse. (14) Secondo,

affinché odi i peccati e i collaboratori dei peccati secondo ogni iniquità, [dovrebbe] ammonire la mente e i sensi che si rivolsero al male e non osservarono le leggi spirituali, che furono consegnate a loro dal Creatore. (15) Terzo, [bisogna] amare i giusti e i virtuosi, e con preghiere a Dio renderli suoi collaboratori, ed in tutte le opere di bontà esortatori nei precetti delle regole di verità. (16) Quarto, che si ritiri dai peccatori con la mente, con la parola, con la vergogna e con lo sguardo vergognoso; [dovrebbe] preferire il patire angoscia con i giusti, che il riposo con gli empi. (17) Quinto, [bisogna] esercitarsi nella paura e nel timore del Signore, e non bandire dalla mente il giorno della morte, e neanche le punizioni per i peccatori; e mortificare le membra con le passioni e i desideri. (18) Sesto, giorno e notte [bisogna] vigilare per la salvezza dell'anima, affinché possa espiare i peccati e salvarsi dall'ira che si abatterà su coloro che non fanno penitenza. (19) Settimo, che non dimentichi l'afflizione della propria anima e non trascuri gli sforzi della devozione e non ritorni allo stesso male, e di nuovo non possa essere guarito. (20) Ottavo, che essendo guarito, vigilante e purificato, conosca l'uomo interiore ed esteriore e le memorie dei beni promessi ai penitenti sinceri. (21) Nono: avendo osservato tutti i comandamenti secondo le leggi spirituali e secondo il Vangelo di Cristo, [uno dovrebbe] attendere il secondo rinnovamento per mezzo del sacrificio della remissione [dei peccati]. (22) Decimo: cresciuto nel fare tutte queste opere buone visibili e invisibili, [uno dovrebbe] cancellare le macchie dei peccati dell'anima e del corpo, e apparire vincitore nella dimostrazione della penitenza, potrà [così] confidare nel vivifico mistero che espia il peccato e prendervi parte, e partecipare del corpo ed essere partecipe delle cose indicibili. (23) Da quel momento [potrà] meditare [le realtà] celesti, dove Cristo siede e i santi con Lui - pegno della beatitudine.

(24) I sinceri confessori e i penitenti sono liberati attraverso il corpo e il sangue salutari di Cristo, poiché Egli è la nostra speranza e il mediatore della remissione, e per mezzo di Lui è la libertà e l'entrata nella gioia e nell'eredità dei giusti per mezzo del beneficio del santo amore

di Cristo, che giustifica i peccatori che si pentiranno. (25) Infatti come la spada che taglia il corpo e mette in pericolo la persona, e ha bisogno del medico che mitiga i mali con qualche medicina per guarire, così con le medicine della penitenza [bisogna] lavare con calde lacrime e guarire con l'immacolata purificazione i colpi della passione e i ricordi immondi. (26) Giacché le sofferenze per le angosce e dolori per alcune affezioni, i dolori per i peccati, le inquietudini delle anime, la mancanza di guadagni, le disgrazie delle sventure, i pericoli da parte degli oppressori, la povertà improvvisa, la perdita dei cari, i diversi dolori di cattiverie insopportabili, e ogni altra cosa simile ad essi sono le porte delle lacrime. (27) Ma [esistono] movimenti dell'anima rapita da questa malvagità verso desideri sfrenati: affligge la mente in perversi indegni pensieri colui che non ha una dimora per la giustizia. (28) Pertanto sono necessarie lacrimose suppliche al Salvatore, affinché liberi da danni così grandi. (29) E [dovrebbero] guardare con intelligenza la loro vendetta, e distruggerli con le armi della virtù, e avere come aiutante il protettore della nostra vita, Gesù Cristo. E da qui [dovrebbero] intraprendere desideri di opere buone: la misericordia verso i familiari nella fede, la vicinanza di coloro che sono distanti che amano Dio, sincera sete delle scoperte spirituali, il desiderio di cose sante, predicazione della pace, meditazione sull'umiltà, le dolci parole dei consigli, che muovono all'esortazione alla virtù la mente indurita. (30) A tutti [dovrebbero] giovare nelle cure dell'amore salvifico, e nei vantaggi in vista del compimento delle cose spirituali, e nei profitti delle gioie del bene, e per la pazienza nella tribolazione, per godere dei doni della grazia, che [Egli] dà dalla pura fonte della vita. (31) Per questo la preghiera e le suppliche con sincerità di tutto cuore conducono al porto per mezzo della grazia. (32) E avendo costretto la mente alle lacrime del pentimento, alle memorie delle promesse con devotissime suppliche, con ardentissime tenerezze [si dovrebbe] versare lacrime colme di grazia per la purificazione della mente e dei corpi, che avevano acquistato impurità, il male e i vili passioni.

(33) Infatti le lacrime purificano e guariscono l'amarezza dei colpi dei peccati e gettano via dalla mente e dai sensi ciò che è vile; e [l'uomo] cade sotto l'ombra dell'amore provvidenziale del Salvatore, e con la speranza riceve la consolazione. (34) Le lacrime muovono la mente verso Dio, e risvegliano dall'insensibilità dei peccati come da un sogno, e accendono alla vigilanza dei sensi per mezzo dell'amore di utili vantaggi. (35) Le lacrime riempiono la bevanda spirituale nelle cure del santo amore, nella pietà delle memorie della benefica Provvidenza e della dolce volontà, sgorgate dalla fonte della grazia verso la libertà e l'eredità della vivifica speranza eterna. (36) Così grandi [sono] i benefici delle lacrime del pentimento, che muovono i costumi labili verso la scoperta della salvezza e l'osservanza della volontà di Dio, e si raccolgono in ciò che piace a Dio. (37) E quanti buoni benefici ne derivano, tanto più grandi [sono] i danni dalla pigrizia e dalla negligenza, delle lacrime che sgorgano dal profondo del cuore, ma, trattenute dalla pigrizia, diventano l'entrata di cose pessime per opera del maligno, e inducono la mente e il corpo a fare ogni sorta di male senza distinzione. Ed [è] attraverso il pentimento e le lacrime la via d'uscita dall'accidia e da un cuore superbo e indurito, che trascura i doni del pentimento e non si cura di ciò che ha perso. (38) E accetta in cambio dei beni il male: disprezzo, superbia, iniquità, durezza, malvagità, vanagloria, avarizia, golosità, desiderio e le altre che sono porta d'entrata del male. (39) E colui che ne è intrappolato, è difficile da guarire. (40) Tuttavia, la Parola di benignità non lascia senza speranza coloro che si pentono e ritornano all'obbedienza per timore di Dio e ricambiano i peccati con la rettitudine, l'ingiustizia con le leggi, l'impurità con la purità, la superbia con la modestia, l'ira con la mansuetudine, la gola con la temperanza, l'accidia con l'ostinazione, l'inganno con la costante sincerità, la disobbedienza con l'ubbidienza, l'avidità con la temperanza, l'ipocrisia con la sincerità, lo spergiuro con il non giurare, l'invidia con la carità, la malizia con la benignità, la severità con la dolcezza, l'odio con l'amore puro

e costante, l'impenitenza con il pentimento lacrimoso, l'omissione di confessarsi senza rimorso con la confessione con la coscienza dei peccati, la disperazione con la retta speranza, la mancanza di fede con il costituire nell'anima la retta fede e predicare la verità agli altri. (41) Questo è il senso delle vere tradizioni della penitenza: fare tutto ciò che è contrario ai peccati - ogni giustizia che è visibile e invisibile nei pensieri sinceri e nelle memorie della buona novella per i veri penitenti, rivoltisi alle minacce per tutti coloro che non si pentono dal Signore. (42) Guardatevi da questo, e nel timore di Dio siate pronti a fare ogni cosa per piacere a Dio, ricordando l'infallibile conoscenza di Dio, tenendo in conto il Giusto Giudice nel giorno del giudizio, dal quale nessuno può nascondersi né con pensieri, né con parole, né con azioni. (43) Giacché ci sono le distinzioni tra i virtuosi e i pigri, tra i fedeli e gli infedeli, e le ricompense secondo i meriti. (44) Gli onori e le riverenze e le beatitudini sono per i vincitori, per coloro che hanno combattuto contro i peccati e il nemico, e li hanno vinti e vengono coronati con la gloria, così come per coloro che si sono sinceramente pentiti dei loro peccati. (45) Ma le terribili minacce dei tormenti nel fuoco delle punizioni circondano gli ingiusti e i malvagi, che non si gettarono nella penitenza. (46) E [Dio] riceve nelle dimore della vita gli umili e i sottomessi ai riti di penitenza conformemente alla [loro] purificazione, secondo la sua grande misericordia. (47) Giacché afflitti e angosciati con lacrime e buone mosse impietosiscono per gli errori il Signore amico degli uomini. (48) E come i bambini che non sanno chiedere con le parole alle madri di soddisfare i bisogni, ma piangendo chiedono e ricevono ciò di cui hanno bisogno dal loro amore premuroso, perché non smettono di piangere finché tutte le cure dalle madri non sono compiute, e allora smettono, si rallegrano e si riposano, così è giusto comportarci verso il Signore misericordioso, che si prende cura di noi nelle cose invisibili con il suo amore creatore, che siede su un trono non fatto da mani d'uomo e si prende cura delle creature con la sua benevolenza. Per mezzo degli antenati, Egli ha fatto

conoscere la conoscenza di Dio, e per mezzo dei profeti mostrò le vie del pentimento a coloro che vi si avvicinavano. (49) Nella sua venuta aprì la porta della misericordia e disse: «Non sono venuto a chiamare i giusti, ma i peccatori alla penitenza attraverso la confessione per mezzo del creativo [e] premuroso amore». (50) Affinché solerti alla chiamata del Vangelo, riceviamo i doni dal Donatore: la remissione per mezzo della penitenza, che guarisce le anime nelle cose invisibili e i sensi nelle cose visibili. (51) Giacché innanzitutto dal lavacro [battesimale] c'è la remissione per coloro che credono nella Santissima Trinità con la vera confessione. (52) Infatti dice ai discepoli: «Andate e battezzate – dice – i credenti nel nome del Padre e del Figlio e dello Spirito Santo, e insegnate loro ad osservare tutti i comandamenti di Cristo» (cf. *Mt* 28, 19-20). (53) Infatti quelli che sono stati battezzati in Cristo, si rivestirono di Cristo (cf. *Ga* 3, 27), e divennero figli della luce ed eredi del regno attraverso la nuova nascita.

(54) Per la grazia infatti diventano figli del giorno, liberati dalla nascita notturna dal potere della tenebra, restando in una vita luminosa sulla terra con l'aiuto del Benefattore. (55) E secondo le opere della sua grazia rendendo vicini i lontani si addomesticano con la vera fede e l'amore senza macchia coloro che si sono allontanati. (56) E coloro che sono colti da satana nei peccati e a causa dei peccati alla morte, [Dio] [li] giustifica e vivifica e invita nel suo regno e nella gloria che ha preparato per coloro che Lo amano.

(57) Poi, riguardo i peccatori mostrò i doni della penitenza e [li] manifestò attraverso gli antenati. (58) Come a proposito di Davide sentiamo che, avendo peccato e confessato di nuovo ed essendosi pentito, egli piangeva tutta la notte e mescolava la bevanda con le lacrime a causa dell'ira del Signore, e dai suoi occhi scorrevano torrenti di lacrime per non aver osservato il comandamento del Signore, ed egli consumava nelle lacrime gli occhi desiderosi e si purificava dai peccati. (59) Ed è noto dal Nuovo [Testamento] che Pietro rinnegò e non ricordò ciò che il Signore aveva detto prima, fino a che non si ricordò

al canto del gallo e, dice [il Vangelo], «uscendo, pianse amaramente» (cf. Mt 26, 75). (60) E per le calde lacrime trovò il perdono, e la grazia apostolica rimase, come a Davide quella profetica. (61) Mi astengo dal menzionare gli altri peccatori e penitenti dell'Antico e del Nuovo [Testamento], come dicono le sacre scritture, che mostrano esempi di vera penitenza. (62) E così la porta della vita per mezzo della penitenza non si chiude fino alla fine del mondo. (63) Infatti [possiamo] lavare nel fonte e purificare con lacrime costanti gli errori quotidiani; poiché continuamente pecchiamo con pensieri, parole, con l'ascolto, con lo sguardo, con alcune azioni, non manchi la preghiera continua e il lavacro delle lacrime. (64) Infatti per quei peccati che riguardano l'alleanza, ovvero sottoposti ai canoni, i loro tempi [li] definiscono e separano dalla Chiesa e dall'assemblea e dall'altare, giacché conformemente ai grandi danni richiedono grandi sforzi e fatiche. (65) E per coloro che hanno errori minori, il rimedio [è] purificarsi per mezzo delle lacrime. (66) Ma [se] nella profondità del cuore c'è la sporcizia per le membra corrotte, là c'è bisogno di fiumi di lacrime e del fuoco e dell'ardore dell'anima, che purificano, sciolgono e tolgono [la sporcizia]. (67) E chi ha piccoli errori deviando involontariamente [deve] pentirsi, sospirare, e nello stesso luogo purificarsi con le lacrime. (68) Ma chi ha gravi ferite per peccati commessi volontariamente, e secondo il canone ha nome e rango, che è dal Signore, ha i requisiti delle minacce: molte fatiche, fervorose lacrime, la contrizione del cuore e la distinzione dei periodi secondo le trasgressioni cagioneranno la dissoluzione del rigido inverno della durezza dei peccati (69) cosicché si riveli la primavera spirituale nel soffio del calore australe dell'anima, e dall'alto con forte pioggia torrenti di lacrime: la nuova terra produce piante e fiori, e piante [produrranno] foglie e frutti per la gioia dei re e dei popoli, coi quali esultano. (70) Similmente, anche colui che con l'ardore dell'anima versa fiumi di lacrime e scioglie le catene dell'inverno dei peccati: crescono le piante della virtù e i frutti della pianta della giustizia, con i quali gioiscono i celesti e i mortali nella gloria di Dio.

(71) Infatti è necessario che i penitenti acquisiscano tali pensieri e maniere, per essere salvati dal castigo dei tormenti del fuoco inestinguibile dell'inferno e del verme immortale. (72) E mediante la vera sincera penitenza, con il recipiente delle lacrime, siano gli eredi del regno, rivestiti delle vesti della santità della luce, scintillanti dello splendore della virtù, incoronati e gioiosi delle beatitudini eterne insieme ai santi. (73) Poiché la penitenza è l'accusare se stesso e rinunciare alle malvagie e cattive passioni.

