

(COPERTINA)

SAN GREGORIO DI NAREK

IL LIBRO DELLA LAMENTAZIONE

Edizioni Studium Roma

LA SPIRITUALITA CRISTIANA ORIENTALE

Collana diretta da Paolo Siniscalco

[N° ?]

[presentazione della Casa Editrice]

(FRONTESPIZIO ARMENO DELL'EDIZIONE 1840)
riproduzione fotostatica

LA SPIRITUALITA ARMENA

GREGORIO DI NAREK

IL LIBRO DELLA LAMENTAZIONE

N A R E K

Traduzione e note di Boghos Levon Zekian

Introduzione di Boghos Levon Zekian e Claudio Gugerotti

con una presentazione di Divo Barsotti

EDIZIONI STUDIUM - ROMA

Copyright

*Agli innumeri martiri e confessori del “Metz Yeghern”,
il Grande Male, 1915, che caddero e patirono
mormorando il “Narek”*

INDICE

PRESENTAZIONE DI DIVO BARSOTTI

SISTEMA DI TRASCRIZIONE DEI NOMI ARMENI*			
Maiusc.	Minusc.	Hübsch. -Meillet	Sist. fonetico Padus-Araxes
Հ	հ	a	a
Ը	ը	b	b
Գ	գ	g	g
Դ	դ	d	d
Ե	Ե	e	e
Զ	զ	z	z
Է	ե	ê	e
Ը	ը	ɛ/ø	ë
Թ	թ	tʰ	th
Ճ	ճ	ʒ	zh
Ս	ս	i	i
Լ	լ	l	l
Ջ	յ	x	ch
Վ	վ	c	tz
			ch tedesca = <i>Buch</i> z italiana sorda = <i>grazie</i>

թ	թ	k	k	sempre aspirata
վ	վ	h	h	z italiana sonora = <i>zaino</i>
+	\$	j	dz	gutturale sonora, quasi r moscia francese
«	լ	ł	gh	c italiana = <i>cena</i>
Փ	փ	č	ç	
Կ	կ	m	m	in arm. mod.: all'inizio = <i>h</i> , muta in posizione finale
?	*	y	y	
Ո	n	n	n	sc italiana = <i>scena</i>
ջ	ծ	š	sh	in arm. mod. all'inizio = <i>vo</i>
Ո	ճ	o	o	
Ղ	ղ	č'	çh	
օ	օ	p	p	g italiana dolce = <i>gemma</i>
'	5	j	j	r forte
Մ	մ	ř	r	
Յ	յ	s	s	
Է	է	v	v	
Ի	ի	t	t	
Ն	ն	r	r	z italiana sorda aspirata
Ա	ա	c'	ts	v tra vocali e in posizione finale
~	,	w	w	
ջ	ձ	p'	ph	
(Ջ=	7	k'	kh	sostituisce l'antico dittongo <i>-aw</i>
ֆափ	մ	ô (= aw)	o	
%	աա	f	f	yu in posizione finale = <i>iv</i>
ՏԱ	աա	iw	iu	u prima di consonante e in posizione finale; v prima di vocale
ԱԱ		u/ow/ou	u/v	

* Si veda la n. 1 della Premessa.

Si ricordi inoltre: **1)** il segno -', rispettivamente la lettera -h indicano l'aspirazione. Nel caso della sibilante sonora -z, la -h indica la relativa palatalizzazione; **2)** in armeno quando due o tre consonanti si susseguono s'intercala nella pronuncia, dopo la prima, un -ə/-ē eufonico che non si scrive. All'inizio delle parole, quando la prima consonante è una -s/-z o -š/sh, la -ə/-ē precede la prima consonante; **3)** quando la -h non ha la funzione di indicare l'aspirazione o la palatalizzazione della lettera che la precede, viene posta un apostrofo tra le due. Ad es.: *z'hats* (leggi: (ə)z-hatz e non žac'); **4)** le parole armene tutte, a parte qualche rarissima eccezione, portano un accento leggero sull'ultima sillaba. Più importante di questo è l'accento che modula la frase; **5)** le lettere *o* ed *f* furono introdotte nell'XI-XII secolo.

P R E M E S S A

L'alto Medioevo della cultura cristiana armena si chiude con un periodo di straordinario splendore: l'epoca del regno dei Bagratidi (*Bagratuni*), nell'Armenia del nord, con la leggendaria capitale Ani, città "dalle mille e una chiesa", e del regno degli Artzruni a sud nei dintorni del lago di Van. Tale splendore verrà troncato d'un colpo dall'occupazione bizantina, nel 1021, dell'Armenia meridionale e, nel 1045, di Ani. Occupazione scaltra, la quale non solo non aggiungerà alcunché ai fasti di Bisanzio, ma piuttosto priverà l'impero di un baluardo forte sulle frontiere orientali, qual era l'Armenia dall'ibrido, ma anche ingrato ruolo di "Stato cuscinetto", in qualunque modo si vogliano intendere teoricamente e storicamente siffatti termine e ruolo. Infatti con la disfatta di Manzikerta, nel 1071, di Romano Diogene di fronte alle orde del selgiuchide Alp Arslan, Costantinopoli non solo sarà costretta a consegnare ai turchi irrompenti l'intera Armenia, ma vedrà pure, nel volgere di un solo giorno, spalancate le porte dell'Anatolia tutta, sino alle rive del Bosforo, dinanzi ai nuovi invasori trionfanti.

Dopo il ristagno causato dalla dominazione araba che aveva raggiunto l'apice nell'VIII secolo, i secoli IX e X segnarono nella storia armena una delle svolte più feconde e felici da ogni punto di vista. Se la città di Ani, che riposa oggi nel mesto e maestoso silenzio delle sue rovine, e l'irrepetibile gioiello della chiesa di Aghthamar, sul lago di Van, sono i simboli plastici più eloquenti di tale rinascita, la

creazione poetica del veggente di Narek, il genio assoluto che fu il santo Grigor Narekatsi (Narekac'i)¹, Gregorio di Narek nella forma italiana² (c. 945 - c. 1005), ne è il degno contraltare quale monumento letterario.

¹ Nelle bibliografie e nelle citazioni testuali diamo i nomi e i titoli armeni secondo il sistema di traslitterazione, con segni diacritici, di Hübschmann-Meillet-Benveniste, adoperato dall'autorevole rivista armenistica "Revue des Études Arméniennes" di Parigi. Ciò permette di avere un punto di riferimento rigoroso per la ricerca bibliografica e rende possibile la trasposizione immediata, per chi vi fosse interessato, dei caratteri latini in caratteri armeni. Al di fuori dei casi citati adoperiamo, quando ci sono, le forme di trascrizione/pronuncia diffuse (ad es. la desinenza, in *-ian*, dei cognomi armeni, parole e nomi come *khatchkar*, *Mechitar*, *Erevan*, *Etchmiadzin* ecc.); allorché non è questo il caso, adoperiamo una forma di trascrizione fonetica senza particolari segni diacritici (cfr. *Narekac'i/Narekatsi*), per una maggiore scorrevolezza di lettura (per i valori fonetici dei rispettivi sistemi di trascrizione si vedano le tavole allegate alla fine del volume). Nelle citazioni testuali e nelle indicazioni bibliografiche tutti i nomi e i titoli armeni, anche moderni, sono trascritti secondo i valori fonetici dell'armeno classico su cui si basa il sistema Hübschmann-Meillet-Benveniste, indicando tra parentesi anche la forma in caratteri latini in cui eventualmente sia noto un autore (ad es. Akinean/Akinian, Kiparean/Kibarian). Al di fuori delle citazioni testuali e delle indicazioni bibliografiche, tutti i nomi, anche antichi, sono invece trascritti secondo la pronuncia dell'armeno moderno, nella variante orientale (in uso nella Repubblica d'Armenia e in Iran), i cui valori fonetici, per le consonanti occlusive, fricative ed affricate, sono più vicini a quelli dell'armeno classico rispetto alla variante occidentale (formata nell'Armenia occidentale dell'ex impero ottomano, diffusa oggi in Medio Oriente e in gran parte della diaspora). Non bisogna quindi trovarsi disorientato incontrando spesso in varie edizioni due forme diverse del medesimo nome armeno: ad esempio *Narek* e *Nareg*, *Komitas* e *Gomidas*; infatti, nell'evoluzione fonetica dell'armeno, i dialetti occidentali hanno invertito i valori fonetici antichi delle consonanti sorde e sonore. Eccezion fatta per i nomi di autori nelle indicazioni bibliografiche, il riferimento ortografico di base per la trascrizione dell'armeno, è l'ortografia 'classica', anteriore ai mutamenti dell'era sovietica, rimasta sempre in vigore nella diaspora e oggi ripristinata da alcuni circoli anche in Armenia.

² Per quanto concerne l'uso o meno delle forme italiane usuali dei nomi di persone, non vorremmo adagiarsi su posizioni dogmatiche di pedante filologismo. Ci permetteremo di fare uso di ambe le forme, armena e italiana, in funzione di esigenze contestuali del discorso, che a nostro parere vanno rispettate, ognuna nel proprio ambito, sia talora di un maggiore rigore nella resa della forma originale, sia talaltra di una maggiore spigliatezza ed armonia acustico-sonore.

Di lui è stato detto che, nelle sue immagini di parole, egli "riassume tutto ciò che lo spirito armeno abbia pensato fin dall'inizio ... tutte le lotte e le angosce, come pure tutte le vittorie e le speranze della sua stirpe"³, e non solo. Egli infatti, oltre a rivestire degli accenti appassionati di sua lirica la realtà circostante della propria epoca, nei suoi aspetti più veri e crudi, si sente e si rende complice dell'umanità intera, dal primo eponimo sino all'ultimo venturo, con un senso vertiginoso della storicità dell'esserci nel mondo.

Come nella grande arte di Ani e di Aghthamar confluiscono le molteplici tradizioni artistiche delle aree confinanti in una sintesi nuova ed originale, così pure nella poesia di Narekatsi echeggiano le vibrazioni di varie tradizioni culturali, da quella bizantina e siriana a quella araba. Di questa ultima in particolare, palpitante allora di giovanile vigoria, gli influssi si fanno sentire non poco nell'opera narekiana: versificazione sillabica, rime, enumerazioni, ripetizioni, ritornelli. Ma tutto ciò è rimodulato, ripensato, ricreato dall'afflato inconfondibile di un genio che infrange i limiti di spazi, tempi e linguaggi. Non a caso qualche voce autorevole ha salutato in Narekatsi "un *surréaliste du dixième siècle*", proprio nella lingua e in quella medesima terra che diedero i natali al surrealismo.⁴ Ciò non significa ovviamente che egli sia nel novero dei poeti riconducibili nei pur sempre stretti confini di

³ K. K'IPAREAN, *Patmut' iwn hay hin grakanut' ean*, [Storia della letteratura armena antica], San Lazzaro, Venezia 1992, p. 335 (ried. postuma riveduta, a cura di N. Têr-Nersêsean e Z. Gazanjan, dell'ed. del 1944).

⁴ Cfr. Luc-André Marcel, nella prefazione alle sue vibranti versioni dal Narekatsi: "Cahier du Sud", 1951.

scuole e di mode. L'affermazione, ben intesa, vuole semplicemente significare la rottura che il poeta opera con i canoni e gli schemi poetici usuali, scontati, 'classici'; la profonda innovazione nel concetto stesso della poesia ch'egli introduce; la freschezza perenne che, come da ogni grande creazione, emana dai suoi versi.

Dopo i Salmi, *Narek* fu il libro più letto dagli armeni che, nel ritmo travolgente dei suoi versi, nonostante la grave difficoltà a penetrarne i significati, percepivano qualcosa di sublime, un riflesso del proprio essere, un potere taumaturgico contro ogni male e calamità. Questo fatto, raro, rarissimo nella storia delle letterature, come rileva ancora Luc-André Marcel, uno dei migliori interpreti e maggiori appassionati della poesia del Santo, dimostra forse meglio di qualsiasi altro discorso, in termini meramente estetici, la sua grandezza.