(74) E al posto di ogni male opporre la giustizia, affinché impedisca i peccati, e accresca la giustizia per mezzo del santo amore e di preghiere piene di lacrime; e col digiuno asciughi il perverso flusso licenzioso dell'impurità, che è una rovina per le membra. (75) Infatti le acque delle sorgenti e le precipitazioni spengono la fiamma visibile, mentre l'amore verso Dio e le calde lacrime spengono il fuoco della passione e troncano la volontà del corpo, i flussi delle passioni impure della polluzione sensibile, per non tornare più allo stesso abominevole vizio, ma per raggiungere la purezza con pensieri puri. (76) Affinché la pena minacciata per l'impurità non giunga nel giorno che non saprà e nell'ora a cui non penserà, e non sia punito secondo i peccati.

(77) Ma [bisogna] amare la santità nel Signore che abita nei santi. (78) E degli impuri dice: «Il loro verme non muore, e il fuoco non si spegne, e siano un abominio per tutti i mortali» (cf. *Is* 66, 24). (79) E [bisogna] scacciare dalla mente e dal corpo tutti i danni dei peccati, affinché [si] possa dire: Viene il principe di questo mondo peccaminoso (cf. *Gv* 14, 30), e in me non trova alcun resto dei peccati, ma Cristo, secondo il Vangelo di vita, che di nuovo rinnovò per mezzo della sincera confessione, della penitenza e della pietà verso i poveri, insieme a ogni condotta virtuosa per piacere a Dio. (80) E [noi] dovremmo diventare operai nella vigna della verità all'inizio della fede e della retta condotta, mediante la quale [l'uomo] è stabilito sulla terra e diventa virtuoso. (81) E partendo da questo mondo, porta con sé tutta la giustizia, l'innocenza dell'infanzia, l'impeccabilità della giovinezza, la castità

della gioventù, la purezza della vecchiaia, racchiudendo ogni virtù secondo ogni età, si riceverà il salario dal Signore di tutti, ciascuno per il suo lavoro, come gli operai fedeli della vigna secondo i diversi tempi. (82) Supportando la chiamata di lassù, dove Cristo siede alla destra di Dio (cf. *Col* 3, 1), nella Gerusalemme celeste, che è la madre di tutti noi, dove fin dall'inizio si raccolgono gli inesauribili tesori della virtù, dov'è stabilita la nostra speranza, le beatitudini imperiture, la felicità inesauribile, la gioia infinita e la misericordia incessante, partecipata insieme a Cristo. (83) La gioia unanime dei celesti e dei terrestri nella gloria di Cristo in collaborazione con la benefica bontà del santo amore. (84) Colui che è l'accesso all'adozione del Padre, nelle cure dello Spirito Santo e nell'eredità del suo regno. (85) Colui che qui ha giustificato, e là glorifica nel divino banchetto incoronando con la corona sul capo, per rallegrarsi costantemente dell'inesauribile misericordia della Santissima Trinità. (86) Poiché a Lui appartiene la gloria, la potenza e l'onore nei secoli dei secoli. Amen.

SIGLE E ABBREVIAZIONI

1. I libri della Bibbia, le riviste e le collane sono abbreviati come indicato in S.M. Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete* [Glossario internazionale delle abbreviazioni per la teologia e materie affini], Berlin-eBoston 2014³.
2. Per le abbreviazioni non contenute nello Schwertner, abbiamo seguito la forma più diffusa nella letteratura scientifica.

Abbreviazioni dei libri biblici

<i>1 Cor</i>	Prima Lettera ai Corinzi
<i>1 Mac</i>	Primo Libro dei Maccabei
<i>1 Sam</i>	Primo libro del profeta Samuele
<i>1 Tes</i>	Prima Lettera ai Tessalonicesi
<i>1 Tm</i>	Prima Lettera a Timòteo
<i>2 Cor</i>	Seconda Lettera ai Corinzi
<i>2 Cr</i>	Secondo Libro delle Cronache
<i>At</i>	Atti degli Apostoli
<i>Col</i>	Lettera ai Colossesi
<i>Dn</i>	Libro del profeta Daniele
<i>Dt</i>	Libro di Deuteronomio
<i>Eb</i>	Lettera agli Ebrei
<i>Ef</i>	Lettera agli Efesini
<i>Es</i>	Libro dell'Esodo
<i>Ez</i>	Libro del profeta Ezechiele
<i>Gal</i>	Lettera ai Gàlati

<i>Gdc</i>	Libro dei Giudici
<i>Gn</i>	Libro della Genesi
<i>Gv</i>	Vangelo secondo Giovanni
<i>Is</i>	Libro del profeta Isaia
<i>Lc</i>	Vangelo secondo Luca
<i>Mc</i>	Vangelo secondo Marco
<i>Mt</i>	Vangelo secondo Matteo
<i>Nm</i>	Libro dei Numeri
<i>Rm</i>	Lettera ai Romani
<i>Sal</i>	Salmi
<i>Sir</i>	Libro di Siracide

Altre abbreviazioni utilizzate in questo lavoro

<i>Aa</i>	Agat'angelos, <i>Patmut'wn Hayoc'</i> [Storia degli Armeni] (versione armena)
<i>AArmL</i>	<i>Annual of Armenian Linguistics</i> , Cleveland 1980-2005
<i>AD</i>	Anno Domini
<i>AIEA</i>	Association Internationale des Études Arméniennes
<i>AJT</i>	<i>American Journal of Theology</i> , Chicago 1897-1920
<i>AJut</i>	<i>Acta Jutlandica</i> , Århus 1929-
<i>Aug.</i>	<i>Augustinianum</i> , Roma 1961-
<i>BCNH.T</i>	Bibliothèque Copte de Nag Hammadi, Section «Textes»
<i>BEL.S</i>	Bibliotheca «Ephemerides Liturgicae» «Subsidia»
<i>Bibliography</i>	Thomson, R.W., <i>Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD</i> , Corpus Christianorum, Turnhout 1995
<i>BKV</i>	Bibliothek der Kirchenväter, Kempten 1869-1938
<i>ca.</i>	circa
<i>cap.</i>	capitolo, capitoli
<i>Cat.</i>	Cirillo di Gerusalemme, <i>Le catechesi battesimali</i>
<i>cf.</i>	<i>confer(endum)</i>

<i>CMM</i>	Eganyan O. – Zeyt'unyan A. – Ant'abyan P., <i>C'uc'ak jeṛagrac' Maštoc'i anuan Matenadarani</i> [Catalogo dei manoscritti della biblioteca "Maštoc'"], voll. I-III, Erevan 1965, 1970, 2007
<i>CPG</i>	Geerard, M., ed., <i>Clavis Patrum Graecorum</i> , voll. I-V, 1974-1998
<i>CSCO</i>	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
<i>DH</i>	<i>Définitions hermétiques arméniennes</i>
<i>DOM</i>	Domanda (nel <i>Libro delle Domande</i> di Basilio) [abbreviazione dell'autore dell'edizione]
<i>DOP</i>	<i>Dumbarton Oaks Papers</i>
<i>DSdT</i>	Collins, G. – Farrugia, E.G., ed., <i>Dizionario sintetico di teologia</i> , Città del Vaticano 1995
<i>DSp</i>	<i>Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire</i> , voll. I-XXI, Paris 1932-1995
<i>DT(P)</i>	<i>Divus Thomas</i> , Piacenza 1924- ed. <i>edidit, ediderunt</i> (cioè curatore, curatori)
<i>EIr</i>	Yarshater E., ed., <i>Encyclopaedia Iranica</i> , voll. I-, NY 1985- (in corso)
<i>EL</i>	<i>Ephemerides Liturgicae</i> , Roma 1887-
<i>EO</i>	<i>Ecclesia Orans</i> , Roma 1984-
etc.	<i>et caetera</i>
<i>ETL</i>	<i>Ephemerides Theologicae Lovanienses</i> , Louvain 1924- f. <i>folium</i> ff. <i>folia</i> fr. francese
<i>GCMG</i>	<i>Mayr c'uc'ak jeṛagrac' Srboc' Yakobeanc'</i> [Grande catalogo dei manoscritti di San Giacomo], voll. I-XI, Gerusalemme 1966-1991
<i>GCMV</i>	<i>Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' matenadaranin Mxit'areanc' i Venetik</i> [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca dei Mechitaristi di Venezia], voll. I-VIII, Venezia 1914-1998
<i>GCMW</i>	<i>Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' hratarakeal i Mxit'arean miabanut'enē i Vienna</i> [Grande catalogo dei manoscritti armeni pubblicato dalla congregazione dei Mechitaristi di Vienna], voll. I-III, Vienna 1895-1983
<i>Ibid.</i>	<i>Ibidem</i> (cioè «allo stesso posto»)

Id.	Idem (cioè «il medesimo»)
<i>In Gen.</i>	Elišē, <i>Commento sulla Genesi</i>
ingl.	inglese
it.	italiano, italiana
JCSSS	<i>Journal of the Canadian Society for Syriac Studies</i> , Piscataway 2010-
<i>JEastCS</i>	<i>Journal of Eastern Christian Studies</i> , Leuven 2002-
<i>JLW</i>	<i>Jahrbuch für Liturgiewissenschaft</i> , Münster 1921-1941
<i>JSAS</i>	<i>Journal of the Society for Armenian Studies</i> , Los Angeles 1984-
<i>JThS</i>	<i>The Journal of Theological Studies</i> , Oxford 1899-
<i>L. d. D.</i>	Basilio di Cesarea, <i>Libro delle Domande</i> [abbreviazione dell'autore dell'edizione]
lett.	letteralmente
ŁP'	Łazar P'arp'ec'i, <i>Patmut'iwn Hayoc'</i> [Storia degli Armeni]
Mariès	Mariès, L. – Mercier, C., <i>Ezrik di Kolb. De Deo. Édition critique du texte arménien</i> , PO 28/3,4, Paris 1959
<i>MD</i>	<i>La Maison-Dieu</i> , Paris 1945-
<i>MH</i>	<i>Matenagirk' Hayoc'</i> [Letteratura armena], voll. I -, Antelias – Erevan, 2003- (in corso)
mm	millimetro, millimetri
ms, mss	manoscritto, manoscritti
<i>MUSJ</i>	<i>Mélanges de l'Université Saint Joseph</i> , Beyruth 1913-
MX	Movsēs Xorenac'i, <i>Patmut'iwn Hayoc'</i> [Storia degli Armeni]
n°	numero
<i>NBHL</i>	<i>Nor Baṛgirk' Haykazea Lezui</i> [Nuovo dizionario della lingua armena], voll. I-II, Venezia 1836, 1837
NH	Nag Hammadi
<i>NRTh</i>	<i>Nouvelle Revue Théologique</i> , Louvain 1869-
NY	New York
OBC	<i>Orientalia Biblica et Christiana</i> , Glückstadt 1991-
OCA	<i>Orientalia Christiana Analecta</i> , Roma 1935-
<i>OCP</i>	<i>Orientalia Christiana Periodica</i> , Roma 1935-
<i>OLoP</i>	<i>Orientalia Lovaniensia Periodica</i> , Leuven 1970-
p.	pagina

<i>ParOr</i>	<i>Parole d'Orient</i> , Kaslik 1970-
P'B	P'awstos Buzand, <i>Patmut'iwn Hayoc'</i> [Storia degli Armeni]
<i>PBH</i>	<i>Patmabanasirakan Handes</i> , Erevan 1958-
p. es.	per esempio
PG	Migne, J.-P., ed., <i>Patrologiae Cursus Completus, Series Graeca</i> , voll. 1-161, Paris 1857-1866
PIO	Pontificio Istituto Orientale
PO	Patrologia Orientalis, Paris 1907-
pp.	pagine
PP.	Padri
Ps.-	Pseudo-
<i>r</i>	recto
<i>REArm</i>	<i>Revue des études arméniennes</i> , Paris 1920-
<i>RevSR</i>	<i>Revue des sciences religieuses</i> , Strasbourg 1921-
rist.	ristampa
<i>RivLi</i>	<i>Rivista Liturgica</i> , Padova 1914-
<i>RSPhTh</i>	<i>Revue des sciences philosophiques et théologiques</i> , Paris 1907-
s.	santo, santa
SC	Sources Chrétiennes, Paris 1942-
SEAug	<i>Studia Ephemeridis Augustinianum</i> , Roma 1967-
sec.	secolo
<i>SNTR</i>	<i>Saint Nersess Theological Review</i> , New Rochelle 1996-
<i>SOrCr</i>	<i>Studi sull'Oriente Cristiano</i> , Roma 1997-
SP	<i>Studia Patristica</i> , Leuven 1957-
<i>StLi</i>	<i>Studia Liturgica</i> , Rotterdam 1962-
<i>Supplement</i>	R.W. Thomson, «Supplement to a Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD: Publications 1993-2005», <i>Le Muséon</i> 120 (2007) 163-223
T 1904	Tēr Mkrtč'ean, G. – Malxasean, S., ed., <i>Patmut'iwn Hayoc' ew T'ult' ar' Vahan Mamikonean</i> [Storia degli Armeni e Lettera di Vahan Mamikonean], Tp'lis 1904
T 1913	Abelean, M. – Yarut'iwnean, S., <i>Patmut'iwn Hayoc'</i> [Storia degli Armeni], Tbilisi 1913

Il concetto di penitenza secondo lo Yačaxapatum

- ThQ* *Theologische Quartalschrift*, Tübingen 1819-
- TMCB* *Travaux et mémoires*, Centre de Recherche d'Histoire et Civilisation Byzantines, Paris 1965-
- trad. traduzione
- v verso
- VE 1838 *Srboy Hōrn Meroy Grigori Lusaworč'i yačaxapatum čark' ew alōtk'*
[I discorsi Yačaxapatum e una preghiera del nostro santo padre Gregorio l'Illuminatore], Venezia 1838
- VE 1859 *Srboy Hōrn meroy Elišēi Vardapeti Matenagrut'iwink'* [I scritti del nostro padre santo dottore Eliseo], Venezia 1859
- VE 1860 *Tearn Yovhannu Mandakunwoy Hayoc' Hayrapeti Čark'* [I discorsi del signore Giovanni Mandakuni, il patriarca armeno], Venezia 1860
- VE 1894 *Mambrēi Vercanoḻi Čark'* [I discorsi di Mambrē Vercanoḻ], Venezia 1894
- VE 1907 Sargisean B., *Srboy Hōrn Ewagri Pontac'woy Vark' ew Matena grut'iwink'* [La vita e le opere del santo padre Evagrio Pontico], Venezia 1907
- VE 1933 *P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iw n Hayoc' i č'ors dprut'iw n s*
[Storia degli Armeni di Fausto di Bisanzio in quattro libri], Venezia 1933⁴
- VE 1954 *Srboy Hōrn Meroy Grigori Lusaworč'i yačaxapatum čark' ew alōtk'*
[I discorsi Yačaxapatum e una preghiera del nostro santo padre Gregorio l'Illuminatore], Venezia 1954
- VIE 1832 *Eranelwoyn Kiwrli Erusalemay Hayrapeti Kočumn ancayut'ean*
[Le catechesi battesimali del beato patriarca Cirillo di Gerusalemme], Vienna 1832
- vol., volume
- voll. volumi
- VV *Vizantiiskii Vremennik*, Sankt Petersburg 1894-
- ZAC *Zeitschrift Für Antikes Christentum*, Berlin 1997-

BIBLIOGRAFIA

1. Fonti e traduzioni

- Abelean, M., *Vark' Maštoc'i* [Vita di Maštoc'], Erevan 1941. rist.: Maksoudian K.H., *Vark' Mashtots'i, Koriwn. A Photoreproduction of the 1941 Yerevan Edition with a Modern Translation and Concordance and with a New Introduction*, Delmar NY 1985.
- Abelean, M. – Yarut'iwnean, S., *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni], Tbilisi 1913 [=T 1913], New York 1981².
- , *Movsēs Xorenac'i. Patmut'iwn Hayoc'* [Mosè di Corene. Storia degli Armeni], Erevan 1991.
- Akinean, N., «“Xosrovik T'argmanič” ew iwr erkasirut'iwnnerə [Xosrovik T'argmanič e le sue opere]», *Handēs Amsōreay* 18 (1904) 262-270, 304-316, 353-361; 19 (1905) 19-22, 114-116, 213-220, 361-370.
- Amaduni, G., *Codificazione canonica orientale. Fascicolo VII. Disciplina armena. Testi vari di diritto canonico armeno (sec. IV-XVII)*, Vaticano 1932.
- , *Monachismo. Studio storico-canonico e fonti canoniche*, Venezia 1940.
- Ananean, P., «Elišē vardapeti erku antip čarēr [Due discorsi inediti di Elišē]», *Baz-mavēp* 156 (1998) 186-195.
- Aramean, M., «Modern Armenian translation of nos 1, 2, 16, 19», *Ganjasar* 4 (1993) 134-164.
- Arevšatyan, S., *Grigoriū Prosvetitel' (Grigor Lusavorič). Mnogoveščate-ljnye reči*, Erevan 2011 [Gregorio l'Illuminatore (Grigor Lusavorič). Discorsi vari].

- Astuacašunč' Matean Hin ew Nor Ktakaranac'* [Sacre Scritture dell'Antico e del Nuovo Testamento], Venezia 1805.
- Bayan, G., *Le synaxaire arménien de Ter Israel*, PO 21/1, Paris 1930.
- Behr, J., *St Irenaeus of Lyons. On the Apostolic Preaching*, Crestwood NY, 1997.
- di Bernardino, A., ed., *I Canoni dei Concili della Chiesa antica. I. I concili greci*, SEAug 95, Roma 2006.
- Bianchi, N. – Schiano, C., ed., *Fozio. Biblioteca*, Pisa 2016.
- Brock, S., *Efrem il Siro. L'arpa dello Spirito. 18 poemi di sant'Efrem*, Roma 1999; orig. inglese, *The Harp of the Spirit. Eighteen Poems of St. Ephrem*, London 1983.
- Coco, L., *Evagrio Pontico. Sentenze, Gli otto spiriti della malvagità*, Roma 2010.
- Conybeare, F., «The Barlaam and Josaphat Legend in the Ancient Georgian and Armenian Literatures», *Folklore* 7 (1896) 101-142.
- , «Documents. The Armenian Canons of St. Sahak Catholicos of Armenia (390-439 A.D.)» *AJT* 2 (1898) 828-848.
- , *Rituale Armenorum*, Oxford 1905.
- , *The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on Incarnation and Epistle on Easter*, London 1907.
- Cowe, P., *The Armenian Version of Daniel*, Atlanta 1992.
- , «Prolegomenon to a Critical Edition of the Armenian Version of St. Cyril of Jerusalem's Catechetical Lectures», *JSAS* 15 (2006) 9-84.
- Cox, C.E., *Armenian Job. Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation*, Louvain, 2006.
- Dattrino, L., *Evagrio Pontico. Trattato pratico sulla vita monastica*, Roma 1992.
- Devreesse, R. – Tonneau, R., *Les homélies catéchétiques de Théodore de Mopsueste. Reproduction phototypique du ms. Mingana syr. 561 (Selly Oak Colleges' Library, Birmingham). Traduction, introduction, index*, Studi i testi 145, Città del Vaticano 1949.
- Dowsett, C., *The History of the Caucasian Albanians by Movsēs Dasxuranc'i*, London 1961.
- Draguet, R., *Commentaire du Livre d'Abba Isaïe (logoi I-XV) par Dadišo Qaṭraya (VIIe s.)*, CSCO 326-327 (Scriptores Syri 144-145), Louvain 1972.

- Ekawean, Z., ed., *Matenagirk' Hayoc'* [Letteratura armena], voll. I -, Antelias – Erevan, 2003- [=MH] (in corso).
- Eranelwoyn Kiwrli Erusalemay Hayrapeti Kočumn ancayut'ean [Le catechesi battesimali del beato partiarca Cirillo di Gerusalemme], Vienna 1832 [=VIE 1832].
- Ervine, R.R., *The Blessing of Blessings. Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs*, Kalamazoo 2007.
- van Esbroeck, M. – Zanetti, U., «Le manuscrit Érévan 993. Inventaire des pièces», *REArm* 12 (1977) 123-167.
- van Esbroeck, M., «Description de répertoire de l'homélaire de Muš», *REArm* 18 (1984) 237-280.
- Festugière, A.-J. – Grillet, B., ed., *Sozomène. Histoire ecclésiastique. Livres VII-IX*, SC 516, Paris 2008.
- Feulner, H.-J., *Die armenische Athanasius-Anaphora. Kritische Edition, Übersetzung und liturgievergleichender Kommentar* (Anaphorae Orientales 1, Anaphorae Armeniacae 1), Roma 2001.
- Findikyan, M.D., *The Commentary on the Armenian Daily Office by Bishop Step'anos Siwnec'i* (†735), OCA 270, Roma 2004.
- De Francesco, I. – Noce, C. – Artioli, M.B., ed., *Il digiuno nella Chiesa antica. Testi siriaci, latini e greci*, Milano 2011.
- Froidevaux, L., *Grigoris Aršarouni. Commentaire du lectionnaire*, Venise 1975.
- Garitte, G., *La Narratio de rebus Armeniae*, CSCO 132 (Subsidia 4), Louvain 1952.
- Garsoïan, N., *The Epic Histories Attributed to P'awstos Buzand (Buzandaran Patmut'iwnc')*, Cambridge 1989.
- Gat'rčean, Y. – Tašean, Y., *Srbazan pataragamatoyc'k' hayoc'* [Il santo messale armeno], Vienna 1897.
- Girk' t'ł'oc'* [Libro delle lettere], T'iflis 1901.
- Greenwood, T., *The Universal History of Step'anos Tarōnec'i. Introduction, Translation, and Commentary*, Oxford 2017.
- Hacikyan, A.J., ed., *The Heritage of Armenian Literature. Vol.I. From the Oral tradition to the Golden Age*, Detroit 2000.
- Hakobyan, V., *Kanonagirk' Hayoc'* [Il Libro dei canon], voll. I-II, Erevan 1964, 1971.

- , *Hayeren jeragreri ŽĔ dari hišatakaranner (1641-1660 t't')*. Hator G. [I colofoni dei manoscritti armeni del XVII secolo (1641-1660). Terzo volume], Erevan 1984.
- Hambarjumyan, V., *Surb Grigor Lusaworič. Yačaxapatum čarera* [San Gregorio l'Illuminatore. I discorsi dello Yačaxapatum], T'ehran 2003.
- Hamman, A., *Riches et pauvres dans l'Église ancienne*, Paris 1962.
- Hawak'umn patmut'ean Vardanay vardapeti* [Collezione della storia di Vardan vardapet], Venezia 1862.
- Hill, R., *Saint John Chrysostome. Homilies on Genesis 18-45*, Washington 1990.
- Hovhanessian, V., «The Canons of the Council of Šahapivan». *REArm* 37 (2016-2017) 73-95.
- Jamourlian, S., «Il Commento al “Padre nostro” di Elišē vardapet», *Bazmavēp* 155 (1997) 207-268.
- Kanayanc', S. – Tēr-Mkrtč'ean, G., *Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni], Tiflis 1909, New York 1980².
- Lafontaine, G., *La version arménienne des œuvres d'Aphraate le Syrien. Tome II. Démonstrations VI-XII*, CSCO 405-406 (Scriptores Armeniaci 9-10), Louvain 1979.
- Mahé, A. – Mahé, J.-P., *Moïse de Khorène. Histoire de l'Arménie*, Gallimard 1993.
- , *Grégoire de Narek. Matean ołbergut'ean. Le Livre de Lamentation*, CSCO 584 (Subsidia 106), Louvain 2000.
- Mahé, J.-P., *L'alphabet arménien dans l'histoire et dans la mémoire. Vie de Machtots par Korioun. Panégyrique des saints traducteurs par Vardan Areveltsi*, Paris 2018.
- Maksoudian, K.H., ed., *Vark' Mashtots'i, Koriwn. A Photoreproduction of the 1941 Yerevan Edition with a Modern Translation and Concordance and with a New Introduction*, Delmar NY 1985.
- Mambrēi Vercanoli Čark'* [I discorsi di Mambrē Vercanol], Venezia 1894 [=VE 1894].
- Maraval, P. – Périchon, P., ed., *Socrate de Constantinople. Histoire ecclésiastique. Livres IV-VI*, SC 505, Paris 2006.
- Mardirossian, A., «Les canons du synode de Partaw (768)», *REArm* 27 (1998-2000) 117-134.

- , «L'Écrit sur la tradition de saint Sahak. Les soubresauts de la politique fiscale de l'Église arménienne du VII^e au X^e siècle», *Le Muséon* 119 (2006) 375-397.
- Mariès, L. – Mercier, C., *Eznik di Kolb. De Deo. Édition critique du texte arménien*, PO 28/3,4, Paris 1959 [=Mariès].
- Mat'evosyan, A. S., *Hayeren jeṛagreri hišatakaranner, ŽG dar* [I colofoni dei manoscritti armeni, XIII secolo], Erevan 1984.
- , *Hayeren jeṛagreri hišatakaranner, E-ŽB dd.* [I colofoni dei manoscritti armeni, V-XII secolo], Erevan 1988.
- Mathews, E.G., *On This Day. The Armenian Church Synaxarion. January*, Provo 2014.
- , *On This Day. The Armenian Church Synaxarion. February*, Provo 2015.
- Minasean, M., *Eznik Kolbac'i. Čark'ynddēm ałandoc'. Aṛajin hator. Neracut'iwn ew k'nnakan bnagir* [Discorsi contro le sette. vol. I. Introduzione e testo critico], Ginevra 1992.
- Mingana, A., *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Nicene Creed* (Woodbroke Studies 5), Cambridge 1932.
- , *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist* (Woodbroke Studies 6), Cambridge 1933.
- Mistrih, V., «Commentario sul Cantico dei Cantici di Gregorio di Narek (†1010)», *SOC.C* 12 (1967) 465-534, 13 (1968-1969) 199-261.
- Mura, G., ed., *La teologia dei Padri. Testi dei padri latini, greci, orientali scelti e ordinati per temi*, I. Dio – Creazione – Uomo – Peccato, Roma 1974, 1981², II. Grazia – Cristo – Santificazione, Roma 1974, 1982², V. Profili e Opere – Bibliografia – Indici, Roma 1976, 1987².
- Muradyan, K., *Yałags Vec'ōreay ararč'ut'ean* [Hexaemeron], Erevan 1984.
- Načarean, M., *Surb Mesrop Maštoc'. Yačaxapatum ew lusawor čarērə* [San Mesrop Maštoc'. Yačaxapatum e i discorsi luminosi], Aleppo 2015.
- Nève, F., «Homélie de s. Grégoire l'Illuminateur sur la Sainte Trinité et sur la vocation de l'homme au christianisme, traduite pour la première fois de l'arménien», *Revue catholique* 6 (1866) 330-344.
- Nin, M. – Vergani, E., *Efrem il Siro. La restituzione del debito. Melodie e istruzioni sul digiuno*, Milano 2011.