Sollecitati da queste considerazioni abbiamo pensato di presentare, in questa collana, la spiritualità armena ricorrendo a quella sua espressione più densa, più emblematica e al tempo stesso più travolgente che è la mistica poesia di Gregorio di Narek.

Nella realizzazione di questa ardua impresa l'incoraggiamento e il sostegno di amici sono stati un aiuto importante. Un sincero ringraziamento a quanti hanno affiancato così questo lavoro nel suo lungo itinerario di preparazione e maturazione. Un particolare ringraziamento a Mons. Claudio Gugerotti, sottosegretario alla Congregazione per le Chiese Orientali, il quale, oltre ad essere stato un interlocutore cordialmente coinvolto, è pure stato il primo tramite con la Casa Editrice ed ha accolto l'invito a partecipare al volume con uno studio introduttivo. Un sentito ringraziamento ad Antonia Arslan, collega ed amica, per la sua attenta lettura del manoscritto e i suoi minuziosi e preziosi suggerimenti; così pure alle colleghe ed amiche Tiziana Cescon, Paola Mildonian, Gabriella Uluhogian le quali hanno a loro volta avuto la gentilezza di leggere il manoscritto e di esprimere utili consigli. Un vivo ringraziamento infine all'Editore Studium e al Direttore di questa collana, il prof. Paolo Siniscalco, per la proposta e per l'entusiasmo con cui hanno voluto il volume nella loro pregevole collana. Si potrà valutare meglio tale disponibilità se si pensa quale impresa, più che ardua, sia ancora da noi, - nonostante alcune apprezzabili eccezioni che confermano la regola -, trovare un editore per chi voglia dare alla luce qualcosa di armeno.

Venezia, 6 gennaio 1998
Festa dell'Epifania

B. L. Z.

INTRODUZIONE

I

CENNI SULLA CHIESA ARMENA ED ALCUNE CARATTERISTICHE SALIENTI DELLA SUA SPIRITUALITA'

A. Le origini e il battesimo di sangue della Chiesa Armena

A partire dalla conversione ufficiale del regno d'Armenia alla fede cristiana, nei primi anni del IV secolo (301-314), preceduta da una lenta, ma crescente penetrazione del messaggio cristiano

nel paese, sin dall'era apostolica secondo la tradizione, il destino dell'Armenia sarà intrinsecamente connesso a questa opzione storica. La fede cristiana segnerà fin nei sostrati più profondi l'anima e la cultura armena.

Un secolo e mezzo era appena trascorso dalla conversione ufficiale che il popolo armeno, già privato del regno nel 428¹, non avrebbe esitato a sollevarsi contro il progetto sasanide d'imposizione forzata della religione mazdea nell'obiettivo di una totale assimilazione. Era il momento fatidico del martirio dei Vardanankh (= Vardan e compagni). La notte precedente alla battaglia, del 26 maggio 451, vigilia di Pentecoste, Vardan Mamikonian, il generalissimo, animava le sue truppe con queste parole, come attesta lo storico Eghishê (cap. V): "Chi credeva che il cristianesimo fosse per noi come un abito, ora saprà che non potrà togliercelo come il colore della nostra pelle". Era il battesimo di sangue della cristianità armena.

* Questa introduzione riprende, sviluppandole con tonalità proprie, molte delle idee guide del nostro saggio apparso su "Orientalia Christiana Periodica", 61 (1995), pp. 331-361, dal titolo: *Riflessioni preliminari sulla spiritualità armena. Una cristianità di "frontiera": martyria ed apertura all'oikumene*. I due scritti risultano perciò complementari per un ulteriore approfondimento. Nella bibliografia alla fine si troveranno inoltre abbondanti indicazioni di sussidi per i vari temi trattati in questa introduzione.

¹ Il regno della dinastia arsacide. Gli arsacidi salirono sul trono armeno nel 66 d.C. in seguito alla pace firmata a Randeia, nel 63, tra Romani e Parti. Il capostipite Trdat (Tiridate) I, discendente del ramo cadetto degli arsacidi partici ricevette la corona a Roma dalle mani di Nerone. Una statua rinvenuta nel 1911 nei pressi di Oderzo (Opitergium) e conservata ora nel Museo archeologico di Venezia, è stata identificata di recente come "Submissio Tiridatis" (cfr. L. SPERTI, *Nerone e la "Submissio" di Tiridate in un bronzo di Opitergium*, (Supplementi, 8, alla RdA), G. Bretschneider ed.re, Roma 1990). La conversione avvenne sotto il regno di Trdat III. Il Regno d'Armenia fu il primo Stato ad accogliere ufficialmente la fede cristiana ed a professarla da quel momento in poi in una continuità ininterrotta. Nel 2001, seguendo la datazione tradizionale che colloca la conversione nel 301, ne si compirà il XVII centenario. Le celebrazioni giubilari, indette dalla Chiesa Armena, sono già iniziate a partire dal 1996.

Tale martirio comunitario della Chiesa armena non sarebbe comunque, ci pare, pienamente spiegabile senza tener conto di un altro evento della massima importanza nella storia armena: la creazione dell'alfabeto e della cultura letteraria all'inizio del V secolo (404-405) per opera del *vardapet*² il santo Mesrop Mashtots e del *catholicos*³ il santo Sahak, con la collaborazione di numerosi discepoli. Mesrop concepì l'idea di un alfabeto nel corso delle sue prime missioni nelle zone impervie del paese, per far immediatamente accessibile la parola di Dio al suo popolo. Il suo zelo missionario gli farà percorrere di seguito gli angoli più remoti dell'Armenia e le regioni limitrofe. Si noti che l'opera di Mesrop precede di ben quattro secoli e mezzo l'opera analoga, per i popoli slavi, dei santi Cirillo e Metodio. La genialità dell'intuito si potrà valutare ancora meglio, se si considera che solo con la Riforma luterana l'idea si è fatta strada in Occidente ed è stata, invece, accolta dalla Chiesa cattolica appena qualche decennio fa. Sebbene l'idea di un alfabeto fosse stato ispirato a Mesrop da necessità missionarie, la sua realizzazione però suggerì in maniera definitiva il singolare, ma pure esemplare, connubio armeno tra fede e cultura, tra nazionalità e religione.

Infatti, nonostante i tanto stretti legami tra cristianesimo e coscienza nazionale, fenomeni quali il cesaropapismo (l'imperatore/il re: capo della Chiesa, tipico di Bisanzio) o il 'papocesarismo' (il Papa: sovrano temporale, tipico di Roma) ebbero in Armenia una risonanza abbastanza limitata per quanto riguarda le accanite lotte tra i due poteri. Ciò, non pensiamo che sia da ascrivere solo o soprattutto alla discontinuità nel tempo della sovranità temporale in Armenia ed alla sua fine precoce. In genere il

clero armeno, nei secoli trascorsi, tenuto all'erta dal sempre attuale rischio di martirio, si è distinto molto di più per i servizi che non per le ambizioni di egemonia, ancorché esso rappresentasse un punto di riferimento di tutto rispetto all'interno della feodalità e dell'alta società armena.

Il modello di Avarayr, nella sua dinamica di un tale connubio tra religione e sentire nazionale, tra Chiesa e patria identità, suggellato dal martirio, inciderà sull'intera storia armena, la quale sarà costantemente coronata di forme di martirio collettivo. Questo raggiunge il culmine nell'olocausto genocidiale, consumato all'inizio del XX secolo - peraltro tristemente marcato da grandi genocidi -, nel caos della prima guerra mondiale tra il 1915 e il '16. Infatti, pur essendo l'intenzione genocida del governo rivoluzionario dei Giovani Turchi motivata soprattutto da fattori di ordine diverso da quello religioso, fu quest'ultimo in concreto a prestare il criterio di discriminazione pratico nella decisione tra vita e morte: si è potuto salvare chi accettò di abbracciare la fede islamica.

Il *Metz Yeghern* (Il grande Male), come lo chiamano gli armeni, cioè il genocidio del 1915 s'innesta direttamente nell'atmosfera teologico-spirituale di testimonianza sacrificale del martirio di Avarayr, con una differenza però: quella di non presentare alcuna forma di resistenza armata, se non sporadicamente, in alcune zone, come nel caso divenuto ben noto attraverso il romanzo di Franz Werfel: *I quaranta giorni del Mussa Dagh*. Resistenza che, se si fosse invece normalmente avverata, avrebbe forse almeno ridimensionato la tragedia.

² Figura particolare nella Chiesa armena. Ieromonaco, dottore in teologia e insignito di particolari privilegi canonici. Mesrop è considerato il prototipo dei *vardapet*; a lui risale per una trasmissione ininterrotta la consegna del grado, simboleggiato in particolare dal *baculum magisteriale* (*gawazan vardapetakan*) che viene consegnata con un particolare rito liturgico.

³ Il capo supremo della Chiesa Armena. Tale denominazione divenne comune a partire, soprattutto, dal V secolo in alcune Chiese della periferia dell'impero bizantino.

B. La Chiesa Armena e il Concilio di Calcedonia

Non è possibile parlare della Chiesa Armena senza toccare la questione del suo rapporto con la cristianità calcedonitica. Perciò l'anno 451 risulta decisivo per un duplice motivo. La Chiesa Armena appartiene, infatti, al novero delle cosiddette Chiese precalcedonitiche.

Pur nella varietà dei dettagli, la critica è quasi concorde nel riconoscere il VI secolo come decisivo per il rigetto ufficiale del Concilio di Calcedonia da parte degli armeni. Il fossato con Bisanzio già abissale nella seconda metà del secolo. Però solo nei primi decenni dell'VIII secolo potrà dirsi consumato il processo della prevalenza dell'anticalcedonismo come “normale” e “normativo” in seno alla Chiesa Armena.

Si è molto discusso sulle motivazioni di tale scelta. Volendo evitare approcci unilaterali, d'indole puramente teologica o prettamente politica, ci pare che un insieme di fattori, riassumibili sotto la categoria generale di “politica religiosa”, includente quindi e la teologia e il diritto e la cultura e la politica profana, possano spiegare l'orientamento anticalcedonitico degli armeni. La svolta decisiva ci sembra in notevole parte dovuta alla politica giustiniana che segnò la solenne proclamazione delle intenzioni bizantine, tese praticamente a fare dell'Armenia una provincia

dell'impero smantellandone l'assai singolare struttura feudale dei *nakharar*⁴, spina dorsale del sistema politico armeno. Senza dimenticare l'impatto che in un simile contesto esercitava pure il famoso e malconcio canone 28 di Calcedonia, mai riconosciuto neppure dalla Chiesa di Roma, il quale anzi aveva persino ritardato il riconoscimento del Concilio stesso nella sua globalità da parte del papa Leone I. Infatti, esso non solo sovvertiva l'ordine tradizionale dei patriarcati orientali, assegnando a Costantinopoli, la nuova capitale dell'impero d'Oriente, la precedenza sulle apostoliche sedi di Antiochia e di Alessandria, ma attribuiva altresì il tradizionale primato del vescovo di Roma al fatto che Roma fosse la capitale dell'impero.

Frangere, anche consistenti e ad alti livelli, di aderenti a Calcedonia continueranno comunque a persistere nel corso dei secoli in seno alla Chiesa Armena, la quale avrà fino a tempi recenti, circa a cavallo tra il XVIII e il XIX secolo, il carisma di unire varie correnti teologiche e di professioni ecclesiali nell'unità di una medesima gerarchia. Tale situazione perdurerà sino quasi alla creazione di un distinto patriarcato cattolico, il quale sarà il primo passo canonico verso la demarcazione delle frontiere e la sanzione finale della separazione. Ciò avvenne effettivamente nel 1742, con sede a Bzommar in Libano. Il passo definitivo sarà invece costituito dalla creazione a Costantinopoli, nel 1830, di una sede primaziale per gli armeni cattolici, la quale assorbirà poi a poca distanza di tempo il patriarcato di Bzommar. Costantinopoli, capitale dell'impero, era infatti al tempo stesso 'capitale' culturale, spirituale, amministrativa degli armeni dell'impero, ma con un prestigio e un raggio d'influsso morale su quasi tutti gli armeni.