- Norehad, B., *Koriwn. The Life of Mashtots*, New York 1964.
- Orengo, A., *Eznik di Kolb. Confutazione delle sette (Ełc Ałandoc')*, Pisa 1996.
- , «Canoni conciliari armeni: Šahapivan e Dowin», *Aug.* 58 (2018) 533-595.
- Pane, R., *Elišē. Storia di Vardan e dei martiri armeni*, Roma 2005.
- , *Eliseo l'Armeno. Commento a Giosuè e Giudici*, Bologna 2009.
- , *Eliseo l'Armeno. Sulla passione, morte e risurrezione del Signore*, Bologna 2010.
- , *Eliseo l'Armeno. Omelie e scritti teologici*, Bologna 2018.
- , *Eliseo l'Armeno. Storia di Vardan e compagni martiri*, Bologna 2022.
- Parenti, S., *L'eucologio manoscritto Γ.β. IV (X sec.) della Biblioteca di Grottaferrata*, Edizione Excerpta ex Dissertatione ad Doctoratum, PIO, Roma 1994.
- Parenti, S. – Velkovska, E., ed., *L'eucologio Barberini gr. 336*, BEL.S 80, Roma 2000².
- Parrinello, R.M., *Giovanni Climaco. La Scala del Paradiso*, Milano 2007.
- Patmut'iwn varuc' ew mahuan srboyn Mesropay vardapeti meroy t'argmanč'i* [Storia della vita e della morte del vardapet Mesrop nostro traduttore], Venezia 1894.
- P'awstosi Buzandac'woy Patmut'iwn Hayoc' i č'ors dprut'iwns* [Storia degli Armeni di Fausto di Bisanzio in quattro libri], Venezia 1933⁴ [=VE 1933].
- Peleanu, A., *Jean Chrysostome. Homélie sur l'impuissance du diable*, SC 560, Paris 2013.
- Peretto, E., *Ireneo di Lione. Epideixis. Antico catechismo degli adulti*, Roma 1981.
- Pétrossian, L., *Grégoire de Narek. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, OCA 285, Roma 2010.
- Petrosyan, S., «S. Grigor Lusavorič'. Bazmašnorh pahk'i kataryal vardapetut'yun i Ter [Gregorio l'Illuminatore. Il perfetto insegnamento nel Signore sul grazioso digiuno]», *Ėjmiacin* 3 (1972) 8-10.
- Placida, F., *Le omelie battesimali e mistagogiche di Teodoro di Mopsuestia*, Messina, 2008.
- Pouderon, B. – Pierre, M.-J., *Aristide. Apologie*, SC 470, Paris 2003.
- Reinink, G.J., «A New Fragment of Theodore of Mopsuestia's *Contra magos*», *Le Muséon* 110 (1997) 63-71.
- Renoux, Ch., *Le codex arménien Jérusalem 121, I. Introduction: Aux origines de la liturgie hiérosolymitaine. Lumières nouvelles*, PO 35/1, Turnhout 1969.

- , *Le codex arménien Jérusalem 121, II. Édition comparée du texte et de deux autres manuscrits*, PO 36/2, Turnhout 1971.
- , *Hésychius de Jérusalem. Homélies sur Job, I. Homélies I-XI, II. Homélies XI-XXIV*, PO 42/1-2, Turnhout 1983.
- , «Le Sceau de la Foi: une lacune en partie comblée», *Handēs Amsōreay* 101 (1987) 285-294.
- , *Le lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čaşoc'. I. Introduction et liste des manuscrits*, PO 44/4, Turnhout 1989.
- , *Le Lectionnaire de Jérusalem en Arménie: Le Čaşoc'. II. Edition synoptique des plus anciens témoins*, PO 48/2, Turnhout 1999.
- Riggi, C., *Cirillo di Gerusalemme. Le catechesi*, Roma 1993, 205.
- , *Niceta di Remesiana. Catechesi preparatorie al battesimo*, Roma 1995.
- Rousseau, A., *Irénée de Lyon. Démonstration de la prédication apostolique*, SC 406, Paris 1995.
- Sargisean B., *Srboy Hōrn Ewagri Pontac'woy Vark' ew Matenagrut'iwnk'* [La vita e le opere del santo padre Evagrio Pontico], Venezia 1907 [=VE 1907].
- Schmid, J.M., *Reden und Lehren des heiligen Gregorius des Erleuchters, Patriarch von Armenien*, Regensburg 1872.
- Srboy Hōrn Meroy Grigori Lusaworč'i yačaxapatum čark' ew alōtk'* [I discorsi Yačaxapatum e una preghiera del nostro santo padre Gregorio l'Illuminatore], Venezia 1838, 1954² [=VE 1838, VE 1954]
- Srboy Hōrn meroy Elišēi Vardapeti Matenagrut'iwnk'* [I scritti del nostro padre santo dottore Eliseo], Venezia 1859 [=VE 1859].
- Srboyn Ep'remi Matenagrut'iwn* [Opera di sant'Efrem], voll. 1-4, Venezia 1836.
- Srboyn Nersesi Lambronac'woy Tarsoni episkoposi xorhrdacut'iwnk' i karg- ekelec'woy. Meknut'iwn xorhrdoy pataragin* [Riflessioni sull'ordine della Chiesa di san Nersēs di Lambron, vescovo di Tars. Commentario al mistero della Messa], Venezia 1847.
- Tabakian, Y., *Les homélies du catholicos Hovhan Mandakouni*, Antélias 2000.
- Teaṛn Yovhannu Mandakunwoy Hayoc' Hayrapeti Čaṛk'* [I discorsi del signore Giovanni Mandakuni, il patriarca armeno], Venezia 1860 [=VE 1860].

- Terian, A., *Macarius of Jerusalem. Letter to the Armenians. A.D. 335*, New York 2008.
- , *Magnalia Dei. Biblical History in Epic Verse by Grigor Magistros*, Louvain 2012.
- , *Moralia et Ascetica Armeniaca: The Oft-Repaeted Discourses: Yačaxapatum čark'*, Washington 2021.
- Ter Mekerttschian K., – Ter Minassiantz, E., *Des Heiligen Irenaeus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Leipzig 1907.
- Ter Mēkērttschian K., – Wilson, S.G., *S. Irenaeus. The Proof of Apostolic Preaching*, PO 12/5, Paris 1919.
- Tēr Mkrtč'ean, G. – Malxasean, S., ed., *Patmut'iwn Hayoc' ew T'ult' ar Vahan Mamikonean* [Storia degli Armeni e Lettera di Vahan Mamikonean], Tp'his 1904 [=T 1904], rist.: D. Kouymjian, *Lazar P'arpets'i. History of the Armenians and the Letter to Vahan Mamikonean. A photographic reproduction of the 1904 Tiflis edition with new introduction and critical bibliography*, Delmar NY 1985.
- Tēr-Mkrtč'ean, G. – Kanayean, S., *Agat'angelay Patmut'iwn Hayoc'* [Storia degli Armeni di Agat'angelos], Tp'his, 1909.
- Tēr-Mkrtč'ean, K., «Matean Yovhannu Mandakunwoy: Yałags siroy ew srbut'ean orov ptłabin ararack' [Scritto di Yovhannēs Mandakuni: Sull'amore e la santità per mezzo della quale le creature portano frutti]», *Ararat* 36 (1903) 564-575, 662-672.
- , *Knik' hawatoy andhanur surb ekelecwoy yułap'ar ew s. hogekir harc'n meroc' davanut'eanc' yawurs Komitas Kat'ulikosi hamawakeal* [Sigillo della fede della santa Chiesa universale dalle professioni di fede dei nostri santi Padri ortodossi e portatori dello Spirito, compilato al tempo del catholicos Komitas], Ėjmiacin 1914 (rist. anastatica Catholicos Komitas, *Le Sceau de foi*, Louvain 1974).
- Tēr-Movsēsean, M., *Sokratay sk'olastikosi Ekelec'akan Patmut'iwn ew Patmut'iwn varuc' srboyn Silbestrosi episkoposin Hřovmay* [Storia Ecclesiastica di Socrate Scolastico e Storia della Vita di san Silvestro vescovo di Roma], Ėjmiacin 1897.
- Tēr-Vardanean, G., *Mayr Maštoc'. Hator A, girk' A (Ž dar)* [Madre Maštoc' = Pontificale, vol. I, libro I (X sec.)], Ėjmiacin 2012.

- Thomson, R.W., *The Armenian Version of the Works Attributed to Dionysius the Areopagite*, CSCO 448-449 (Scriptores Armeniaci 17-18), Louvain 1967, 1987.
- , *Agathangelos: History of the Armenians*, Albany 1976.
- , *Moses Khorenats'i. History of the Armenians*, Cambridge 1978, Ann Arbor 2006².
- , *Elishe. History of Vardan and the Armenian War*, Cambridge-London, 1982.
- , «Gregory of Narek's Commentary on the Song of Songs», *JThS* 34 (1983) 453-496; rist. R.W. Thomson, *Studies in Armenian Literature and Christianity*, London 1994, articolo XVII.
- , «The Historical Compilation of Vardan Arewelc'i», *DOP* 43 (1989) 125-226.
- , *The History of Łazar P'arpec'i*, Atlanta 1991.
- , *The Syriac Version of the Hexaemeron by Basil of Cesarea*, CSCO 550, 551 (Scriptores Syri 222, 223), Louvain 1995.
- , *The Teaching of Saint Gregory: An Early Armenian Catechism*, Cambridge 1970, e seconda edizione rivista R.W. Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, New York 2001.
- , *The Armenian Adaptation of the Ecclesiastical History of Socrates Scholasticus*, Louvain 2001.
- , «Mambrē and His Homilies», *REArm* 30 (2005-2007) 99-168.
- , *Saint Basil of Caesarea and Armenian Cosmology*, CSCO 646 (Subsidia 130), Louvain 2012.
- T'orosean, Y., *At'elahay episkoposi Urhayi T'ult' ar K'ristoneays aşxarhin Parsic' vasn hawatoy. Aithallae Episcopi Edesseni Epistola ad Christianos in Persarum Regione de Fide*, Venezia 1942.
- Uluhogian, G., *Basilio di Cesarea. Il Libro delle Domande (Le Regole)*, CSCO 536-537 (Scriptores Armeniaci 19-20), Louvain 1993 [recensione di E.G. Mathews, *Journal of the Society for Armenian Studies* 8 (1995) 190-193].
- , *P'awstos Buzand. Storia degli Armeni*, Milano 1997.
- Vark' srboc' haranc' ew k'alak'avarut'iwnk' noc'in* [La vita dei santi padri e la loro condotta], voll. I-II, Venezia 1855.
- Weber, S., ed., *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter. I. Eznik, Koriun, Hatschachapatum*, BKV 57, Monaco 1927.

- , ed., *Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter. II. Mambre, Verzanogh, Johannes Mandakuni, Elishe*, BKV 58, Monaco 1927.
- Winkler, G., *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc'. Übersetzung und Kommentar*, OCA 245, Roma 1994.
- , *Die Basilius-Anaphora. Edition der beiden armenischen Redaktionen und der relevanten Fragmente, Übersetzung und Zusammenschau aller Versionen im Licht der orientalischen Überlieferungen* (Anaphorae Orientales 2, Anaphorae Armeniacae 2), Roma 2005.
- Xač'ikyan, L., *ŽE dari hayeren jeragreri hišatakaranner, masn a'rajin (1401-1450 t't.)* [I colofoni dei manoscritti armeni del XV secolo, la prima parte (1401-1450)], Erevan 1955.
- , *Elišēi «Araracoc' meknut'awnə»* [Commento alla Genesi di Elišē], Erevan 1992.
- Yovhannu Oskeberani ew Grigori Sarkawagapeti nerboleank' i s. Grigor Lusaworič'* [Encomi di Giovanni Crisostomo e Grigor Arcidiacono su Gregorio l'Illuminatore], *Sop'erk' haykakank' IV* [Scritti armeni IV], Venezia 1853.
- Zekiyan, B.L., *La spiritualità armena. Il Libro della lamentazione di Gregorio di Narek*, Roma 1999.
- Zincione, S., *Giovanni Crisostomo. Omelie sul Vangelo di Matteo/3 (62-90)*, Roma 2003.

2. Studi

- Abelyan, M., *Hayoc' hin grakanut'yan patmut'yun, girk' a'rajin* [Storia dell'antica letteratura armena, libro primo], Erevan 1949.
- Ačařyan, H., *Hayoc' anjnanunneri bařaran, Hator D* [Dizionario dei nomi propri armeni, tomo IV], Erevan 1948.
- , «Mesrop Maštoc'. 15. Mesrop Maštoc'i erkasirut'yunnerə [Mesrop Maštoc'. 15. Le opere di Mesrop Maštoc']», *Ėjmiacin* 19/2 (1962) 18-35.
- , *Hayoc' grerə* [La letteratura armena], Erevan 1984.

- Adonc', N., *Maštoc' ew nra ašakertnerə əst ōtar albiwneri* [Maštoc' e i suoi discepoli secondo le fonti straniere], Vienna 1925.
- Akinean, N., «P'ok'r Sokrat. Hamaŕōtołn ew xmbagirə [Il Socrate breve. Abbreviatore e redattore]», *Handēs Amsōreay* 62 (1948) 15-68.
- Akinean, N. – Ter-Pōłosean, P., «Matenagrakan hetazōtut'iwnner. Yovhannēs A. kat'olikos (Mandakuni) (480-502) grut'iwnnerə [Ricerche letterarie. Il catholico Giovanni I Mandakuni (480-502)]», *Handēs Amsōreay* 85 (1971) 137-162, 289-322, 385-398.
- Amadouni, G., «Le rôle historique des hiéromaines arméniens», in *Il monachesimo orientale*, OCA 153, Roma 1958, 279-305.
- Ananean, P., *Vark' s. Mesrop Maštoc'i* [La vita di santo Mesrop Maštoc'], Venezia 1964.
- Ananian, P., «La data e le circostanze della consacrazione di s. Gregorio Illuminatore», *Le Muséon* 74 (1961) 43-73, 317-360.
- Ant'abyan, P', «Vardan Arewelc'u nerbołə nvirvac hayoc' greri gyutin» [Panegirico di Vardan Arewelc'i dedicato all'invenzione dell'alfabeto armeno], *Banber Matenadarani* 7 (1964) 365-398.
- Arevšatyan, S., «Maštoc' et les débuts de la patristique arménienne», in J.-P. Mahé – R.W. Thomson, ed., *From Byzantium to Iran: In Honour of Nina Garsoïan*, Atlanta 1996, 309-324.
- Aŕak'elyan, V., «Dasakan ev hetdasakan grabarə [Armeno antico classico e post-classico]», *PBH* 128 (1976) 255-272.
- Aramean, S., «Hiwandac' ōcman xorhurdə hay ekelecwoy meġ [Il sacramento dell'unzione dei malati nella Chiesa armena]», *Bazmavēp* 97 (1939) 8-13, 202-213; 98 (1940) 33-38, 94-97.
- Arlen, J.S., «Gišeroy Kc'urdk' (Hymns Of The Night): Seven Madrašē of Ephrem The Syrian Preserved in Armenian», *Hugoye: Journal of Syriac Studies* 21/2 (2018) 267-318.
- , «Spiritual Mourning with Tears in Armenian Christianity from the Fifth to the Tenth Century», *SNTR* 14/1 (2023) 109-140.

- Arranz, M., «Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacraments de la restauration de l'ancien euchologe constantinopolitain II-2 (1^{ère} partie)», *OCP* 57 (1991) 87-143.
- Arranz, M., «Les prières pénitentielles de la tradition byzantine. Les sacraments de la restauration de l'ancien euchologe constantinopolitain II-2 (3^e partie)», *OCP* 58 (1992) 23-82.
- Asmussen, J., *Xuāstvānift. Studies in Manichaeism*, Copenhagen 1965.
- Bais, M., «Costantino nelle fonti storiografiche armene», in B. Ebeid, M. Pampaloni, ed., *Costantino e l'Oriente. L'impero, i suoi confini e le sue estensioni*, OCA 300, Roma 2016, 57-211.
- , «Canone biblico armeno», in *Canone biblico nelle Chiese orientali*, OCA 302, Roma 2017, 69-93.
- , «L'immaginario del tempo nella storiografia armena antica. Qualche osservazione sul tempo della fine dei tempi» in A. Fedeli, ed., *Gli studi di storiografia. Tradizione, memoria e modernità* (Orientalia Ambrosiana 6), Milano 2019, 205-226.
- Bardenhewer, O., *Geschichte der altkirchlichen Literatur. V. Die letzte Periode der altkirchlichen Literatur mit Einschluss des ältesten armenischen Schrifttums*, Freiburg 1932.
- Baronian, S. – Conybeare, F.C., *Catalogue of Armenian Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford 1918.
- Benveniste, É., «Éléments parthes en arménien», *REArm* 1 (1964), 1-37.
- Brock, S., «Clothing Metaphors as a Means of Theological Expression in Syriac Tradition», in M. Schmidt, C.F. Geyer, ed., *Typus, Symbol, Allegorie bei den östlichen Vätern und ihren Parallelen im Mittelalter. Internationales Kolloquium, Eichstätt 1981. (Eichstätter Beiträge. Abteilung Philosophie und Theologie 4)*. Regensburg, 1982, 11-38; rist. S. Brock, *Studies in Syriac Christianity: history, literature and theology*, Hampshire 1992.
- , «Syriac Literature: A Crossroads of Cultures», *ParOr* 31 (2006) 17-35.
- , *Lo Spirito Santo nella tradizione battesimale siriaca*, Roma 2019; orig. inglese, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Piscataway, 2008.
- Bruns, P., «Aithallahas Brief über den Glauben. Ein bedeutendes Dokument frühsyrischer Theologie», *OrChr* 76 (1992) 46-73.

- , «Brief Aithallahas, des Bischofs von Edessa (Urhai), an die Christen des Perserlandes über den Glauben», *OrChr* 77 (1993) 120-136.
- Bundy, D., «The Letter of Aithallah (CPG 3340): Theology, Purpose, Date», in R. Lavenant, ed., *III Symposium Syriacum 1980. Les contacts du monde syriaque avec les autres cultures*, OCA 221, Roma 1983, 135-142.
- , «The Creed of Aithallah. A Study in the History of the Early Syriac Symbol», *ETL* 63 (1987) 157-163.
- Busca, G., *La riconciliazione "sorella del battesimo"*, Roma 2011.
- , *La Settimana santa con i cristiani d'oriente*, Roma 2014.
- Capone, A., «Note critiche all'Omelia sulla Passione di Cristo attribuita a Elišē», *Le Muséon* 118 (2005) 143-150.
- Carr, E., «Penance among the Armenians: Notes on the History of its Practice and its Theology», *StLi* 11/2 (1976) 65-100.
- Čemčemean, S., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeragrac' matenadaranin Mxit'areanc' i Venetik* [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca dei Mechitaristi di Venezia], voll. IV-VIII, Venezia 1993-1998 [GCMV IV-VIII].
- Chahinian, K., *L'istituzione catholicosale nella Chiesa armena dalle origini fino al 1441* (Kanonika 14), Roma 2009.
- Ciakciak, E., *Dizionario armeno-italiano*, voll. I-II, Venezia 1837 [=Ciakciak].
- Collins, G. – Farrugia, E.G., ed., *Dizionario sintetico di teologia*, Città del Vaticano 1995 [=DSdT].
- Conybeare, F., «The Survival of Animal Sacrifices inside the Christian Church», *AJT* 7 (1903) 62-90.
- Coulie, B., «Manuscripts and Libraries: Scriptorial Activity in Cilicia», in R. Hovannisian – S. Payaslian, ed., *Armenian Cilicia*, Costa Mesa 2008, 261-274.
- , *Répertoire des bibliothèques et des catalogues de manuscrits arméniens*, Corpus Christianorum, Turnhout 1992; con aggiornamenti: Supplément I, *Le Muséon* 108 (1995) 115-130; Supplément II, *Le Muséon* 113 (2000) 149-176; Supplément III, *Le Muséon* 117 (2004) 473-496; Supplément IV, *Le Muséon* 132 (2019) 65-106;
- , *Armenian Manuscripts. Catalogues, Collections, Libraries*, Corpus Christianorum, Turnhout 2020.

- Covakan, N. (= Polarean, N.), «Yačaxapatum (1215)», *Sion* 3 (1961) 74-75.
- Cowe, P., «Armenian Christology in the Seventh and Eighth Centuries with Particular Reference to the Contributions of Catholicos Yovhan Ōjñec'i and Xosrovik T'argmanič'», *JThS* 55 (2004) 30-54.
- Dagron, G. – Riché, P. – Vauchez A., ed., *Storia del cristianesimo. Religione – Politica – Cultura. IV. Vescovi, monaci e imperatori (610-1054)*, Roma 1999; orig. francese, *Histoire du christianisme des origines à nos jours, tome IV. Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Paris 1993.
- Dédéyan, G., *Storia degli Armeni*, Milano 2002; orig. francese, *Histoire des arméniens*, Toulouse 1982.
- Delehay, H., *Les origines du culte des martyrs*, Bruxelles 1912.
- Der Mugrdechian, B., «A Farewell to the Armenians of Evdokia/Tokat», in R. Hovannisian, ed., *Armenian Sebastia/Sivas and Lesser Armenia*, Costa Mesa 2004, 265-304.
- Di Berardino, A., ed., *Nuovo dizionario patristico e di antichità cristiane*, voll. I-III, Genova – Milano 2006², 2007², 2008² [=NDPAC].
- Dictionnaire de spiritualité. Ascétique et mystique. Doctrine et histoire*, voll. I-XXI, Paris 1932-1995 [=DSp].
- Dorfmann-Lazarev, I., *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: deux débats théologiques après le triomphe de l'orthodoxie*, CSCO 609 (Subsidia 117), Louvain 2004.
- , «Christ's 'Being' and 'Activity'», *JEastCS* 68/3-4 (2016) 231-254.
- Dörnemann, M., «Einer ist Arzt, Christus: Medizinale Verständnis Von Erlösung in der Theologie der griechischen Kirchenväter des zweiten bis vierten Jahrhunderts», *ZAC* 17/1 (2013) 102-124.
- Dum-Tragut, J., «The Cultural Impact of Armenian Monasticism. A Brief Note on the Role of Armenian Monasteries in Medieval Armenian Society», in J. Dum-Tragut, D.W. Winkler, ed., *Monastic Life in the Armenian Church. Glorious Past – Ecumenical Reconsideration*, Zürich 2018, 25-41.
- de Durand, M.G., «Un document sur le Concile de Nicée?», *RSPTh* 50 (1966) 615-627.

- Durean, E., *Patmut'iwn hay matenagrut'ean i vał žamanakay minč'ew mer ōrern* [Storia della letteratura armena dai primi tempi fino ai nostri giorni], Costantinopoli 1885.
- Eganyan O. – Zeyt'unyan A. – Ant'abyan, P., *C'uc'ak jeṛagrac' Maštoc'i anuan Matenadarani* [Catalogo dei manoscritti della biblioteca "Maštoc'"], voll. I-III, Erevan 1965, 1970, 2007 [=CMM I-III].
- Eganyan O. – Zeyt'unyan A. – Ant'abyan P., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' Maštoc'i anuan Matenadarani* [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca "Maštoc'"], voll. I-II, Erevan 1984, 2004 [=GCMM I-II].
- Eganyan O., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' Maštoc'i anuan Matenadarani* [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca "Maštoc'"], vol. III, Erevan 2007 [=GCMM III].
- Eganyan, O., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' Maštoc'i anuan Matenadarani* [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca "Maštoc'"], vol. V, Erevan 2009 [=GCMM V].
- van Elverdinghe, E., *Modèles et copies. Étude d'une formule des colophons de manuscrits arméniens, VIIIe-XIXe siècles*, CSCO 698 (Subsidia 146), Louvain 2022.
- van Esbroeck, M., «Salomon de Makenoc, vardapet du VIII^e siècle», in *Armeniaca. Mélanges d'études arméniennes*, Venezia 1969, 33-44.
- Featherstone, M. – Nedungatt, G., «The Canon of the Council in Trullo», in M. Featherstone – G. Nedungatt, ed., *The Council in Trullo Revisited*, *Kanonika* 6, Roma 1995, 41-186.
- Fedwick, P., «The Translations of the Works of Basil Before 1400», in P. Fedwick, ed., *Basil of Caesarea: Christian, Humanist, Ascetic. A Sixteen-hundredth Anniversary Symposium*, Toronto 1981, 439-512.
- Fēt't'er, P. [=Vetter, P.], *Haykakan ašxatsirut'iwnk'* [Opere armenie], Vienna 1895.
- Findikyan, M.D., «The Armenian Ritual of the Dedication of a Church: A Textual and Comparative Analysis of Three Early Sources», *OCF* 64 (1998) 75-121.
- , «On the Origins and Early Evolution of the Armenian Office of Sunrise», H. J. Feulner – R. Taft – E. Velkovska, ed., *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, OCA 260, Roma 2000, 283-314.

- , «The Mysteries of Grace and the Grace of Mysteries: Sacraments in the Armenian Church», in Š. Marinčák, ed., *Sväté tajomstvá na kresťanskom Východe: súbor štúdií* (Orientalia et Occidentalia 3), Košice 2008, 65-87.
- , «Christology in Early Armenian Liturgical Commentaries», in B. Spinks, ed., *The Place of Christ in Liturgical Prayer. Trinity, Christology, and Liturgical Theology*, Collegeville 2008, 197-221.
- , «La preghiera quotidiana nella Chiesa armena: la Liturgia delle Ore», in L. Vaccaro – B.L. Zekiyian, ed., *Storia religiosa dell'Armenia. Una cristianità di frontiera tra fedeltà al passato e sfide del presente* (Europa ricerche 15), Milano 2010, 331-355.
- , «The 'Opening of the Door' Ceremony on Palm Sunday in the Armenian Church», in M.C. Ross, ed., *The Serious Business of Worship. Essays in Honour of Bryan D. Spinks*, London – New York 2010, 22-41.
- , «Goc' Patarag: The Closed Curtain During Great Lent in the Armenian Church», in R. Taft, ed., *The Armenian Surb Patarag or Eucharistic Holy Sacrifice*, OCA 291, Roma 2012, 77-93.
- , «Hanging by Thread: The Closed Curtain During Great Lent in the Armenian Church», *Ėjmiacin* 12 (2016) 22-53.
- , «A Penitential Peculiarity in Armenian Monasticism of the Early Second Millennium» in J. Dum-Traugut – D. Winkler, ed., *Monastic Life in the Armenian Church. Glorious Past – Ecumenical Reconsideration*, Zürich 2018, 161-182.
- Galëmk'earean, G., *Noragoyn alberk' Eznkay Kołbac'woy Ėnddëm Ałandoc' matenin* [Nuove fonti del «Contro le sette» di Eznik Kołbac'i], Vienna 1919.
- Garrison, R., *Redemptive Almsgiving in Early Christianity*, Sheffield 1993.
- Garsoïan, N., *The Paulician Heresy*, Paris 1967.
- , *L'Église arménienne et le Grand Schisme d'Orient*, CSCO 574 (Subsidia 100), Louvain 1999.
- , «Introduction to the Problem of Early Armenian Monasticism», *REArm* 30 (2005-2007) 177-236.
- , *Interregnum. Introduction to a Study on the Formation of Armenian Identity (ca 600-750)*, CSCO 640 (Subsidia 127), Louvain 2012.

- Geerard, M., ed., *Clavis Patrum Graecorum*, voll. I-V, 1974-1998 [=CPG].
- Giraud, C., *Confessare i peccati e confessare il Signore*, Milano 2013.
- Gribomont, J., *Histoire du texte des Ascétiques de S. Basile*, Louvain 1953.
- Gugerotti, C., «Peccato del mondo, compunzione, redenzione» in J.-P. Mahé, B.L. Zekiyan, ed., *Saint Grégoire de Narek théologien et mystique*, OCA 275, Roma 2006, 255-278.
- Hac'uni, V., «Erb šaradvac en Yačaxapatum čark' [Quando furono composti i discorsi Yačaxapatum]», *Bazmavēp* 88 (1930) 401-406.
- , «Disciplina armena», in *Codificazione canonica orientale. Fascicolo VIII. Studi storici sulle fonti del diritto canonico orientale*, Vaticano 1932, 139-168.
- Hakobyan, T'. – Melik' Baxšyan, S. – Barselyan, H., *Hayastani ev harakic' šrjanneri telanunneri bařaran* [Dizionario dei toponimi dell'Armenia e dintorni], voll. I-VI, Erevan 1986-2001.
- Hambye, E., «The Symbol of the „Coming to the Harbour“ in the Syriac Tradition», *Symposium Syriacum* 1972, OCA 197, Roma 1974, 401-411.
- Haroutiounian-Thomas, G., «Les lectures eucharistiques des dimanches du Grand Carême d'après le rite armenien», in A. Pistoia – M. Triacca, ed., *La liturgie, interprète de l'Écriture*, BEL.S 119, Roma 2002, 173-182.
- Hatityan, A., «Surb Grigor Lusavorič' orpes matenagir [San Gregorio l'Illuminatore come scrittore]», *Ėjmiacin* 7-8 (1967) 22-38.
- Hausherr, I., «Les versions syriaque et arménienne d'Évagre le Pontique. Leur valeur – leur relation – leur utilisation», *Orientalia Christiana* 22 (1931) 69-118.
- , *Penthos. La dottrina della compunzione nell'Oriente cristiano*, Abbazia di Praglia, 2013; orig. francese, *Penthos. La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, OCA 132, Roma 1944.
- Hovhanessian, V., «A Glance at Monasticism in Armenia. History and Relevance», in E. Farrugia, ed., *In Search of Precious Pearl. 5th Encounter of Monks from East and West at Dzaghgatzor Monastery Armenia*, Roma 2005, 45-85.
- Hovsep'yan, A., «“Yačaxapatum čark'” žołovacu IG čařa [Il XXIII discorso della raccolta Yačaxapatum čark']», *Banber Erevani Hamalsarani* 114/3 (2004) 194-197.