Da sottolineare infine, benché non ultima per importanza, la consonanza sostanziale, al di là della diversità nelle formulazioni, della cristologia armena con la fede delle Chiese calcedonitiche, credenti tutte insieme nell'unico Cristo, Verbo incarnato, vero uomo in tutto, integro nell'umanità, e Dio vero. Questa sostanziale e piena ortodossia della cristologia armena, come pure di altre Chiese precalcedonitiche, è ormai, si può dire, di comune possesso, tra gli storici del dogma e nelle dichiarazioni di autorità delle rispettive Chiese, nonostante le reticenze al riguardo, frequenti nel mondo bizantino-ortodosso, e certe perplessità che spuntano a volte in seno alle stesse Chiese precalcedonitiche nel sottolineare la propria 'originalità' rispetto a Calcedonia. Per la Chiesa Armena, un riconoscimento solenne di ortodossia cristologica, su un piano di reciprocità, con la Chiesa di Roma, si ebbe nella comune Dichiarazione di Papa Giovanni Paolo II e del Catholicos Karekin I, firmata e promulgata al Vaticano il 13 dicembre 1996.

C. La liturgia della Chiesa Armena

La liturgia armena risale sostanzialmente al V secolo. Infatti, a partire dalla creazione dell'alfabeto e dalla formazione di una cultura letteraria, che le prassi liturgiche anteriori, provenienti dalle aree d'influsso siriano e cappadocico, cominciarono a configurarsi gradualmente in una unità nuova che sempre più manifestava dei tratti propri e inconfondibili di un rito, non più riducibile all'una o all'altra famiglia vicina di riti e liturgie. I liturgisti considerano infatti il rito armeno come un rito a se stante, tra le Chiese d'Oriente, accanto alle grandi famiglie siriano-caldea, copto-etiope, bizantina.

Dal V secolo ci sono giunte diverse anafore in armeno, di cui una rispecchia la forma anteriore a quella attualmente in uso presso i bizantini dell'anafora di San Basilio; quindi una reliquia della liturgia cappadocica più antica. L'unica anafora oggi in uso nella Chiesa Armena ed erroneamente

⁴ Dinasti di tipo feudatario, le cui prerogative risalivano però a tempi immemorabili. Eccetto i pochi periodi forti della monarchia armena, essi godettero normalmente di larghe autonomie svolgendo un ruolo molto importante nella vita politica e nell'organizzazione amministrativo-militare del paese.

attribuita ad Atanasio, risale probabilmente anch'essa ad una tradizione cappadoce. Oltre ai santi Sahak e Mesrop, la tradizione attribuisce un ruolo importante nella configurazione del rito armeno, nel corso del V secolo, ai due Catholicoi illustri, Giut e Hovhan Mandakuni, dell'ultimo stralcio del secolo. L'esclusiva prevalenza dell'anafora "atanasiana" si colloca probabilmente a cavallo del X e XI secolo, in quanto nel X secolo, le altre anafore sono note al grande commentatore liturgico Chosrov Andzevatsi, il quale commenta però quella "atanasiana".

E' pure nella medesima epoca che si fanno sentire influssi bizantini della Liturgia di San Giovanni Crisostomo nella Liturgia armena della Parola. Più tardi, nell'epoca ciliciana avanzata, vale a dire a partire circa dalla metà del XIII secolo vi sarà pure una penetrazione di influssi latini, soprattutto nel rito delle ordinazioni.

In questa lunga storia di plurimi contatti e vivi scambi con altri riti, il rito armeno rivela comunque una sua caratteristica assai costante: gli imprestiti e gli arricchimenti successivi non offuscano, confondendo o alterandone in qualche modo i tratti, il nucleo originario delle varie funzioni liturgiche, come non di rado avviene invece in altri riti. Tale caratteristica, pur nella diversità dei rispettivi campi, è certamente in sintonia con alcuni aspetti tipici della lingua e del temperamento armeni, contraddistinti da una parte da forti tendenze innovative e d'altra parte saldamente conservatori di patrimoni antichi, spesso tra i più arcaici. Lo stesso può dirsi anche della riflessione teologica armena la quale ha mantenuto e sviluppato a volte, quale "area serior", dei teologumeni paleocristiani, paleosiri in particolare, andati quasi in oblio nelle rispettive aree di origine⁵.

Tra le figure che in epoca relativamente tarda hanno recato contributi notevoli all'arricchimento liturgico, quella che eccelle sopra tutti e in ogni senso è il Catholicos San Nerses Shnorhali (1102-1173, Catholicos dal 1166). A lui si deve almeno un quarto dell'innario ufficiale armeno, e la sua produzione appartiene senz'altro, in massima parte, a quanto di più bello, di più profondo, di più permeato dall'unzione dello Spirito la Liturgia armena offre.

Tra le caratteristiche salienti del rito armeno, sono da notare in particolare le seguenti:

⁵ Per quanto concerne la liturgia, lo studio di Gabriele Winkler sul Sacramento del Battesimo, *Das armenische Initiationsrituale*, (OChA, 217), Pontif. Ist. Orientale, Roma, 1982, ha messo in evidenza, in modo incontestabile, come il rito armeno abbia conservato, nonostante molteplici evoluzioni successive, i tratti più arcaici del rito, di provenienza siriana, i quali non sono rimasti con la medesima purezza di lineamenti nello stesso rito siriano. Un procedimento simile è stato di recente messo in luce da due brillanti tesi di dottorato di ricerca, difese rispettivamente nel 1996 e 1997 al Pontificio Istituto Orientale. La prima, di Claudio Gugerotti, riguarda il rito armeno dell'ordinazione. Tale rito, pur arricchendosi all'epoca ciliciana di forti apporti dal rito latino, riesce a mantenere, nei suoi tratti originali, il proprio nucleo più arcaico. La seconda tesi, di Mikayel Findikyan, riguardante l'ufficio armeno delle Ore attraverso la sua lunga ed intensa evoluzione, giunge ad una conclusione analoga. Sulle caratteristiche, innovatrici e conservatrici ad un tempo, della lingua armena, si veda: G. BOLOGNESI, *La lingua armena*, in *Corso di cultura armena*, I, (Ricerca sull'Architettura Armena, 20), Centro Studi della Cultura Armena, Milano - Università Cattolica, Milano, s.d. [1978], pp. 43-44; ID., *Tradition and Innovation in the Armenian Language*, in *Classical Armenian Culture. Influences and Creativity - Proceedings of the First Dr. H. Markarian Conference on Armenian Culture*, (University of Pennsylvania ATS, 4), Scholars Press, Philadelphia, PA, 1982, pp. 125-141, rist. in G. BOLOGNESI, *Studi glottologici e filologici orientali*, Paideia, Brescia, 1990, pp. 365-382.

⁶ Sul significato cristologico del Trisagio, si veda l'importante contributo di S. JANERAS, *Les byzantins et le Trisagion christologique*, in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro, Arcivescovo di Bologna, Presidente del "Consilium" per l'applicazione della Costituzione sulla sacra Liturgia*, Desclée & C.¹ Ed.ri Pontifici, Roma - Parigi - Tournai - New-York, vol. II, 1967, vol. II, pp. 469-499. Molto succintamente: *Nuovo Dizionario di Liturgia*, a cura di D. Sartore e A.M. Triacca, Ed.ni Paoline, IV ed., Cinisello Balsamo (MI), 1990, sotto sotto "Impropèri" e "Trisaghion", pp. 1626, 1644.

a) la celebrazione dell'Eucaristia col pane azzimo, unico tra tutti i riti orientali, senza averla in alcun modo mutuata dal mondo latino;

b) la celebrazione, unica questa volta nell'intero mondo cristiano, senza commistione di acqua nel vino eucaristico. Ambe le usanze furono per secoli oggetto di aspri biasimi da parte di tutti i cristiani non condividenti dette usanze.

Tra le altre tipicità del rito armeno, menzioniamo ancora:

i. il Natale e l'Epifania vengono celebrati insieme, il 6 di gennaio. Sembra essere questo un residuo della tradizione orientale più antica.

ii. Il canto del Trisagio è sempre indirizzato a Cristo, con l'aggiunta dell'acclamazione *qui crucifixus es pro nobis* ("che fosti crocifisso per noi"). Tale connotazione cristologica del Trisagio, un'eco anch'essa della tradizione più antica, offrì un forte pretesto alle altre Chiese per accusare gli armeni di "teopaschitismo". Le vivaci proteste di questi ultimi e le insistenti, incessanti spiegazioni da loro fornite dell'intenzione e del significato cristologici secondo cui cantavano il Trisagio, non servirono mai a far ritirare le obiezioni, nonostante il fatto che gli accusatori stessi ne facessero a volte uso in senso chiaramente cristologico, sebbene senza l'aggiunta dell'acclamazione in questione. Ugualmente fu l'atteggiamento anche della Chiesa di Roma, alla quale la connotazione cristologica del Trisagio non doveva nemmeno risultare ignota, se non altro per gli "Impropèri" del Venerdì Santo della liturgia romana⁶. Pure Roma, come Costantinopoli, cercò sempre d'imporre agli armeni la tradizione bizantina, premurosa probabilmente di assicurarsi una maggiore uniformità, almeno, all'interno dell'Oriente stesso, dato che non si osava o non si riteneva opportuno pretendere di più: cioè la conformità in tutto e per tutto alle usanze romane e al rito latino, ritenuto esplicitamente superiore, *praestantior*, sino al rifiuto espresso per tale teoria dall'Enciclica *Orientalium dignitas* di Leone XIII, del 1894. Comunque solo il 21 novembre 1987 poterono gli armeni cattolici cantare, per la prima volta, il Trisagio con l'acclamazione cristologica, al solenne Pontificale celebrato nella chiesa di S. Maria in Trastevere, in occasione dell'Anno Mariano, dal Patriarca di Cilicia Hovhannes-Petros XVIII e presieduto personalmente da Giovanni Paolo II.

iii. L'anno liturgico si divide in sette cicli di circa sette domeniche ciascuno. E' tipico del rito armeno ciò che di primo acchito può sembrare una classificazione troppo "rigida" dei giorni liturgici con reciproca esclusione, ma che costituisce in realtà un'acuta percezione dei loro significati più profondi. Così le domeniche sono esclusivamente il "Giorno del Signore", per cui nessuna festa di alcun santo può esservi celebrata. Ogni domenica commemora unicamente la Risurrezione del Signore. Solo una festa "domenicale", cioè del Signore, come l'Epifania, può essere celebrata di domenica. E' da notare inoltre che le feste della Vergine (Concezione [*Hghuthiun*, 9 dicembre], Natività [*Tznund*, 8 settembre], Presentazione al Tempio [*Ėntzayum*, 21 novembre], Annunciazione [*Avetum*, 7 aprile], Assunzione [*Veraphochum*, la domenica più vicina al 15 agosto]) sono tutte considerate domenicali, in quanto inscindibilmente connesse coi misteri dell'Incarnazione e della Redenzione. Quanto alla Purificazione, essa è già di per sé direttamente considerata in relazione al Signore che si presenta al Tempio, ed è denominata *Tiarnëndaraj* (All'incontro del Signore), celebrata il 14 febbraio.