- Hübschmann, H., *Armenische Grammatik, I. Armenische Etymologie*, Leipzig 1897.
- Kanayanc', S., «S. Ėjmiacni matenadarani jeṛagir. Patmagirnerə [Manoscritto della biblioteca di S. Ėjmiacin. Gli storiografi]», *Handēs hayagitut'ean/Zeitschrift für armenische Philologie* 2/4 (1904) 287-303.
- K'eōškerean, A. – Suk'isean, K. – K'eōsēean, Y., ed., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagr-ac' Maštoc'i anuan Matenadarani* [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca "Maštoc'"], vol. IV, Erevan 2008 [=GCMM IV].
- Kerovpyan, A., «I dpir: gli artigiani del canto liturgico armeno», in L. Vaccaro – B.L. Zekiyani, ed., *Storia religiosa dell'Armenia. Una cristianità di frontiera tra fedeltà al passato e sfide del presente* (Europa ricerche 15), Milano 2010, 431-446.
- Kévorkian, R. – Ter-Stépanian, A., *Manuscripts arméniens de la Bibliothèque nationale de France*, Paris 1989.
- Khoury-Sarkis, G., «La semaine sainte dans l'Église syrienne», *MD* 41 (1955) 96-117.
- K'iparean, K., «"Hačaxapatum" čaṛeru heḷinaki harcə [La questione dell'autore dello "Yačaxapatum"]», *Bazmavēp* 120 (1962) 237-242.
- , *Patmut'iwn hay hin grakanut'ean* [Storia della letteratura armena antica], Venezia 1992.
- Kraft, H., *Kirchenväter Lexicon*, Monaco 1966; trad. it.: G. Corti, *La teologia dei Padri, V. Profili e Opere – Bibliografia – Indici*, Roma 1987².
- Lages, M., «The Most Ancient Penitential Text of the Armenian Liturgy», *Didaskalia* 1 (1971) 43-64.
- La Porta, S., «Monasticism and the construction of the Armenian intellectual tradition», in I. Murzaku, ed., *Monasticism in Eastern Europe and the former Soviet Republics*, New York 2016, 330-350.
- Leloir, L., *Citations du Nouveau Testament dans l'ancienne tradition arménienne*, CSCO 283-284 (Subsidia 31-32), Louvain 1967.
- Ligier, L., «Le sacrement de pénitence selon la tradition orientale», *NRTh* 89 (1967) 940-967.
- , «Dimension personnelle et dimension communautaire de la pénitence en Orient», *MD* 90 (1967) 155-187.
- , *Introduzione alla liturgia del sacramento della penitenza in Oriente (Pro manuscripto)*, Roma 1968.

- van Lint, Th.M., «La cultura armena nella visione del mondo di Grigor Magistros Pahlawuni», in C. Baffioni– *al.*, ed., *Storia e pensiero religioso nel Vicino Oriente: l'età bagratide, Maimonide, Afraate*, Milano 2014, 3-22.
- Lucca, P., «Versioni armene di testi siriaci. Breve panoramica sulle traduzioni armene dal siriano nei secoli V-XIII e loro caratteristiche», *Annali di Ca' Foscari (Serie orientale 41)* 49/3 (2010) 43-62.
- , «Il testo armeno dell'Antico Testamento: problemi e tecniche di edizione» in C. Baffioni, ed., *Le sacre scritture e le loro interpretazioni*, Roma 2015, 167-191.
- Lyonnet, S., *Les origines de la Version arménienne et le Diatessaron*, Roma 1950.
- Łazaryan, N., «Hogewor garnan avanduytə „Yačaxapatum čark”-um ew „Vardapetut'iwn”-um [La tradizione della primavera spirituale nello *Yačaxapatum* e nella *Vardapetut'iwn*]», *Ėjmiacin* 11 (2014) 60-69.
- Mahé, J.-P., *Hermès en Haute-Égypte*, II. *Le fragment du Discours parfait et les Définitions Hermétiques arméniennes* (NH VI, 8.8a), BCNH.T 7, Québec 1982.
- , «Érémisme et Cénobitisme en Arménie après l'Islam (IX^e-XIII^e siècles)», *Revue Théologique de Kaslik* 3-4 (2009-2010) 111-124.
- , «Contexte culturel et mode d'emploi des *Définitions hermétiques* arméniennes (DH)», *REArm* 39 (2020) 599-609.
- , «La Lettre de Giwt à Vač'ē (464): hellénisme et arts libéraux en Arménie dans la seconde moitié du V^e siècle», in B. Outtier, ed., *Armenia between Byzantium and the Orient: Celebrating the Memory of Karen Yuzbashyan (1927-2009)*, Boston 2020, 211-224.
- Mahé, J.-P. – Paramelle, J., «Nouveaux parallèles grecs aux définitions hermétiques arméniennes», *REArm* 22 (1990-1991) 115-134.
- Maniaci, M., *Terminologia del libro manoscritto*, Milano 1996.
- Mardirossian, A., *Le livre des canons arméniens (Kanonagirk' Hayoc') de Yovhannēs Awjnec'i. Église, droit et société en Arménie du IV^e au VIII^e siècle*, CSCO 606 (Subsidia 116), Louvain 2004.
- Maranci, C., *The Art of Armenia. An Introduction*, Oxford 2018.
- Mateos, J., *Lelya-Şapra. Essai d'interprétation des matines chaldéennes*, OCA 156, Roma 1959.

- Mathews, E.G., recensione di G. Uluhogian, *Basilio di Cesarea. Il Libro delle Domande (Le Regole)*, CSCO 536-537 (Scriptores Armeniaci 19-20), Louvain 1993, *Journal of the Society for Armenian Studies* 8 (1995) 190-193.
- , «Early Armenian and Syrian Contact: Reflections on Koriwn's Life of Maštoc'», *SNTR* 7 (2002) 5-27.
- , «The Early Armenian Hermit: Further Reflections on the Syriac Sources», *SNTR* 10 (2005) 141-167.
- , «Syriac into Armenian: the translations and their translators», *JCSSS* 10 (2010) 20-44.
- Mazza, E., «La celebrazione della penitenza nella liturgia bizantina e in Occidente: due concezioni a confronto», *EL* 115 (2001) 385-440.
- Melik'-Baxšyan, T., *Pavlikianskoe dvīženie v Armenii* [Il movimento dei pauliciani in Armenia], Erevan 1955.
- Mistrih, V., «Ecrits théologiques du Vardapet Elisée Père de l'Eglise arménienne», *SOC.C* 19 (1986) 301-356.
- Mourad, P., *Il monachesimo nella chiesa armena. Origine e fonti*, Roma 2010.
- Muradyan, G., «The Hellenizing School», in V. Calzolari – M. E. Stone, ed., *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, Leiden 2014, 321-348.
- Murray, R., *Symbols of Church and Kingdom. Revisited Edition. A Study in Early Syriac Tradition*, London – New York, 2006.
- Museľyan, A., «Koriwn t'e Agat'angelos: Bnagreri k'nnut'yun nor tesankyunic' [Koriwn o Agatangelo? Analisi testuale dalla nuova prospettiva]», *Lraber* 2 (1996) 49-64.
- Mutafian, C., «L'immigration arménienne en Italie», in M. Balard – A. Ducellier, ed., *Migrations et diasporas méditerranéennes (X^e-XVI^e siècles)* (Byzantina Sorbonensia 19), Paris 2002, 33-41.
- Nor Bařgirk' Haykazea Lezui [Nuovo dizionario della lingua armena], voll. I-II, Venezia 1836, 1837 [=NBHL].
- Olsen, B.A., *The Noun in Biblical Armenian. Origin and Word-Formation*, Berlin – New York 1999.

- Orengo, A., «Medicina e astrologia nel trattato teologico di Eznik di Kolb, scrittore armeno del V secolo», in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.)*. XXXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 4-6 maggio 2006), SEAug 101, Roma 2007, 627-640.
- , «Funeral Rites and Ritual Laments of the Ancient Armenians» in U. Bläsing – J. Dum-Traugut, ed., *Cultural, Linguistic and Ethnological Interrelations In and Around Armenia*, Newcastle 2011, 127-144.
- , «On Armenian Funeral Rituals (4th-13th Centuries)» in A. Lukianowicz – V. Springfield Tomelleri – M. Topadze, ed., *Languages and Cultures in the Caucasus*, Monaco – Berlino 2011, 481-492.
- , «Legge e religione nell'Armenia del IV e V secolo», in *Lex et religio. XL Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 10-12 maggio 2012)*, SEAug 135, Roma 2013, 717-728.
- , «I poveri nell'Armenia del quarto e quinto secolo», in *Povertà e ricchezza nel cristianesimo antico (I-V sec.)*. XLII Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 8-10 maggio 2014), SEAug 145, Roma 2016, 521-534.
- , «L'alterità religiosa in Armenia alla metà del V secolo dopo Cristo: il caso di Eznik di Kolb», *Adamantius* 23 (2017) 255-262.
- , «L'invenzione dell'alfabeto armeno: fatti e problemi», *Rhesis* 7.1 (2017) 9-27.
- Oskean, H., *Mayr c'uc'ak hayerēn je'agrac' hratarakeal i Mxit'arean mia-banut'enē i Vienna* [Grande catalogo dei manoscritti armeni pubblicato dalla congregazione dei Mechitaristi di Vienna], vol. II, Vienna 1963 [=GCMW II].
- de Palma, L.M., «Penitenza e perdono nella Chiesa antica e medievale», in A. Amante – F. Sacco, ed., *Riconciliazione sacramentale. Morale e prassi pastorale*, Padova 2019, 59-95.
- Pane, R., «Il ciclo dell'Epifania nella tradizione liturgica e patristica armena: l'omelia sul Battesimo di Gesù di Eliseo», *Rivista di Teologia dell'Evangelizzazione* 4 (2000) 407-415.
- , «Note in margine a un'omelia di Elišē sulla penitenza», in V. Calzolari, ed., *Bnagirk' Yišatakac'. Documenta memoriae. Dall'Italia e dall'Armenia. Studi in onore di Gabriella Uluhogian*, Bologna 2004, 229-240.

- , «La divinizzazione dell'uomo in Elišē armeno», *DT(P)* 108 (2005) 81-110.
- , «Prospettive cristocentriche nella teologia armena», *DT(P)* 109 (2006) 146-161.
- , «Osservazioni sull'uso teologico delle conoscenze scientifiche nella letteratura armena del V secolo», in *La cultura scientifico-naturalistica nei Padri della Chiesa (I-V sec.). XXXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma 4-6 maggio 2006)*, SEAug 101, Roma 2007, 439-446.
- , «Il Dio con-crocifisso: la Trinità e la Croce in Elišē», *Bazmavēp* 169 (2011) 161-180.
- , «Riflessi di polemica cristologica in alcune omelie armene del V-VI secolo» in *La teologia dal V all'VIII secolo fra sviluppo e crisi*, SEAug 140, Roma 2014, 825-838.
- , «Mesrop Mashtots: un'esperienza mistica?», *Rassegna degli Armenisti Italiani* 15 (2014) 5-11.
- Parenti, S., «Confessione, penitenza e perdono nelle chiese orientali», *RivLi* 104/4 (2017) 111-141 [495-525].
- Petrà, B., *La penitenza nelle Chiese ortodosse. Aspetti storici e sacramentali*, Bologna 2005.
- Petrosyan, N., ««Hačaxapatum čark'»-i hnaguyn jeřagreri ev hratarakut'yunneri harc'i šurj [I più antichi manoscritti ed edizioni dei discorsi dello «Yačaxapatum»]», *Kantegh* 65/2 (2015) 86-93.
- , ««Hačaxapatum čark'i» kařuc'vack'n u žanrayin bnuyt'ə [La struttura e il genere dei discorsi «Yačaxapatum»]», *Kantegh* 67/2 (2016) 118-123.
- Phenix, R. R. – Horn, C., «Prayer and Penance in Early and Middle Byzantine Christianity: Some Trajectories from the Greek- and Syriac-Speaking Realms», in M. Boda, D.K. Falk, R.A. Werline, ed., *Seeking the Favor of God. Volume 3. The Impact of Penitential Prayer Beyond Second Temple Judaism*, Atlanta 2008, 225-254.
- Phillips, D., «Lost and Found: Dadisho' Qatraya's Commentary on the Paradise of the Fathers as a witness to the works of Theodore of Mopsuestia» in A. Abu-Husayn – al., ed., *The Syriac Writers of Qatar in the Seventh Century* (Gorgias Eastern Christian Studies 38), Piscataway 2014, 207-230.
- Pietri, L., ed., *Storia del cristianesimo. Religione-Politica-Cultura. III. Le Chiese d'Oriente e d'Occidente (432-610)*, Roma 2002; orig. francese, *Histoire du christianisme, III. Les Églises d'Orient et d'Occident (432-610)*, Paris 1998.

- Pogossian, Z., «The Foundation of the Monastery of Sevan: a Case Study on Monasteries, Economy and Political Power in IX-X Century Armenia», in L.E. Pani, ed., *Le valli dei monaci. Atti del Convegno internazionale di studio. Roma – Suibiacco, 17-19 maggio 2010*, Spoleto 2012, 181-215.
- , «Female Ascetism in Early Medieval Armenia», *Le Muséon* 125 (2012) 169-213.
- , «Vision and Symbolism of the Cross in Some Early Armenian Texts», *REArm* 41 (2022) 451-466.
- Polarean, N., *Mayr c'uc'ak jeragrac' Srboc' Yakobeanc'* [Grande catalogo dei manoscritti di San Giacomo], voll. I-XI, Gerusalemme 1966-1991 [=GCMG I-IX].
- , *Hay grothner* [Scrittori armeni], Gerusalemme 1971.
- Possekel, U., *Evidence of Greek Philosophical Concepts in the Writings of Ephrem the Syrian*, CSCO 580 (Subsidia 102), Louvain 1999.
- Pouderon, B. – Pierre, M.-J. – Outtier, B., «À propos de l'Apologie d'Aristide. Recherches sur un prototype commun aux versions syriaque et arménienne», *RevSR* 74/2 (2000) 173-193.
- Raes, A., «Le Rites de la Pénitence chez les Arméniens», *OCP* 13 (1947) 648-655.
- Renoux, Ch., «Eucharistie et rémission des péchés dans les Anaphores Arméniennes», *Didaskalia* 3 (1973) 201-214.
- , «Le premières manifestations liturgiques du culte des saints en Arménie», in A.M. Triacca, ed., *Saints et sainteté dans la liturgie*, BEL.S 40, Roma 1987, 291-303.
- , «Čašoc' et Tōnakan arméniens. Dépendance et complémentarité», *EO* 4 (1987) 169-201.
- , «Le Čašoc', typicon-lectionnaire: origines et évolutions», *REArm* 20 (1986-1987) 123-152.
- , «La Grande semaine dans les textes du rite arménien», in A. Kollamparampil, ed., *Hebdomadae Sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*, Roma 1997, 51-65.
- , «Un bilan provisoire sur l'héritage grec du rite arménien», *Le Muséon* 116 (2003) 53-69.
- van Rompay, L., «Eznik de Kołb et Théodore de Mopsueste. A propos d'une hypothèse de Louis Mariès», *OLoP* 15 (1984) 159-175.
- Russell, J., «On the Name of Mashtots'», *AArmL* 15 (1994) 67-78.