E' usanza relativamente tarda, divenuta comune probabilmente tra l'XI e il XII secolo, quella di spostare alcune feste fisse, come l'Assunzione e l'Esaltazione della Croce (*Chaghverats*), alla domenica più vicina. L'Epifania (*Astvatzhaytnuthiun*, cioè "Teofania": manifestazione di Dio, o semplicemente *Haytnuthiun*, cioè "Epifania": manifestazione) e le feste legate al ciclo pasquale, come l'Ascensione (*Hambardzum*), sono invece rimaste fisse. Il tempo pasquale si protrae per quaranta giorni fino all'Ascensione, con la liturgia domenicale della Risurrezione celebrata ogni giorno. Seguono i dieci giorni dell'Ascensione, indi la Pentecoste (*Pentekoste* oppure *Hogegalust*, cioè Avvento dello Spirito)

con Ottavario, celebrati sempre con liturgia domenicale. Di ottavari sono insignite inoltre l'Epifania e l'Esaltazione della Croce, di Novenario (originariamente triduo) l'Assunzione, di Triduo la Trasfigurazione.

iv. Come di domenica non si celebrano feste di santi, per l'eccedenza del giorno, se così possiamo esprimerci, esse non si celebrano neppure, diremmo per difetto, il mercoledì e il venerdì, giorni dedicati alla penitenza e all'astinenza/digiuno. Solo le feste domenicali prevalgono su questi giorni, togliendone l'astinenza o il digiuno. Giorni penitenziali, quindi senza celebrazione di santi, sono inoltre l'intera Quaresima e le settimane che precedono le grandi feste domenicali: Epifania, Trasfigurazione, Assunzione, Esaltazione della Croce. Il lunedì successivo di ognuna di queste feste, come pure, il Lunedì di Pasqua sono dedicate alla memoria dei defunti con visita e benedizione dei cimiteri. E' particolarmente solenne la veglia di queste feste con un proprio *ordo* e una propria denominazione: *Çragaluyts* (Accensione dei lumi) per il Natale, *Chthum(n)* (Fine del digiuno) per la Pasqua, *Ton Tapanakin* (Festa del Tabernacolo) per la Trasfigurazione, *Shoghakath* (Stillazione di raggi) per l'Assunzione, *Navakatikh* (Nuovo inizio) per l'Esaltazione della Croce. L'Avvento inizia la domenica più vicina al 18 di novembre e dura cinquanta giorni (fino al 6 gennaio), con una settimana d'astinenza all'inizio e alla fine.

v. Tra i riti più suggestivi della Liturgia armena ricordiamo la Benedizione dell'acqua battesimale (*Jrorhnekh*) il giorno dell'Epifania, il rito del *Drnbatsekh* (Apertura della porta, cioè della porta della chiesa simboleggiante il Paradiso) dopo i Vespri della Domenica delle Palme, e la Benedizione dei campi e dei quattro angoli del mondo (*Andastan*)⁷.

D. La letteratura della Chiesa armena

i. Valore ed importanza della letteratura ecclesiastica armena

Al seguito delle grandi letterature dell'antichità cristiana, greca, latina, siriana, la letteratura classica della Chiesa armena occupa una posizione di rilievo nell'ambito del patrimonio letterario cristiano e del pensiero teologico. Si possono riassumere nei seguenti punti i pregi maggiori della letteratura ecclesiastica armena:

a) vi figurano alcuni scrittori e pensatori di primaria grandezza: Eznik di Koghb (Eznik Kolbac'i), il filosofo o il gruppo di filosofi noti sotto il nome di Davith Anghaghth/l'Invincibile (Dawit' Anyalt'), Hovhan (Yovhan) Mandakuni, Eghishe (Elišê), Movses di Choren (Movsês Xorenac'i), Sebeos (Sebêos), Hovhan di Odzun (Yovhan Ojneg'i), Hovhannes Sarkavag/Diacono (Yovhannês Sarkawag), Grigor di Tathev (Grigor Tat'ewac'i), per non citare che alcuni dei nomi più importanti oltre la triade Grigor di Narek, Nerses Shnorhali (Nersês Šnorhali), Nerses di Lambron (Lambronac'i). L'acume e l'originalità di questi autori, e di altri ancora, si collocano ai massimi superiori dell'intera tradizione cristiana⁸.

⁷ A questo rito Daniel Varujan, uno dei più grandi poeti armeni e tra i grandissimi di tutti i tempi, ha dedicato una bellissima poesia, ora reperibile in versione italiana in: DANIEL VARUJAN, tradotto e presentato da B.L. Zekiyan, in "In Forma di Parole", n.s., I (1990), N° 3, luglio-sett., n. 6, p. 150-153, con originale a fronte; ripreso in D. VARUJAN, *Il canto del pane* [*Hac'in erg/Hatsin yergê*], a cura e con introduzione di A. Arslan, traduz. di A. Arslan e Ch.H. Megighian, Guerini e Associati, Milano 1992, 4a ed. 1997, pp. 136-137 (con originale a fronte) e in D. VARUJAN, *Mari di grano e altre poesie armene*, a cura e con introduz. di A. Arslan, traduz. di A. Arslan e A. Hemmat Siraky, commenti alle poesie di S. Nash-Marshall, Paoline, Milano 1995, pp. 166-167.

⁸ Per informazioni bibliografiche su questi autori si veda la bibliografia generale.

⁹ P. KAWERAU, *Il cristianesimo d'Oriente*, Milano 1981, p. 23.

b) La straordinaria ricchezza della storiografia armena. Infatti: “Esistono pochi paesi extraeuropei, le cui fonti storiche siano così abbondanti come quelle dell'Armenia!”⁹.

La notevole mole e la qualità eccezionale della letteratura di traduzione armena. Essa ha conservato inoltre parecchie opere patristiche, alcune di primaria importanza, andate perse nei rispettivi originali o giunteci solo in frammenti. Si tenga pure presente la singolare maestria della versione armena della Bibbia, apprezzata dagli studiosi come la “Regina delle traduzioni”¹⁰.

d) La plurima apertura della letteratura armena verso culture molto diverse tra di loro: greca, siriana, iranica, georgiana, albanica caucasica, araba, latina, franca, turca, russa, culture europee moderne.

ii. I codici armeni

Il mezzo di trasmissione principale della letteratura armena furono i codici manoscritti. Inizialmente di pergamena, a partire dall'XI secolo prevale progressivamente l'uso della carta per la loro preparazione. I codici armeni superstiti alle vicende desolanti che hanno segnato la storia d'Armenia, sono circa 30.000, sparsi in varie collezioni pubbliche e private, armene e non. Per poter valutare meglio la portata di questa cifra, si ricordi da una parte che tale patrimonio a noi pervenuto non rappresenta probabilmente neppure la metà dell'intera produzione di codici, per lo più devastati dalle interminabili sciagure della terra armena, e si tenga presente al tempo stesso che la ricchezza codicografica tramandataci da Bisanzio, l'impero più longevo e, per tanti versi, tra i più grandi della storia, si aggira intorno alle cinquantamila unità.

I codici armeni sono particolarmente ricchi di miniature, spesso di eccezionale valore artistico. La miniatura armena raggiunge il massimo splendore all'epoca del Regno armeno di Cilicia, nei secoli XIII-XIV, con Thoros Roslin ed altri pittori eccelsi. Essa compete, secondo gli specialisti, sia per la dovizia quantitativa che per i pregi estetici, con la grande miniatura bizantina¹¹.

Inoltre i codici armeni attestano generalmente, nelle tecniche di preparazione e lavorazione, una cura e maestria del tutto singolari. Ciò si rivela tra l'altro nella straordinaria nitidezza delle forme grafiche, tale da suscitare spesso l'impressione che si tratti quasi di matrici a stampa. Una simile cura dell'estetica grafica trova certamente la sua spiegazione nel fatto che l'armeno vedeva nel codice, nel

¹⁰ L'espressione risale al celebre orientista francese Maturin Veysière de La Croze (1661-1719), da considerarsi tra i pionieri dell'armenistica occidentale.

¹¹ Studi recenti hanno attirato l'attenzione sui paralleli tra la miniatura armeno-cilicia e la pittura umbro-toscana e su eventuali influssi ravvisabili in quest'ultima di provenienza cilicia: V. PACE, *Armenian Cilicia, Cyprus, Italy and Sinai Icons: Problems of Models*, in *Medieval Armenian Culture*, ed. by Th. Samuelian and M. Stone, (University of Pennsylvania Armenian Texts and Studies, 6), Scholars Press, Chico, CA, 1984, pp. 291-298 + figg. 10; ID., *Fra la maniera greca e la lingua franca. Su alcuni aspetti e problemi delle relazioni fra la pittura umbro-toscana, la miniatura della Cilicia e le icone di Cipro e della Terrasanta*, in *Il classicismo. Medioevo, Rinascimento, Barocco. Atti del Colloquio Cesare Gnudi*, Nuova Alfa Editoriale, Bologna 1993, pp. 71-81 + figg. 20.

libro uno dei mezzi, degli strumenti più importanti, se non addirittura quello principale, della propria sopravvivenza. Questa venerazione, quasi leggendaria, dell'armeno per il libro, l'aveva egregiamente notata Lynch, l'acuto viaggiatore britannico, durante il suo lungo percorso verso la fine del secolo XIX attraverso l'Anatolia, il Caucaso e la Persia. Dice infatti: "... gli armeni apprezzano [la stampa] col medesimo affetto e venerazione infantili con cui i montanari della Persia valutano un pugnale o un fucile"¹².

Un tipo particolare di codice manoscritto sono i rotoli di preghiera, i cosiddetti *Hmayil*, spesso abbastanza lunghi e decorati di disegni o miniature, che fioriscono soprattutto a partire dal XVII secolo, nell'ultima fase della produzione codicografica. Di disegni e miniature venivano decorate pure le encicliche dei catholicoi; di queste ci sono giunti diversi esemplari della stessa epoca.

I codici venivano copiati o trascritti negli *scriptoria*, veri e propri ateliers di produzione codicografica. Gli scribi in stragrande maggioranza erano monaci. Anche le colonie armene furono ricche di *scriptoria*. In Italia che accolse nel Medioevo le colonie armene più fiorenti dell'Europa occidentale, ci furono centri abbastanza attivi nella trascrizione e decorazione di codici. Si annoverano circa un centinaio i codici armeni trascritti in Italia, in particolare a Roma, Perugia, Rimini, Siena.

iii. La letteratura di traduzione

Insieme alla traduzione della Bibbia, i traduttori del V secolo si accinsero a tradurre anche altri testi importanti per la vita e la dottrina cristiane. Questi testi in grandissima parte appartenevano alla letteratura patristica e possono essere ricondotti ai seguenti gruppi principali: *a)* apologetica; *b)* esegesi; *c)* omiletica; *d)* catechesi; *e)* agiografia; *f)* storiografia; *g)* canoni ecclesiastici, ossia diritto canonico.

E' assai probabile che già nella seconda metà del V secolo l'interesse dei traduttori si sia già indirizzata anche ad opere "profane", soprattutto di indole filosofica.

iv. Gli *sharakan* e la poesia sacra

La poesia, nell'epoca cristiana dell'alto Medioevo, è quasi esclusivamente rappresentata dalle composizioni sacre. Questa trova la sua migliore e più feconda espressione nel genere letterario degli *sharakan*, corrispondenti approssimativamente ai "tropari" della Chiesa bizantina.

Gli *sharakan* più antichi sono attribuiti dalla tradizione agli stessi Sahak e Mesrop. E' molto probabile che Mesrop sia effettivamente l'autore di una parte dei tropari di Penitenza (*Apashcharuthian*).

Tra gli *sharakan* poeticamente più belli e di maggior afflato teologico ricordiamo: il canone¹³ della Risurrezione, i canoni della Settimana Santa, i *Miserere* di Penitenza, i canoni dell'Ottava dell'Epifania, i canoni del Triduo dell'Assunzione e della Trasfigurazione, i tropari composti da S. Nerses Shnorhali, in particolare quelli delle Domeniche di Quaresima, e infine quasi tutti i *Magnificat*. Un capolavoro sui generis è lo *sharakan* della benedizione notturna, dedicato alla martire Hripsime, composta nel 618 dal Catholicos Komitas in occasione della traslazione delle reliquie della santa e dell'erezione della magnifica cattedrale in suo onore, nei pressi di Etchmiadzin, rimasta incolume fino ai giorni nostri.

Gli *sharakan* erano inizialmente concepiti come delle parafrasi ai salmi dell'Ufficio divino. Essi

¹² H.F.B. LYNCH, *Armenia. Travels and Studies*, vol. I, London 1901, rist. Beirut 1965, p. 240.

¹³ "Canone" si chiama l'insieme dei tropari di un determinato giorno liturgico. Il termine armeno corrispondente a "canone", in questo senso, è *patker* (figura, schema).

assunsero progressivamente una loro consistenza propria, soprattutto sviluppando delle riflessioni teologiche, spesso assai profonde, sui misteri cristiani.

La più grande parte degli *sharakan* è oggi purtroppo in disuso nella diaspora, al di fuori dei centri monastici e di alcune chiese di antica tradizione, a causa della non quotidiana celebrazione dell'Ufficio corale nelle eparchie e nelle parrocchie. Una ripresa della tradizione della celebrazione quotidiana dell'Ufficio corale si fa sentire attualmente in alcune chiese in Armenia. Sarebbe, comunque, auspicabile che almeno sacerdoti e religiosi tornassero a meditarli più assiduamente quale *lectio divina* per nutrirne la loro spiritualità.

E. Segni di un mondo spirituale

La spiritualità dell'Armenia cristiana trova probabilmente l'espressione plastica più felice nella sua architettura dalle forme cristalline, dagli spazi geometricamente definiti, dalla cupola unica: architettura restia ad ogni "retorica" tonale e stilistica; sobria, lineare, essenziale, dominata da una tensione vertiginosa di verticalità trascendentale.

Il *khatchkar* (pietra-croce, pietra cesellata di croce), espressione tipica e singolare della scultura decorativa armena, corona tali caratteristiche col suo rapporto viscerale agli elementi primordiali: la pietra-roccia, saldezza del cosmo, e la terra, onde germoglia l'Albero della Vita. Rapporto viscerale, irruente, con l'*arkhé* nonostante la virtuosità consumata della cesellatura a merletto di quelle pietre; un rapporto, anzi, che vive della passione ossessionante della ricerca dell'ordine, della cifra, dell'unità, delle "radici" dell'universo. In virtù di questa tensione, di questa ricerca appunto, "Il paesaggio dell'Armenia, 'regno di pietre urlanti' - secondo un'espressione cara a Osip Mandel'stam (B.L.Z.) -, diviene l'allegoria spaziale del farsi del linguaggio, della poesia allo stato nascente", come incisivamente chiosa Serena Vitale il testo mandel'stamiano¹⁴.

Il khatchkar, che ci piacerebbe definire come la vera "icona" della spiritualità armena (la quale non conosce l'iconostasi di tipo bizantino), si compone essenzialmente di due elementi: la croce e la pietra. La pietra: materia, sostrato, ricettacolo, elemento terreno, cosmico; la croce: significato, impronta spirituale, elemento umano-divino sigillato sulla pietra, elemento che trasforma, trasfigura, che anima la pietra come l'anima nuova della pietra. Nuova, perché la pietra stessa non era del tutto inanime, dotata com'era dagli evi più remoti di una sua vitalità, irradiante dalla perenne cupola dell'Ararat, severa e maestosa, erompente e salvifica, a seconda delle varie forme mnemosiniche, apotropaiche o culturali di cui si rivestiva.

Questa ricerca viscerale, sul piano della creazione artistica, di quanto più profondo, più elementare, primordiale vi sia nell'essere, dà in pieno la tonalità di ciò che costituisce la tensione più intima, la sostanza più nuda della spiritualità armena.

F. La vocazione ecumenica

i. Il codice universale

Nel 484, dopo trentacinque anni d'estenuante guerriglia, gli armeni riescono ad ottenere dai Sasanidi un trattato di pace, firmato a Nuarsak, in base a tre condizioni di un'esemplare attualità:

¹⁴ In: O. MANDEL'STAM, *Viaggio in Armenia*, a cura di S. Vitale, (Piccola Biblioteca, 215), Adelphi, Milano, p. 178.

a) nessuno sarà costretto a cambiare la religione in cui è nato (si noti che “religione” riveste nel contesto una valenza molto ampia per includere l'intero codice d'identità della comunità in ciò che ne costituisce anche la configurazione etnica e socioculturale);

b) nessuno sarà giudicato in base alla condizione sociale, bensì in conformità alle proprie azioni;

c) nessun provvedimento sarà preso dall'autorità verso chiunque per sentito dire, ma solo per diretta conoscenza di causa.

Queste condizioni sono una questione di vita e di morte per gli armeni in quanto, se lese, essi si dichiarano pronti a riprendere la lotta armata “sino alla morte”.

Condizioni, ma soprattutto principi di dignità e di equità, di notevole spicco etico e civico, persino nel contesto della ‘civiltà’ contemporanea, che sono certamente dovuti non ad ipotetiche dinamiche di predisposizione o di “privilegio innato”, ma ad una “storia”, a quella storia che forgia e modella la vera vocazione, lo spirito e il destino di un popolo: storia fatta nel caso specifico di sangue, più precisamente di lotta continua di sopravvivenza, intesa sempre nel segno dell'indiscussa e non contrattabile prevalenza della vitalità spirituale o, in alternativa, della morte testimoniale ed oblatoria sulla vitalità puramente fisica.

ii. L'incarnazione etnica: la teologia nella storia e nella cultura

Tale atteggiamento si costruisce su una base che non si riduce unicamente e non si esaurisce nella dimensione universale della fede quale comune appartenenza all'oikumene cristiana. L'universalità della fede s'intreccia profondamente, si sposa con l'identità dell'uomo e della comunità i quali sono, nel caso specifico, fortemente marcati dalla propria realtà etnica e culturale. E ciò per una esigenza visceralmente esistenziale, prima ancora che per una elaborazione speculativa. Ricordiamo le parole di Vardan Mamikonian: il cristianesimo non è una veste che si possa cambiare; come il colore della pelle, è parte inscindibile dell'uomo. Al di là dei connotati epidermici dell'immagine, l'idea di fondo ch'essa vuole inculcare, è ovviamente quella del più forte legame tra l'essere dell'uomo e la sua fede.

La stessa creazione dell'alfabeto, il salto qualitativo verso la cultura letteraria sono nel segno, come abbiamo visto, di tale connubio tra fede e identità etnica. La lingua è lo strumento della lode di Dio. Non solo quindi preoccupazioni missionarie, ma una visione teologico-ecclesiale dell'identità nazionale, in cui la lingua funziona da perno, induce Mesrop Mashtots a farsi il paladino di quell'invenzione - di caratteri letterari - che dal fedele suo biografo verrà qualificato come “dono divino” (*astuacatur*).

La cultura etnica è vista come l'espressione, la traduzione in esperienza umana, comunitaria, della fede cristiana. Tale concezione che affonda le radici nell'area siriana, raggiunge, nell'era patristica, la realizzazione più piena ed impegnativa nell'opera di Mesrop Mashtots, la quale poi, - a prescindere dalle dibattute questioni filologico-storiche sull'eventuale partecipazione personale di Mesrop alla formazione degli alfabeti georgiano e albanico -, avrà certamente funzionato da *modello* e da *fonte d'ispirazione* per l'analogo movimento culturale-religioso che di là a poco permeerà pure il mondo georgiano, praticamente l'intera Subcaucasia¹⁵.

¹⁵ Per un approfondimento della funzione di “modello” dell'opera di Mesrop, si potrà vedere: B.L. ZEKIYAN, *Das Verhältnis zwischen Sprache und Identität in der Entwicklung des armenischen Nationalbewußtseins. Versuch einer begrifflichen Formulierung aus geschichtlicher Erfahrung*, in *Über Muttersprachen und Vaterländer. Zur Entwicklung von Standardsprachen und Nationen in Europa*, G. Hentschel (Hrsg.), Peter Lang, Frankfurt a. Main, Berlin, Bern, New York, Paris, Wien 1997, pp. 277-297. Per “Subcaucasia” intendiamo il Caucaso meridionale, noto anche col nome di Transcaucasia, più le regioni a sud e a sud-ovest di quest'ultima costituenti l'Armenia storica.

Pensiamo che sia giusto parlare in tale contesto, come abbiamo già fatto¹⁶, di una teologia dell'etnia o delle 'nazioni', se non disturba il termine che va ovviamente inteso in senso culturale, senza complessi e paure di tradimento dell'essenziale universalità del messaggio cristiano. La 'nazione', infatti, rettamente intesa, senza le ben note ed amare deviazioni nazionalistiche (ma vi sarebbe mai concetto alieno da ogni rischio di degenerazione?), si ricollega alla dinamica umana di definire la propria identità in base ad un'appartenenza di gruppo e costituisce, storicamente, uno dei gruppi d'identificazione più importanti. Tale realtà sociologica viene innalzata e trasformata, nel contesto della coscienza ecclesiale in questione, in una realtà teologico-ecclesiale riccamente e variamente elaborata.

Quanto stiamo dicendo trova un ampio riscontro anche in una ottica di storia comparata: gli armeni sono stati infatti gli unici tra i popoli delle periferie dell'impero bizantino dal Maghreb alla Persia, il cui paese pur avendo subito una fortissima penetrazione araba sull'intera sua estensione, non solo non hanno abdicato alla propria religione ma hanno anche consapevolmente e tenacemente conservato la propria lingua e cultura etnica nella vita di ogni giorno e non meramente quali strumenti di celebrazione liturgica e di letteratura sacra, com'è per lo più avvenuto, ad esempio, nel mondo siriano e copto.

Ciò che forse maggiormente caratterizza la colorazione etnica della cristianità armena rispetto ad altre Chiese orientali di analoga sensibilità, pare essere il fatto che fin dagli esordi essa colorazione venne percepita, pensata e vissuta dagli armeni nella consapevole prospettiva di una teologia della storia e di quanto potremo chiamare oggi una teologia della cultura: storia e cultura quali momenti salvifici, nel segno e gioioso e dolente degli eventi, per la vita stessa della nazione. Anzi sarebbe più aderente dire una teologia non "di" ma "in": teologia *nella storia e nella cultura*; storia e cultura permeati dal senso teologico, dal senso escatologico della realtà esistente e vissuta.

Non è certamente casuale la straordinaria fioritura tanto della letteratura storiografica quanto della produzione codicografica e miniaturistica in Armenia. Storiografia ed arte amanuense che, nell'esercizio stesso del proprio atto, diventano ad un tempo e teologia nella storia e teologia nella cultura e teologia nell'etnia. Per ciò che concerne invece dimensioni e valori di quella fioritura, quanto abbiamo sopra rilevato della produzione codicografica e miniaturistica, vale pure di quella storiografica: per trovare un punto di paragone adeguato in proporzione, nell'Oriente cristiano medievale, di nuovo occorrerà rivolgersi a Bisanzio.

San Nerses di Lambron (1252/53-1198), arcivescovo di Tarso in Cilicia, una delle massime glorie della Chiesa Armena, nel suo colophon alla traduzione dal greco dei *Dialoghi* di Gregorio Magno, espresse questa unità piramidale dell'incarnazione della teologia nella storia e nella cultura in un detto lapidario: "ben sanno coloro che hanno fatto l'esperienza dell'amore per lo studio che è esso stesso amore di Dio". Con parole più "povere" testimonia la medesima convinzione, che fu quella degli innumeri amanuensi anonimi delle decine di migliaia di colophon armeni, uno emblematico fra tanti: "Per lo stolto il manoscritto non vale niente; per il saggio ha il prezzo del mondo" (ms. N° 2178 del Matenadaran di Erevan, del 1391). Ciò che il summenzionato Lynch aveva potuto constatare attraverso i suoi contatti con le varie fasce della popolazione, anche le più semplici, aveva delle radici storiche ben profonde.