- Rücker, A., «Die „Ankunft“ im Hafen des syrisch-jakobitischen Festrituals und verwandte Riten», *JLW* 3 (1923) 78-92.
- S., P., «Yačaxapatumi IGrd čarə [Il discorso ventitreesimo dello *Yačaxapatum*]», *Ararat* 31 (1898) 244-249.
- Sanjian, A., *A catalogue of medieval Armenian manuscripts in the United States*, Berkeley 1976.
- Sargisean, B., *Agat'angelos ew iwr bazmadarean galtnikn* [Agat'angelos e il suo segreto di molti secoli], Venezia 1890.
- , «Grigor Sarkawagapet, grič' Z daru ew Xorenac'woy het unec'ac anor alersə [Grigor Sarkawagapet, scrittore del VI sec. e le sue relazioni con Xorenac'ī]», *Bazmavēp* 62 (1904) 119-126, 157-165.
- , *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' matenadaranin Mxit'areanc' i Venetik* [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca dei Mechitaristi di Venezia], voll. I-II, Venezia 1914-1924 [GCMV I-II].
- Sargisean, B. – Sargsean, G., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' matenadaranin Mxit'areanc' i Venetik* [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca dei Mechitaristi di Venezia], vol. III, Venezia 1966 [=GCMV III].
- Schmidt, A., *Kanon der Entschlafenen. Das Begräbnisrituale der Armenier. Der altarmenische Bestattungsritus für die Laien*, OBC 5, Wiesbaden 1994.
- Sek'ulean, Ō., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' hratarakeal i Mxit'arean mia-banut'enē i Vienna* [Grande catalogo dei manoscritti armeni pubblicato dalla congregazione dei Mechitaristi di Vienna], vol. III, Vienna 1983 [=GCMW III].
- Sharf, A., «Animal Sacrifice in the Armenian Church», *REArm* 16 (1982) 417-449.
- , «Byzantine Orthodoxy and the „Preliminary Fast“ of the Armenians», *Byzantium. Tribute to A.N Stratos*, vol. 2, Athènes 1986, 650-672 = *Jews and other Minorities in Byzantium*, Jerusalem 1995, [223]-[246].
- Simpson, W. A., *Aristides' Apology and Novel Barlaam and Ioasaph*, Louvain 2017.
- Sirinian, A., «On the Historical and Literary Value of the Colophons in Armenian Manuscripts», in V. Calzolari – M. E. Stone, ed., *Armenian Philology in the Modern Era. From Manuscript to Digital Text*, Leiden 2014, 65-100.
- Širinyan, M., «Ricerche sulla Storia Ecclesiastica di Socrate Scolastico e sulle sue versioni armene», *Annali di Ca' Foscari* 33 (1994) 151-167.

- Siwrmēean, A., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' Erusalēmi Srboc' Yakobeanč' vank'i* [Grande catalogo dei manoscritti armeni del monastero di San Giacomo di Gerusalemme], vol. I, Venezia 1948.
- Špidlík, T., *La spiritualité de l'Orient chrétien. La prière*, Roma 1988; trad. it.: M. Campatelli – M. Viezzoli, *La preghiera secondo la tradizione dell'Oriente*, Roma 2002.
- , *La spiritualità dell'Oriente cristiano. Manuale sistematico*, Roma 1985, orig. francese, *La spiritualité de l'Orient chrétien. Manuel systématique*, OCA 206, Roma 1978.
- Srapyan, A., «“Hačaxapatum” čaṛeri heḷinaki harcə [La questione dell'autore dello Yačaxapatum]», *Lraber* 5 (1962) 25-38.
- , *Hay miṇnadaryan zruty'ner* [Racconti armeni del medioevo], Erevan 1969.
- Stone, M.E., *Armenian Apocrypha Relating to Abraham*, Atlanta 2012.
- , *Adam and Eve in the Armenian Tradition. Fifth through seventeenth centuries*, Atlanta 2013.
- Stopka, K., *Armenia Christiana. Unionistyczna polityka Konstantynopola i Rzymu a tożsamość chrześcijaństwa ormiańskiego (IV-XVw.)*, Cracovia 2002; trad. inglese, *Armenia Christiana. Armenian religious identity and the churches of Constantinople and Rome (4th-15th century)*, Cracow 2016.
- Suvorov', N., «K' istorii npravstvennago učenija v' vostočnoj cerkvi [Sulla storia dell'insegnamento morale nella Chiesa d'Oriente]», *VV* 10/1-2 (1903) 31-62.
- Taft, R., «Penance in Contemporary Scholarship», *StLi* 8 (1988) 2-21.
- Tallon, M., «Livre des lettres», *MUSJ* 32 (1955) 3-146.
- T'amrazyan, H., *Anania Narekac'i. Kyankə ev matenagrut'yunə* [Anania di Narek. Vita e scritti], Erevan 1986.
- , *Grigor Narekac'in ev norplatonakanut'yunə* [Gregorio di Narek e neoplatonismo], Erevan 2004.
- , «Stelcagorc anhati ev arvesti tesut'yan xndirnerə Mesrop Maštoc'i “Hačaxapatum čaṛerum” [Questioni della personalità artistica e della percezione dell'arte nello “Yačaxapatum” di Mesrop Maštoc']», *Banber Matenadarani* 19 (2012) 9-20.
- Taylor, D., «Basil of Caesarea's Contacts with Syriac-speaking Christians», *SP* 32 (1997) 213-219.

- Tašean, Y., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' hratarakeal i Mxit'arean miabanut'enē* [Grande catalogo dei manoscritti armeni pubblicato dalla congregazione dei Mechitaristi], vol. I, Vienna 1895 [=GCMW I].
- Terian, A., *Patriotism and Piety in Armenian Christianity, The Early Panegyrics on Saint Gregory*, New York 2005.
- , «Mandakuni's "Encyclical" on Fasting», in R.R. Ervine, ed., *Worship Traditions in Armenian and the Neighboring Christian East*, New York 2006, 187-195.
- , «The First Two Discourses of the Yačaxapatum as a Single Discourse on The Most Holy Trinity», *Handēs Amsōreay* 132 (2018) 1-28.
- , «Hayoc' oskedarean ekelec'abanut'iwnə [L'ecclesiologia armena del periodo d'oro]», *Levon Xaç'ikyan. Haryuramyak* [Levon Xaç'ikyan. Centenario], Erevan 2019, 361-380.
- , «A Discourse on the Church by Yovhan Mayragomec'i», in B. Outtier, ed., *Armenia between Byzantium and the Orient. Celebrating the Memory of Karen Yuzbashyan (1927-2009)*, Boston 2020, 225-241.
- Ter-Mkrč'yan, K., *Hayoc' Ekelec'vo patmut'iwn, Masn A* [Storia della Chiesa armena. Prima parte], Vałaršapat 1908.
- Tēr-Vardanean, G., *Mayr c'uc'ak hayerēn jeṛagrac' Maštoc'i anuan Matenadarani* [Grande catalogo dei manoscritti armeni della biblioteca "Maštoc'"], voll. VI-X, Erevan 2012-2019 [=GCMM VI-X].
- Thierry, J.M., *Monuments arméniens du Vaspurakan*, Paris 1989.
- Thomson, R.W., «Vardapet in the Early Armenian Church», *Le Muséon* 75 (1962) 367-384.
- , «Some Philosophical Terms in the Teaching of Gregory», *REArm* 1 (1964) 41-46.
- , «Number Symbolism and Patristic Exegesis in Some Early Armenian Writers», *Handēs Amsōreay* 90 (1976) 117-138.
- , «The Armenian Version of. Ps.-Dionysius Areopagita», *Ajut* 27 (1982) 115-124.
- , «A medieval Armenian view of the physical world: the cosmology of Vardan Arewelc'i in his *Cronicle*», *REArm* 23 (1992) 191-208.
- , «The Syriac and Armenian Versions of the *Hexaemeron*», *SP* 27 (1993) 113-117.
- , *Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD* (Corpus Christianorum), Turnhout 1995.

- , «Saint Ephrem and an Armenian Homily on the Passion», in H.-J. Feulner – R. Taft – E. Velkovska, ed., *Crossroad of Cultures. Studies in Liturgy and Patristics in Honor of Gabriele Winkler*, OCA 260, Roma 2000, 693-703.
- , «Gregory of Narek and the *Song of Songs*», *Hask* 10 (2002-2006) 35-44.
- , «Is There Armenian Tradition of Exegesis?», *SP* 41 (2006) 97-113.
- , «Homilies and Biblical Commentary in Classical Armenian Writers», in R.R. Ervine, ed., *Worship Traditions in Armenian and the Neighboring Christian East*, New York 2006, 175-186.
- , *Supplement to Bibliography of Classical Armenian Literature to 1500 AD: Publications 1993-2005*, *Le Muséon* 120 (2007) 163-223.
- , «Traditions of Armenian Biblical Exegesis: The Example of the Book of Proverbs», in U. Bläsing – J. Dum-Tragut – T.M. van Lint, ed., *Armenian, Hittite, and Indo-European Studies. A Commemoration Volume for Jos J.S. Weitenberg*, Leuven 2019, 375-394.
- Varghese, B., «Holy Week Celebrations in the West Syrian Church», in A. Kollamparampil, ed., *Hebdomadae Sanctae celebratio: conspectus historicus comparativus*, Roma 1997, 165-186.
- Vetter, P., «Aristides-Citate in der Armenischen Literatur», *ThQ* 76 (1894) 529-539.
- Voicu, S.J., «La patristica nella letteratura armena (V-X sec.)», in A. Quacquarelli, ed., *Complementi interdisciplinari di patrologia*, Roma 1989, 657-696.
- Winkler, G., «L'aspect pénitentiel dans les Offices du soir en Orient et en Occident» in A. Pistoia – M. Triacca, ed., *Liturgie et rémission des péchés*, BEL.S 3, Roma 1975, 273-293.
- , «Our present knowledge of the History of Agat'angelos and its oriental versions», *REArm* 14 (1980) 125-141.
- , *Das armenische Initiationsrituale. Entwicklungsgeschichtliche und liturgie-vergleichende Untersuchung der Quellen des 3. bis 10. Jahrhunderts*, OCA 217, Roma 1982.
- , «An Obscure Chapter in Armenian Church History (428-439)», *REArm* 19 (1985) 85-180.

- , «Armenian Anaphoras and Creeds: A Brief Overview of Work in Progress», in R.F. Taft, ed., *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness KAREKIN I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996*, OCA 254, Roma 1997, 41-55.
- , *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums*, OCA 262, Roma 2000.
- , «Beobachtungen zu den im “ante Sanctus” angeführten Engeln und ihre Bedeutung», *ThQ* 183/3 (2003) 213-238.
- , «On the Formation of the Armenian Anaphoras: A Completely Revised and Updated Overview», *SOrCr* 11/2 (2007) 97-130.
- , «Armenia's Liturgy at the Crossroads of Neighbouring Traditions», *OCP* 74 (2008) 363-387.
- , «Some of the New Findings concerning the Armenian Anaphoras and Their Significance», *Banber Matenadarani* 21 (2014) 35-48.
- Wipszycka, E., «The Canons of the Council of Chalcedon concerning Monks», *Aug.* 58 (2018) 155-180.
- Yarshater E., ed., *Encyclopaedia Iranica*, voll. I-, NY 1985- (in corso) [=EIr]
- Zaminyan, A., *Hayoc' Ekelec'u patmut'iwn. Mas A.* [Storia della Chiesa armena. Parte prima], Nor Naxiĵevan 1914.
- Zarbhanalean, G., *Haykakan hin dprut'ean patmut'iwn (D-ŽG dar). Barjragoyndproc'ac' hamar* [Storia dell'antica letteratura armena (secoli IV-XIII)], Venezia 1897³.
- Zargaryan, R., «Monasticism in Armenian Patristic Literature» in J. Dum-Traugut – D. Winkler, ed., *Monastic Life in the Armenian Church. Glorious Past – Ecumenical Reconsideration*, Zürich 2018, 45-59.
- Zekiyan, B.L., «Le colonie armene del Medio Evo in Italia e le relazioni culturali italo-armene», in *Atti del Primo Simposio Internazionale di Arte Armena (Bergamo, 28-30 Giugno 1975)*, Venezia 1978.
- , «La rupture entre les Églises géorgienne et arménienne au début du VII^e siècle. Essai d'une vue d'ensemble de l'arrière-plan historique», *REArm* 16 (1982) 154-174.