¹⁶ Oltre all'articolo citato nella nota precedente e a quello menzionato all'inizio di questa introduzione nella nota con asterisco, ci permettiamo d'inviare ai seguenti nostri studi: *Ellenismo, ebraismo e cristianesimo in Mosè di Corene (Movsēs Xorenac'i). Elementi per una teologia dell'etnia*, in *Cristianesimo e giudaismo: eredità e confronti*, XVI Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana: in "Augustinianum", XXVIII (1988), pp. 381-390.

Aggiungiamo che i colophon dei codici armeni si distinguono per il loro particolare sviluppo, ricco d'informazioni storiche, concrete e di prima mano, interessanti tanto la grande storia quanto la più minuta quotidianità. Perciò i colophon armeni diventano documenti storici di straordinaria dovizia e importanza. Anche questa peculiarità, segno a sua volta delle ricche tradizioni della storiografia armena, è una espressione molto incisiva di quella percezione così concreta dell'incarnazione del Logos nella storia.

iii. Dinamiche di apertura

L'intreccio profondo tra l'universalità del codice e l'incarnazione storico-etnica è la molla che fa scaturire le dinamiche di apertura, la tensione verso l'oikumene. La fedeltà sino al martirio, confessata dagli armeni in termini a prima vista così intransigenti, si presenta nel contempo, ad uno sguardo più penetrante, anche nel segno di una saggiamente dosata flessibilità: l'armeno, infatti, graniticamente saldo sulla non compromissoria della propria fede e dignità nazionale, non ha mai dubitato a dichiarare solennemente la propria disponibilità alla collaborazione e, occorrendo, alla subordinazione/subalternanza, variamente intese a seconda dei vari contesti storici, che non gli chiedessero il sacrificio della propria identità.

Dai Sasanidi agli Arabi e da questi ai Safavidi ed agli Ottomani, che li nominarono la "nazione fedele" (*millet-i sadık*)¹⁷, fu questa una linea di condotta inalterabile degli armeni: la disponibilità, anzi la voglia di convivenza anche con fedi e signorie non cristiane, ma alla ferrea condizione del rispetto della propria dignità di popolo, pena la rivolta di sangue. All'uopo si sviluppa presso gli armeni persino la concezione di una sorta di sovranità "limitata", proprio per poter realizzare tale convivenza. La prevalente finalità pragmatica di questo approccio sul piano politico - la pace e l'incolumità del proprio regno -, non ne cancella le valenze "ecumeniche".

Arabi, Safavidi ed Ottomani costituiscono i capisaldi storici di quell'universo islamico il quale anche oggi, pur sotto altre denominazioni e figure, rappresenta l'interlocutore e, per certi versi, il concorrente principale dell'universo cristiano. L'esempio storico, che il cristianesimo armeno offre, di sforzo teso al dialogo ed alla pacifica convivenza, sulla base però di una ferma reciprocità, ci pare che rechi tuttora un messaggio di vibrante attualità. Reciprocità, certamente proporzionata alle vigenti condizioni storiche: ciò che costituiva per gli armeni il punto di riferimento imprescindibile, cioè il rispetto e la garanzia della propria identità, dovrà esprimersi nel corso del tempo in contenuti variamente adeguati alle specifiche e concrete esigenze del momento. Per quanto concerne l'attuale conflitto degli armeni con l'Azerbaigian in merito al conteso territorio dell'alto Karabagh, - conflitto che conobbe pure momenti sanguinosi -, ci pare superfluo ricordare ancora una volta, in questo sede e nel presente contesto, che tale conflitto, spesso frainteso e presentato dai mass media - forse non sempre ingenuamente - come un conflitto religioso, è ben lungi dall'essere tale, vertendo il nucleo centrale della discordia su questioni di ordine politico-nazionale e avendo quali motivazioni di fondo fattori del medesimo ordine¹⁸.

¹⁷ Merita di essere riferito qui la valutazione che fa del rapporto degli armeni con la propria identità uno storico turco, difficilmente sospettabile di faziosità o di eccessiva simpatia pro-armena: "E' superiore la loro capacità di adattamento all'ambiente. Non sono fanatici quanto alla religione e alla lingua, ma sono fedeli e attaccati alle proprie convinzioni e alla propria fede così come alle amicizie. Perciò, seppure a costo di grandi privazioni e sofferenze, la stragrande loro maggioranza non ha cambiato la propria religione e confessione nonostante le oppressioni protrattesi per secoli" (S. KOÇAS, *Gli armeni nel corso dei secoli e le relazioni turco-armene*, 2a ed., Ankara 1967, p. 45, in turco).

¹⁸ Per approfondimenti, si veda la bibliografia generale.

Oltre ai rapporti sviluppati sul proprio territorio con allogeni ed allodossi limitrofi o innestati nel territorio, la vocazione armena all'“oikumene”, nella costante dialettica tra codici universali ed incarnazione etnica, troverà un campo di espressione ed espansione privilegiate nelle interminabili colonie sparse per il mondo come pure nelle varie fasi della fatidica Diaspora. Per dirla in breve, gli armeni vi sviluppano nel corso di lunghi secoli uno status di “etnicità”, in condizioni di minoranza “non territoriale”, che risolve in maniera quasi esemplare l'ardua dialettica tra conservazione ed integrazione. La loro proposta di soluzione fa perno da una parte su un concetto d'identità che potremmo definire come “identità polivalente” o pluridimensionale, e dall'altra su un concetto del rapporto tra “suddito” (*hpatak* - diremmo oggi “cittadino”) e Stato, che distingue chiaramente, senza contrapporli, i parametri oggettivi: il “codice universale” della cittadinanza, e i parametri ‘soggettivi’ (nel senso di appartenenza al soggetto), vale a dire antropologico-culturali, individuali e comunitari, dell'incarnazione etnica, del senso di “nazione” (o di “etnia” secondo la terminologia prevalente oggi nell'ambito occidentale). La proposta implica in ogni caso il superamento dell'idea di nazione come entità univocamente politica, identificata in concreto con la statualità, in altri termini il superamento del concetto monolitico di Stato-nazione in ciò che esso ha di chiuso e d'inflessibile.

iv. Il carisma di ecumenicità

Le dinamiche di apertura, che non senza qualche paradosso, nascono da una situazione di rischio, e del rischio per eccellenza: il martirio, raggiungono il massimo in ciò che costituirà la tradizione ecumenica, in senso squisitamente teologico, della Chiesa Armena.

Ci troviamo ancora una volta non di fronte ad uno “speculum sine macula”, né a qualche miracolo della “natura”, bensì ad un fenomeno di pedagogia della storia e della Grazia che matureranno nella seconda metà del XII secolo quelle figure uniche nel proprio genere non solo nell'ambito della Chiesa Armena, ma della cristianità intera lungo l'arco della sua storia, i summenzionati santi Nerses Shnorhali e Nerses di Lambron.

Già prima di loro ciò che spesso aveva premuto agli armeni meglio illuminati, più che la condanna delle usanze dei greci o di altri, era stato invece il riconoscimento, da parte degli altri, di quelle proprie. Atteggiamento senz'altro consono alla consapevolezza di una Chiesa che non perse come di norma il senso realistico dei propri limiti e proporzioni. Consapevolezza, incisa a parole d'oro nel celebre detto di Movses Chorenatsi, il padre della storiografia armena, nel prologo della sua Storia, quasi a perpetuo oracolo per i posteri: “sebbene siamo noi una piccola aiuola e numericamente circoscritti assai nell'esiguo e deboli nelle forze e soggiogati parecchie volte sotto un altro regno, nondimeno molte opere di coraggio si trovano compiute anche nel nostro paese e degne di essere menzionate per scritto”.

Un analogo atteggiamento connesso alla percezione della sostanziale equivalenza di formulazioni dogmatiche terminologicamente e concettualmente differenti, in sostituzione degli atteggiamenti di ‘imposizione’, quasi abituali, delle ‘grandi’ Chiese, si riscontra nella Chiesa Armena nell'ambito anche propriamente dogmatico. Un esempio distante di secoli dallo Shnorhali, ne abbiamo nel chiaro esposto del Catholicos di Etchmiadzin, Movses IV di Tathev, a Urbano VIII, nella sua lettera del 17 Agosto 1626: “Non siamo noi eretici o scismatici, come voi credete, ma siamo ortodossi, secondo la confessione dei nostri Padri spirituali, ed anatematizziamo per nome tutti gli eretici: Ario, Macedonio, Nestorio, Eutiche e tutti coloro che pensano come loro. Infatti, anche se diciamo una la natura di Cristo, che vi pare sia eutichiano, però vi aggiungiamo: inconfusa. Se non dicessimo inconfusa, sarebbe un'eresia abominevole. Esattamente come quando voi dite “due nature”, che è [simile] a [quanto diceva] Nestorio, ma aggiungete: indivise. Se non aggiungeste “indivise”

dicendo due le nature, sarebbe un'eresia abominevole. Invece, mentre noi diciamo una la natura inconfusa, voi dite due le nature indivise. Ed unico e [ugualmente] corretto è il senso di ambedue le espressioni”¹⁹.

Torniamo però a Shnorhali. Egli, seppure ignoto ai più, è un vero antesignano dell'ecumenismo moderno più aperto, forse il primo, certamente uno degli spiriti rari, a scoprire in termini così chiari e precisi la convenzionalità e la conseguente relatività del linguaggio teologico, anche dogmatico; a formulare la completa indifferenza dei riti e delle discipline ai fini della comunione ecclesiale, purché obbediscano alla fede e alla carità; a penetrare il significato concreto della sostanzialità del segno sacramentale, mentre il sommo Tommaso d'Aquino, ad esempio, non potrà fare a meno, nella costruzione della sua teologia sacramentaria, degli schemi impostigli dalla tradizione latina in un vano, ma influentissimo tentativo di farne la norma universalmente valida; ed ancora a cogliere fino in fondo il senso della libertà evangelica: mentre il suo grande coevo, San Bernardo, il *Doctor Mellifluus*, non sfuggirà alla diffusissima tentazione dell'epoca di convertire alla fede, occorrendo, anche con la forza delle armi, Shnorhali darà invece ai suoi sacerdoti viventi in mezzo a residui semipagani una direttiva diametralmente opposta.

Purtroppo la morte sopravvenuta non permise al Catholicos armeno di portare a termine l'opera dell'unione, cui egli anelava, secondo la bellissima espressione della sua lettera all'Imperatore di Costantinopoli Manuele Comneno, “non solo da vivo, sebbene affetto da infermità, ma anche dal sepolcro, se fosse possibile, risorgendo come Lazzaro per seguire la chiamata della voce divina”. Nonostante l'incompiutezza storica del progetto, egli “tracciò, purtuttavia, le direttrici di un'unione ecclesiastica, che rimarranno per sempre valide”²⁰.

Ecco, in sostanza, i principi che possiamo considerare come il “decalogo ecumenico” di Shnorhali:

a. L'unione è un'opera divina. La preghiera è la condizione preliminare e il mezzo più eccellente per raggiungerla.

b. L'unico necessario per l'unione è la verità della fede nella carità. Tutte le differenze di riti, di tradizioni, anzi delle stesse formulazioni dogmatiche (purché non nuocciano all'integrità della fede, cioè siano compatibili con una interpretazione ortodossa), diventano secondarie. Perciò occorre non esigere né imporre da una parte e dall'altra niente che non sia strettamente necessario per l'unità della fede.

c. Ciononostante, quando una delle parti insiste su un punto che non sia rigorosamente necessario, sarà bene che la controparte si sforzi di andarvi incontro per salvare la comunione della carità.

d. Occorre sforzarsi al massimo perché l'obiettivo dell'unione non crei nuove scissioni all'interno delle rispettive Chiese. L'unione deve essere un'opera comunitaria; essa ha un senso in quanto impegna la comunità ecclesiale. Questa responsabilità ricade soprattutto sui capi delle Chiese. Shnorhali è nella piena, e saggia, consapevolezza che un'eventuale unione conclusa da lui, senza il consenso della maggioranza della sua Chiesa, possa rischiare un risultato del tutto effimero. Il problema si pone ugualmente, anche quando si tratta d'introdurre delle modifiche rituali o disciplinari. Alla preoccupazione ecclesiale e comunitaria si aggiunge quella canonica in quanto neppure il Catholicos dovrebbe sentirsi autorizzato a sorvolare sul consenso dei propri vescovi, considerarsi come investito a rappresentare da solo la propria Chiesa. Ciò non significa affatto desistere dal

¹⁹ La lettera è conservata nell'Archivio de Propaganda Fide, *Scritture Originali Congregazioni Generali*; è stata edita da K. AMATUNI (G. AMADOUNI), *Oskan Vardapet Erewanc'i ew ir žamanakē*, [O. V. di Erevan e il suo tempo], S. Lazzaro, Venezia 1975, p. 268.