- , «L'«ideologie» nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'histoire», *Handēs Amsōreay* 101 (1987) 471-485.
- , «Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mose di Corene (Movses Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia», *Aug.* 28 (1988) 381-390.
- , «Quelques observations critiques sur le “Corpus Elisaneum”», in R.F. Taft, ed., *The Armenian Christian Tradition. Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness KAREKIN I Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, December 12, 1996*, OCA 254, Roma 1997, 71-123.
- , «La relation entre le sacrifice et la communion dans la théologie de Hovhan Mandakouni», in R. Forrai – G. Geréby – I. Perczel, ed., *The Eucharist in Theology and Philosophy. Issues of Doctrinal History in East and West from the Patristic Age to the Reformation*, Louvain 2005, 81-93.
- , «Back to the Sources of Armenian Spirituality. Hachakhapatum as a doctrinal and practical vademecum for introduction to Christian life and monastic spirituality», in E. Farrugia, ed., *In Search of the Precious Pearl. 5th Encounter of Monks from East and West at Dzaghgatzor Monastery Armenia*, Roma 2005, 139-153.
- , «La Croce nella spiritualità armena tra la verticalità atemporale dell'Incarnazione e la dispensazione temporale dell'Economia. Riflessioni sulla centralità del segno cristico dalla tipologia lito-ctonica alla simbologia dendrica», in *La tua Croce, Signore Gesù, sia per noi rifugio. Atti della II Settimana di Studio sulla Spiritualità Armena*, Venezia 2006, 63-84.
- , «I sacramenti dell'iniziazione nell'Oriente cristiano, con particolare riguardo all'antica tradizione catechetica antiocheno-armena», *Marcianum* 3 (2007) 127-154.
- , «Tempi e modalità di celebrazione del Surb Patarag quale espressione del vissuto eucaristico nella spiritualità armena con particolare riferimento a tre tipologie dell'alto medioevo», in R. Taft, ed., *The Armenian Surb Patarag or Eucharistic Holy Sacrifice*, OCA 291, Roma 2012, 111-133.
- , «Catechesi e inculturazione nel periodo formativo della Chiesa Armena», *Nāme-ye Irān-e Bāstān* 12 (2014) 283-300.

—, «L'invention de l'alphabet arménien et sa fonction de modèle dans les procès d'acculturation de l'Arménie et de la Subcaucasie», in P. Boisson – A. Mardirossian – A. Ouzounian, *Mélanges Jean-Pierre Mahé*, TMCB 18 (2014) 737-754.

Van-Vossel, V. «Le pardon: un baptême renouvelé», in *Péché et Réconciliation hier et aujourd'hui. Patrimoine Syriaque. Actes de colloque IV*, Antelias 1997, 139-160.

RIASSUNTO

Miroslaw Cichoń

<https://orcid.org/0009-0002-2876-681X>

Pontificia Università Giovanni Paolo II di Cracovia

<https://ror.org/0583gg9182>

Il concetto di penitenza secondo lo «Yačaxapatum»

Nel volume *Il concetto di penitenza secondo lo Yačaxapatum*, Miroslaw Cichoń esamina la concezione della penitenza in una delle più rilevanti raccolte omiletiche dell'antica tradizione armena, attribuita dalla tradizione a Gregorio l'Illuminatore. Lo scopo della ricerca è duplice: chiarire la storia testuale, la datazione e la possibile paternità dello *Yačaxapatum*, e definire il profilo teologico, liturgico e spirituale della penitenza che emerge dai discorsi. La metodologia combina indagine filologico-testuale, ricognizione della tradizione manoscritta diretta e indiretta, confronto delle edizioni e delle traduzioni, analisi storico-comparativa delle fonti armene dei secoli V–VII e interpretazione teologica dei temi antropologici, hamartiologici e sacramentali. I risultati mostrano che l'opera ebbe una storia redazionale complessa: il nucleo originario conteneva verosimilmente ventuno discorsi, non includeva il discorso XXIII e conosceva una forma diversa dei primi due discorsi; tale nucleo va probabilmente attribuito a un autore anonimo tra gli ultimi decenni del V secolo e la prima metà del VI. L'analisi rivela inoltre forti contatti con l'ambiente siriano e antiocheno, nonché con la più antica letteratura armena. Sul piano dottrinale, la penitenza è presentata come secondo battesimo, inserita nel rapporto tra battesimo,

Il concetto di penitenza secondo lo Yačaxapatum

eucaristia e Quaresima, e realizzata mediante elemosina, digiuno, preghiera, lacrime penitenziali e, in alcuni contesti, sacrifici animali. Centrale è il modello dei dieci gradi della penitenza, che conduce dalla contrizione e confessione dei peccati alla riammissione eucaristica. Lo studio conclude che lo Yačaxapatum costituisce una testimonianza precoce e relativamente sistematica della penitenza armena e richiede una nuova edizione critica.

Parole chiave: penitenza, Yačaxapatum, Chiesa armena, tradizione manoscritta, eucaristia

ABSTRACT

Miroslaw Cichon

<https://orcid.org/0009-0002-2876-681X>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

<https://ror.org/0583g9182>

The concept of penance according to the “Yačaxapatum”

In *The Concept of Penance according to the Yačaxapatum*, Miroslaw Cichon examines the understanding of penance in one of the most significant homiletic collections of the ancient Armenian tradition, traditionally attributed to Gregory the Illuminator. The study has a twofold aim: to clarify the textual history, dating, and possible authorship of the Yačaxapatum, and to define the theological, liturgical, and spiritual profile of penance that emerges from its discourses. The methodology combines philological and textual inquiry, a survey of direct and indirect manuscript tradition, comparison of editions and translations, historical-comparative analysis of Armenian sources from the fifth to the seventh century, and theological interpretation of anthropological, hamartiological, and sacramental themes. The results indicate that the work underwent a complex redactional history: its original nucleus probably consisted of twenty-one discourses, did not include discourse XXIII, and preserved a different form of the first two discourses; this nucleus is most plausibly attributable to an anonymous author active between the final decades of the fifth century and the first half of the sixth. The analysis also reveals substantial affinities with Syriac and Antiochene Christianity, as well as with the earliest Armenian

literature. Doctrinally, penance is presented as a second baptism, situated within the relationship between baptism, Eucharist, and Lent, and enacted through almsgiving, fasting, prayer, penitential tears, and, in certain contexts, animal sacrifices. The model of the ten degrees of penance is central: it leads from contrition and confession of sins to Eucharistic readmission. The study concludes that the Yačaxapatum offers an early and relatively systematic witness to Armenian penance and that a new critical edition of the text is necessary.

Keywords: penance, Yačaxapatum, Armenian Church, manuscript tradition, Eucharist

INDICE GENERALE

Introduzione 5

Traslittezzazione 9

1. Lo *Yačaxapatum*: contenuto, tradizione testuale, edizioni e traduzioni 13

1.1. Titolo e descrizione dell'opera	13
1.2. Tradizione testuale	18
1.2.1. Tradizione testuale diretta	19
1.2.1.1. Relazioni tra i manoscritti	28
a) Sottogruppo I	28
b) Sottogruppo II	30
c) Sottogruppo III	31
d) Sottogruppo IV	31
e) Sottogruppo V.	32
f) Sottogruppo VI	33
g) Manoscritti isolati	37
1.2.2. Tradizione testuale indiretta	38
1.2.2.1. Knik' hawatoy [Sigillo della fede]	38
1.2.2.2. Gregorio di Narek	40
1.2.2.3. Grigor Magistros	42
1.2.2.4. Grigor Sarkawagapet Yerusalēmac'i	42
1.2.2.5. Yovhannēs Erznkac'i	44
1.2.2.6. Raccolte di sermoni (<i>čarəntir</i>)	45
1.3. Edizioni	46
1.3.1. Edizione di Costantinopoli	46
1.3.2. Edizione di Calcutta	48
1.3.3. Edizione di Venezia	48

1.3.4. Edizione di Ĕjmiacin	49
1.3.5. Edizione di Antelias	50
1.4. Traduzioni	51
1.4.1. Traduzioni integrali	51
1.4.1.1. Traduzione tedesca	51
1.4.1.2. Traduzioni in armeno moderno	52
1.4.1.3. Traduzione russa	52
1.4.1.4. Traduzione inglese	53
1.4.2. Traduzioni parziali	53
1.4.2.1. Traduzione francese	54
1.4.2.2. Traduzione tedesca	54
1.4.2.3. Traduzione italiana	54
1.4.2.4. Traduzione in armeno moderno	55
1.4.2.5. Traduzione inglese	55
1.5. Conclusioni	56

2. Contesto culturale 57

2.1. La Bibbia	58
2.2. Opere della letteratura cristiana greca	60
2.2.1. Aristide di Atene	60
2.2.2. Ireneo di Lione	62
2.2.3. Basilio di Cesarea	64
2.2.4. Cirillo di Gerusalemme	73
2.2.5. Evagrio Pontico	76
2.2.6. Socrate Scolastico	79
2.2.7. Letteratura apocrifa	80
2.3. Opere della letteratura siriana	80
2.3.1. Aithalla di Edessa	80
2.3.2. Efrem il Siro	81
2.3.3. Teodoro di Mopsuestia	85
2.4. Opere della letteratura armena	87
2.4.1. Eznik di Kolb	87

2.4.2. P'awstos Buzandac'i	91
2.4.3. Elišē vardapet	94
2.4.4. La Dottrina di san Gregorio l'Illuminatore	99
2.4.5. Yovhannēs Mandakuni	103
2.4.6. Xosrovik T'argmanič'	104
2.5. Opere di altri autori.	105
2.5.1. Ermete Trismegisto	105
2.6. Opere canoniche	107
2.7. Alcuni concetti	117
2.7.1. L'essenza di Dio	117
2.7.2. Il concetto dell'incarnazione del Figlio di Dio	119
2.7.2.1. Il Verbo si è fatto carne	119
2.7.2.2. Umanità del Verbo incarnato	122
2.7.3. La devozione mariana	124
2.7.4. L'atteggiamento verso i Greci e i Persiani	124
2.8. Conclusioni	128

3. Numero dei discorsi, destinatari, datazione, paternità e fortuna dello *Yačaxapatum* 131

3.1. Numero dei discorsi.	131
3.1.1. Discorsi I e II	132
3.1.2. La questione del discorso XXIII	134
3.1.2.1. Titolo del discorso	135
3.1.2.2. Citazioni delle parole di Gesù e delle lettere di san Paolo	136
3.1.2.3. Il termine <i>yačaxagoyn</i> «frequentemente»	138
3.1.2.4. Consonanze tra l'ultimo discorso dello <i>Yačaxapatum</i> e altre opere	139
3.1.2.5. Struttura del monastero secondo l'ultimo discorso	140
3.1.2.6. Indizi di una rielaborazione di XXIIIa in XXIII.	149

3.1.3. Tracce di una rielaborazione dello <i>Yačaxapatum</i> . . .	151
3.2. Destinatari dell'opera	152
3.3. Paternità e datazione dello <i>Yačaxapatum</i>	157
3.3.1. Status quaestionis	158
3.3.1.1. Gregorio l'Illuminatore come autore dello <i>Yačaxapatum</i>	158
3.3.1.2. Mesrop Maštoc' come autore dello <i>Yačaxapatum</i>	160
3.3.1.3. Un autore anonimo	162
3.3.2. Alcune considerazioni su paternità e datazione dello <i>Yačaxapatum</i>	167
3.4. Fortuna dello <i>Yačaxapatum</i>	169
 4. La penitenza nella Chiesa armena 177	
4.1. Considerazioni generali	178
4.2. Fonti e studi	179
4.3. Terminologia	181
4.4. Disciplina penitenziale nella Chiesa armena (V-VIII sec.)	183
4.4.1. Secoli V e VI	183
4.4.2. Secoli VII e VIII	186
4.5. La penitenza riflessa nella liturgia	188
4.5.1. Liturgia penitenziale armena a confronto con quella orientale	188
4.5.2. Anafore armene	190
4.5.3. Liturgia delle Ore	192
4.5.4. Riti di penitenza	193
4.5.5. Sacrificio di animali	197
4.6. La penitenza nella letteratura armena	198
4.6.1. P'awstos Buzand	198
4.6.2. Elišē	199
4.6.3. Agat'angelos	205

4.6.4. La Dottrina di san Gregorio l'Illuminatore	206
4.6.5. Łazar P'arpec'i	208
4.6.6. Yovhannēs Mandakuni	209
4.6.7. Mambrē	213
4.6.8. Xosrovik T'argmanič'	214
4.7. Conclusioni	214

5. La visione teologica dell'uomo e della penitenza secondo lo *Yačaxapatum* 217

5.1. La condizione dell'uomo	218
5.1.1. La creazione del mondo	218
5.1.1.1. Gli esseri invisibili	222
5.1.1.2. Gli esseri visibili	224
5.1.2. La creazione dell'uomo	226
5.1.3. La relazione fra anima e corpo	228
5.1.4. Il libero arbitrio	232
5.1.5. La condizione postesilica dell'uomo	234
5.1.6. I vari tipi di peccato	237
5.1.7. La divinizzazione dell'uomo	240
5.2. La visione teologica della penitenza	241
5.2.1. Esempi biblici di penitenza	242
5.2.2. L'opera salvifica di Gesù Cristo e la vittoria sulla morte	245
5.2.3. Il motivo della «porta della misericordia (duřn ołormut'ean)»	249
5.2.4. Il motivo del porto di Cristo	252
5.2.5. I frutti della penitenza	255
5.3. Conclusioni	256

6. Il contesto e le forme della penitenza secondo lo *Yačaxapatum* 259

6.1. Il contesto della penitenza	259
--	-----

6.1.1. I sacramenti dell'iniziazione cristiana	260
6.1.2. La penitenza – «secondo battesimo»	265
6.1.3. La penitenza dopo il battesimo	266
6.1.4. La Quaresima come tempo dedicato alla penitenza	269
6.2. Le forme penitenziali	270
6.2.1. L'elemosina	270
6.2.2. Il digiuno	271
6.2.3. Le lacrime del pentimento	275
6.2.4. La preghiera	277
6.2.5. Il sacrificio degli animali	279
6.2.6. Il concetto dei dieci gradi di penitenza	281
6.2.6.1. I dieci gradi della penitenza	281
6.2.6.2. L'importanza del numero dieci	283
6.2.6.3. Alcune considerazioni	287
6.2.7. La penitenza istituzionale	291
6.2.8. La confessione dei peccati	295
6.3. Conclusioni	300

Conclusione 303

Appendice 309

Sigle e abbreviazioni 319

Bibliografia 327

Riassunto 355

Abstract 357

Questo volume è dedicato all'analisi del concetto di penitenza nello *Yačaxapatum*, un'importante opera della tradizione cristiana armena. Attraverso un'attenta lettura delle fonti e del contesto storico e teologico, l'autore ne esamina i contenuti fondamentali, evidenziando il significato della conversione e della riconciliazione nella spiritualità armena. Lo studio contribuisce alla conoscenza di una tradizione ancora poco nota al pubblico occidentale e offre nuovi spunti per la ricerca sul cristianesimo orientale. Rivolto principalmente agli studiosi, il volume può interessare anche i lettori desiderosi di approfondire la storia e il pensiero religioso dell'Armenia.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