²⁰ P. ANANIAN, s.v. “Narsete IV”, in *Bibliotheca Sanctorum*, IX, col. 753.

perseguimento dell'obiettivo, ma vuole solo ribadire quanto sia necessario in un lavoro così delicato, come quello di ricomporre l'unità della Chiesa, avere il massimo di tatto, di pazienza, d'amore, e procedere per gradi preparando gli animi.

e. Un fattore assai importante per l'unione è la preparazione psicologica, nel senso della carità cristiana, che deve condurre a dimenticare il passato. Carità che deve però esprimersi concretamente in tutti i settori della convivenza umana. Shnorhali è ben consapevole che la barriera di una separazione plurisecolare, fomentata da rivalità, da calunnie, da odio reciproco, costituisce per l'unione un ostacolo gravissimo.

f. Il reciproco rispetto nella carità deve costituire la legge basilare delle trattative. L'uguaglianza e la franchezza nella conduzione dei colloqui sono condizioni imprescindibili perché questi abbiano un senso e possano riuscire. Una particolare umiltà è richiesta da chi è più grande e più forte, perché la controparte non si senta soggiogata da tale grandezza e forza. I dibattiti mai devono essere animati dall'ambizione di riportare vittoria, ma dal sincero desiderio di correggersi nell'unico intento di scoprire la verità.

g. L'unione essendo una causa divina, non può avere altro motivo se non la carità cristiana, l'amore della pace e della concordia, sostenuti dalla convinzione interiore. Nessun interesse politico o considerazione umana deve, né può intervenire, pena il tradimento della propria coscienza affine al diniego della fede cristiana. Ciò non esclude, anzi conferma, che l'amore dovendosi esprimere, come abbiamo già rilevato, in tutti i settori della convivenza umana e della vita civile, debba risplendere necessariamente anche nei rapporti politici tra i popoli e le nazioni.

Conclusioni e prospettive

Escludendo espressamente ogni tentazione idealizzante, da quanto è stato detto si delineano alcuni contenuti concettuali, positivamente complessi, di una scottante attualità, senza ignorarne per questo i valori di perennità. Infatti, ormai è maturo, ci pare, il tempo per desistere di parlare degli armeni e della loro cultura in termini meramente estetizzanti e, tanto meno, archeologizzanti. Fenomeno questo, dovuto un po' alla scarsa notorietà, un po' all'esotismo, un po' ad un'eredità romantica risalente ai tempi quando gli armeni e la questione armena vennero alla grande ribalta nella cultura europea. Ma tutto ciò e altro deve essere ormai definitivamente superato. E' necessario che il discorso armeno, come peraltro in genere ogni discorso su culture viventi, per quanto esse possano sembrare 'in margine', riesca ad enucleare contenuti concreti, a pervenire ad orizzonti che si aprano su vissuti veri. Nel caso armeno, poi, solo da quel tanto che abbiamo potuto prendere in considerazione in queste succinte righe, appare evidente che i contenuti sarebbero estremamente ricchi e dagli ampi orizzonti.

Una prima constatazione che si presenta, ci sembra essere questa: l'identità armena appare come un'identità di "frontiera"²¹, stabile e forte abbastanza per essere e rimanere se stessa, ma sufficientemente aperta e permeabile per arricchire sé e chi la circonda. Essa offre perciò un modello storico e attuale ad un tempo, per i tanti problemi che pone il moderno fenomeno delle migrazioni,

²¹ Sul senso in cui adoperiamo questo termine si veda l'articolo citato all'inizio (nota con asterisco). Non "come linea di demarcazione tra popolazioni, culture e Stati differenti, bensì come zona geografica e ambiente sociale variamente intesi, ma sempre in riferimento a fattori prevalentemente antropologici" (*ibid.*, n. 1, p. 334). In termini più semplici: non come linea di distacco, ma come area d'apertura e d'incontro.

delle nuove forme di compresenza nelle società evolute di diverse etnie, razze, lingue, culture, religioni.

Veniamo però al piano prettamente religioso ove si colloca essenzialmente il discorso della spiritualità. Quanto detto potrà, speriamo, rendere ragione di quella tradizione, chiamiamola pure “pre-ecumenica”, che non di rado ha contraddistinto alcuni atteggiamenti di base della Chiesa Armena e, in particolare, collocare nel loro contesto, per quel che devono alla storia e alla cultura, le sublimi figure di Nerses Shnorhali e di Nerses Lambronatsi, i quali più che pre-ecumenici, sarebbe congruo definire archetipi di ecumenicità oltre i limiti di tempi e di confini.

La Chiesa di oggi sopravvivrà se sarà veramente una Chiesa di “frontiera”, se con la identità ‘forte’ e marcata saprà comporre tutta quell’apertura, tutta quella permeabilità per ogni tipo d’identità, per ogni modello di cultura, da poterle ‘assimilare’, cioè far sue, ed integrare nella propria organicità viva e complessa, senza esigere da nessuno sacrifici menomanti e mutilanti.

Ci pare, inoltre, che sia di grande ed attualissima importanza il problema dei linguaggi che Shnorhali affrontava in maniera altrettanto profonda, quanto semplice e limpida, quando dichiarava che non le formule in sé della “una” o delle “due nature” potevano vantarsi della valenza dell’ortodossia, ma solo il loro uso concreto e contestualizzato in base alle definizioni preannunciate.

Non meno attuale ed importante il principio dell’unità della Chiesa locale nel perseguimento del dialogo e nella ricerca dell’unione. Purtroppo, il non lieve disagio che il movimento ecumenico sta oggi attraversando, dipende in notevole misura dal fatto che i vari gruppi ecumenici non si sono quasi preoccupati d’intraprendere seriamente un dialogo ‘ecumenico’ all’interno della propria comunità ecclesiale coi vari gruppi e tendenze esistenti nel suo seno.

Un altro punto che emerge fortemente è l’esperienza ecclesiale, cristiana, dell’etnia e delle culture etniche su cui la riflessione teologica dovrebbe chinarsi. Abbiamo sviluppato, negli ultimi decenni, tante teologie: della storia, delle realtà terrestri, della libertà, della liberazione, della sessualità, del lavoro ecc. ..., ma non dell’etnia in quanto tale, appunto per il sospetto o timore, già accennato, di deviazioni ‘nazionalistiche’ ossia offuscanti la natura essenzialmente universalistica del messaggio cristiano. Ma timore e rischio di deviazioni possono esserci ovunque. Non per ciò stesso dovrebbe bloccarsi la riflessione teologica. E’ vero, si è parlato e si parla, benché non ancora forse con la dovuta attenzione, di teologia dei popoli. Però il concetto di “popolo”, come realtà storico-culturale, resta abbastanza sul vago per quanto concerne la realtà etnica/ nazionale. Esso esprime piuttosto, come abbiamo rilevato, il lato che accomuna e non ciò che distingue e diversifica invece gli uomini, mentre tale distinzione e diversificazione sono pure degne di diventare oggetto di riflessione teologica.

Infine, un’ultima considerazione: l’Armenia costituisce un punto d’incrocio privilegiato tra Oriente e Occidente. Essa potrebbe quindi aiutare per un nuovo approccio a questi mondi, così spesso invocati, eppure così poco capiti e, per ciò stesso, così rudemente sovente contrapposti.

Consideriamo alcuni esempi. Ecco lo stupendo fenomeno dei *khatchkar*, tipico dell’Armenia, paese sito quasi all’estremo lembo dell’antico mondo cristiano (almeno dell’orbe “mediterraneo”). E quale caso o coincidenza, che qualcosa di simile si trovi pure nell’estremo lembo occidentale della cristianità medievale, l’Irlanda!

Altro esempio: il senso di concretezza dell’armeno, il suo senso del ‘pragma’ (non vorremmo dire nemmeno ‘pragmaticità’ per non dar adito ad un’ambiguità confinante con il pragmatismo, che è, invece, qualcosa di parecchio estraneo all’animo armeno). Tale senso del ‘pragma’ ci porta alquanto oltre o ‘in margine’ di quell’Oriente che siamo abituati a considerare o immaginare sempre così solare, sotto il segno del Pantocrator, l’Oriente delle splendide icone dorate dell’oikumene bizantina.

Quindi, c’è pure un altro Oriente, come questo Oriente armeno, un Oriente diverso, ma non perciò meno autentico, meno degno, né meno accattivante, qualora si voglia pure tenere nella debita considerazione fattori e atteggiamenti psico-soggettivi. Un Oriente che, per più di un motivo potrebbe

fungere da modello di mediazione. Motivi che sono non solo di ordine storico, geografico e culturale, ma anche e non per ultimo sono motivi che funzionano a livelli più profondi: a quei livelli ove i discorsi e le vicende tacciono, e dove parla l'interiorità dell'uomo, il suo religioso silenzio, simile al silenzio delle pareti nude delle chiese armene, al silenzio della tesa verticalità della loro cupola unica, della visceralità ctonica dei *khatchkar*.

B.L. Zekyan

II

SAN GREGORIO DI NAREK *SURB GRIGOR NAREKATSI*^{*} (c.950-c.1010)

A. La vita e l'opera

i. Contesto politico-culturale

Innumeri monasteri, cinti di torri e di templi di cristallo¹, adornavano un tempo le sponde del lago di Van. Sparsi in mezzo a valli profonde o emergenti su coste e colli di smeraldo, essi ascoltavano in deferente silenzio la leggenda eterna delle cime innestate delle vicine montagne, il tumulto veemente delle onde in delirio e il sordo ululare del vento tra le patrie foreste di pioppi e platani, sommerso e maestoso, ruvido e tagliente.

Di taluni si discernono ancora ruderi e sagome avvolti spesso nella desolazione di una stalla o fienile, di altri restano le rovine, echi ammutoliti di appassite glorie; di molti neppure un residuo di traccia, quasi la natura stessa avesse onta di esibire tanto sfacelo.

Tra questi ultimi, pure il monastero di Narek che fioriva ancora, agli albori di questo nostro secolo ormai dalla luce evanescente, sui lidi meridionali del lago. Quel monastero aveva vissuto un periodo d'incomparabile splendore al volgere del millennio, anch'esso sul procinto di scomparire nella buia notte dei tempi. Centinaia di monaci, di cui parecchi anacoreti con appositi eremi, vasti cantieri di produzione artigianale, scriptoria ferventi di attività, una schiera d'illustri dottori, erano la viva testimonianza di un'epoca, senz'altro una delle più felici che l'Armenia abbia conosciuta nella sua lunga e martoriata storia e che paradossalmente sarebbe culminata nella tragica soppressione, da parte di Bisanzio, dei due regni armeni, degli Artzruni e dei Bagratuni, rispettivamente nel 1021 e 1045².

Nel campo religioso, l'epoca registra inizialmente tentativi di riavvicinamento tra le Chiese bizantina e armena, sollecitati da Fozio. Nonostante l'esito negativo di tali sforzi, i decenni a

^{*} Si vedano le note 1 e 2 della Premessa.

¹ "Chiese di cristallo" è il titolo di un articolo memorabile in cui il grande storico dell'arte Cesare Brandi volle configurare con tale immagine la caratteristica più congenita dell'architettura delle chiese armene, l'impressione più espressiva da esse suscitata. L'articolo apparve su "Il Corriere della Sera" il 5 luglio 1968.

² Vedi Premessa.

cavallo tra il IX e il X secolo attestano una qualche apertura verso il mondo bizantino, accompagnata da una certa reviviscenza delle frange calcedonite nel paese. Purtroppo, la crescente chiusura della politica imperiale nella seconda metà del X secolo, approfondirà il fossato tra le due Chiese. Sintomatico al riguardo il caso di diversi gruppi di monaci armeni che si erano stabiliti ed avevano fondato dei monasteri, in epoche anteriori, nei territori bizantini; essi ora cercano rifugio in Armenia in seguito a violente persecuzioni. Il grande complesso monastico, nella regione storica di Ararat, oggi in territorio turco, detto appunto *Horomots* o *Horomos*, cioè “dei Greci”, vale a dire di monaci armeno-bizantini fuggiti dalle repressioni anticalcedonitiche dell'impero, costituisce uno dei punti di riferimento più noti di tali gruppi.

Un'altra caratteristica religiosa dell'epoca è la fervente attività della setta, denominata dei Thondrakiani/Thondracesi (*T'ondrakean/T'ondrakec'i*), così chiamati dal nome della località che fu il loro primo focolaio di diffusione, nella provincia di Apahunikh. Questo movimento era, in un certo senso, una reviviscenza della precedente setta dei Pauliciani, fioriti in Armenia nel VII secolo e di là sparsi in seguito un po' per tutta l'Anatolia e per i Balcani. Il Narekatsi non rimase estraneo alle polemiche dottrinali che il movimento suscitava ed abbiamo di lui una lettera dogmatica di confutazione della setta. L'eco di queste dispute teologiche si fa sentire anche nella parte finale del *Libro della Lamentazione* i cui capitoli 92 e 93, dedicati rispettivamente alla simandra e al crisma, vogliono pure essere una confutazione indiretta del rifiuto, da parte dei Thondracesi, di queste espressioni sensibili della pietà ecclesiale.

Fra gli studiosi dell'Armenia Sovietica era assai diffusa la tendenza a vedere nel movimento thondrakian - come pure in quello pauliciano - quasi un'anticipazione di qualche forma di lotta di classe. Non possiamo qui addentrarci nella discussione di questa tesi. Ovviamente, ogni movimento settario di qualche consistenza implica al tempo stesso un rifiuto dell'autorità al potere, che a volte può spingersi fino all'oscuramento o persino alla negazione esplicita del concetto stesso di autorità. Pare che il Thondracismo (Thondrakianesimo), pur non essendo un movimento esclusivo dei ceti popolari, come vorrebbero i suddetti studiosi, abbia avanzato delle riserve abbastanza forti sul potere ecclesiastico e sul complesso simbolico-sacramentale reggente la vita ecclesiastica, come pure delle forti critiche verso le ingiustizie sociali in atto. Però, una loro interpretazione nell'ottica di una proposta dottrinale di lotta di classe, pare peccare di una non lieve forzatura di lettura storica, vale a dire di anacronismo. Per fare invece del Narekatsi un simpatizzante di simili movimenti, più che di forzatura si dovrebbe parlare di travisamento storico. Con ciò non vorremmo affermare peraltro che a Narekatsi fosse del tutto aliena qualsiasi forma di ‘dissenso’ o di ‘contestazione’ ecclesiastica e profana, indirizzata contro il formalismo e il legalismo farisaico, tentazione permanente di chi esercita il potere. Ne sono una testimonianza indiretta, oltre che certi passi del suo *Libro*, i fioretti popolari, come quello dei “colombi”³, tramandati per tradizione orale di generazione in generazione fino al Genocidio del 1915 e alla conseguente perdita da parte del popolo armeno della più gran parte del suo territorio natio e di molte tradizioni ed usanze ad esso connesse.

ii. Cenni biografici

³ Gregorio, accusato di inadempienza, anzi di spregio delle norme ecclesiastiche, riceve una visita d'ispezione di alti dignitari ecclesiastici, venuti appositamente di venerdì per verificare l'osservanza, da parte sua, del precetto d'astinenza. Il monaco ha preparato per loro un'opulenta mensa a base di arrosto di colombi. Al momento in cui i dignitari pensano tra sé di averlo colto sul flagrante, e gli rinfacciano la trasgressione, egli tutto tranquillo si scusa: “Mi ero scordato, dice, che eravamo di venerdì. Non dobbiamo però preoccuparci oltremodo. Diciamo a queste innocenti creature di spiccare il volo”. E così avviene. I dignitari se ne vanno arrossiti ed edificati ad un tempo.

Il monastero di Narek, dove Grigor passò quasi l'intera sua esistenza, essendo entrato in religione in tenera adolescenza, era allora di recente fondazione, risalente al 935. Esso si trovava a sud-est del lago di Van, nella storica provincia di Rshtunikh, a circa 4 km. all'interno dalle coste e ad un'altitudine di 1650 m. Fu distrutto durante le stragi del 1915. La nascita di Grigor viene collocata intorno al 951, la morte avvenne il 27 febbraio, probabilmente del 1010/11. Il corpo fu deposto nella chiesa del monastero dedicata alla santa Sanducht, secondo la tradizione, figlia del re Sanatruk e la prima martire armena nel I secolo, sacrificata per la fede su ordine di suo padre. Nel 1021, le reliquie del Santo saranno trasferite a Sebastia/Sebaste, l'attuale Sivaz, nell'antica provincia dell'Armenia Minore in Anatolia centrale. Infatti, in quell'anno l'ultimo re del Vaspurakan, Senekherim, atterrito dalle prime invasioni, sulle sue frontiere orientali, delle tribù turciche, cede i suoi territori all'imperatore bizantino Basilio II e si ritira nei dintorni di Sebaste, in nuovi territori concessigli dal *Basileus* in cambio di quelli da lui ceduti ad oriente, insieme a decine di migliaia di persone al suo seguito. Il villaggio dove saranno deposte le reliquie del Santo, verrà soprannominato Narek.

La vicenda terrena di Grigor non ha quasi storia. Entrato in tenera giovinezza sotto il tetto monastico, passò la vita nel raccoglimento, insegnando e pregando, contemplando e ascoltando: contemplando le selvatiche e vergini bellezze della natura circostante, ascoltando la monotona melodia delle onde e dei venti. Fu un maestro rinomato e, ancora in vita, godette della fama di santità, come attesta egli stesso (LXXII, b, vedi citato *infra*).

Grigor era il nipote (figlio della figlia) del fratello di Anania Narekatsi, “padre” del monastero (*vanahayr*, priore) di Narek, uno dei *vardapet* più celebri dell'epoca, soprannominato “filosofo” e lodato dallo stesso nostro Gregorio. Pare invece che fosse un altro Grigor di Narek, l'autore di un Commento al Cantico dei Cantici composto nel 977, probabilmente sacerdote sposato, esercente il suo ministero a Narek, che nel colophon del suo Commento si dichiara figlio del vescovo Chosrov Andzewatsi, consacrato vescovo dopo la morte della moglie. Quest'ipotesi, proposta inizialmente dall'Akinian e sviluppata dal Khiparian⁴, risolverebbe alcune difficoltà cronologiche e spiegherebbe le profonde differenze stilistiche tra il Commento e il resto del corpus narekatsiano. Il Mécérian, pur mantenendo l'opinione comune che considera il grande Narekatsi figlio del vescovo Chosrov Andzewatsi, non si sente di escludere l'ipotesi persino di un terzo Gregorio di Narek, più o meno contemporaneo, per spiegare, certe differenze di stile e tono, notate a suo tempo dall'Abeghian, tra le odi e i cantici attribuiti dalla tradizione al Narekatsi.⁵

iii. Opere

Le opere certamente autentiche sono, in ordine cronologico, le seguenti:

i. *Nerboł i Surbn Yakob*, [Panegirico a San Giacomo]; di data incerta, ma probabilmente tra le prime opere, per le qualità stilistiche in via di sviluppo.

ii. *Patmut' iwn Aparanic' Xaç'i*, [Storia della Croce di Aparankh], composta nel 983 su richiesta di Stephanos, vescovo di Mokkh.

iii. *Nerboł Srboy Xaç'in*, [Panegirico della Santa Croce]; accompagna la *Storia*.

iv. *Nerboł Srboy Astuacacnin*, [Panegirico della Santa Deipara], noto pure, dalle parole iniziali, sotto il nome di *Gumark' Xmbic'* [Le folte schiere]. E' anteriore al *Libro della Lamentazione*, poiché vi è menzionato nella 'Parola' LXXX.

v. *Nerboł Srboç' Arak'eloc'*, [Panegirico dei Santi Apostoli], composto dopo i precedenti e prima del 1002, anno del compimento del *Libro della Lamentazione*, che vi fa un cenno nella 'Parola'

⁴ Cfr. K'IPAREAN (KIBARIAN), S. *Grigor Narekac'i ew "Erg - Ergoc'" i meknut' iwn*, [S. Gregorio di Narek e il Commento al Cantico dei Cantici], in "Bazmavep", CXIX (1961), pp. 1-11.

⁵

LXXXII.

vi. Vari *Ganj* [letteralmente 'Tesoro'], genere poetico-liturgico, di cui Narekatsi è forse l'ideatore. Questi sono in numero di tre, rispettivamente su l'"Avvento dello Spirito Santo" (*I Galust Surb Hogwoyn*), sulla "Santa Chiesa" (*I Surb Ekelec'i*), sulla "Santa Croce a Dio accetta" (*I Surb Xaç'n astuacânkal*), secondo l'*editio princeps* degli *Opera omnia* del 1840 dei PP. Mechitaristi di Venezia. L'edizione critica invece di Erevan delle *Odi e dei Ganj* del Narekatsi, del 1981, ne propone dieci come genuini e uno come di attribuzione dubbia.

vii. *Talk'* (Odi): in numero di diciassette nella *editio princeps* del 1840, e di ventuna date come genuine più di sei considerate dubbie nell'edizione critica del 1981. Le odi più belle e più celebri sono quelle sulla Risurrezione, sulla Natività, sulla Trasfigurazione, sulla Deipara.

viii. *Matean Olbergut'ean*, cioè *Libro della Lamentazione*, il capolavoro di Grigor e uno dei maggiori capolavori della poesia e della mistica di tutti i tempi. Si noti che la parola *Olbergut'iwn* rende esattamente la greca *tragôdia* con tutta la pregnanza e le implicazioni del termine; così pure *matean*, che è 'libro' e 'codice' ad un tempo. Si tratta di un'opera, come se ne renderà conto anche il lettore, estremamente ardita e originale nella sua concezione e struttura. Grigor stesso non esita a definirla "nuova" (III, b), con tutto lo spessore di significato che le parole assumono sotto la sua penna. La tradizione armena l'ha più spesso chiamato semplicemente, per metonimia, *Narek*, come se l'opera stessa fosse all'origine del soprannome del suo Autore.

Tradizionalmente è attribuito a Narekatsi, come già accennato, un commento al Cantico dei Cantici, il quale sembra essere in verità il lavoro di un omonimo sacerdote sposato del villaggio di Narek, quasi contemporaneo, benché di poco maggiore del grande mistico. Le prove addotte prima dall'Akinian verso la fine degli anni Quaranta ed approfondite dal Khiparian, sia quelle che si richiamano alle testimonianze storico-cronologiche, sia quelle di carattere stilistico-letterario, ci sembrano convincenti e decisive, nonostante la riluttanza di molti.

Nel celebre *Girk' Th'oc'* (Libro delle Lettere, pp. 498-502; nella nuova edizione di N. Bogharian [Połarean], Gerusalemme 1994, pp. 617-623), antica e preziosa raccolta di documenti dogmatici e teologici della Chiesa Armena, vi è una lettera attribuita a Gregorio di Narek, contro la setta dei Thondrakian, indirizzata alla comunità del monastero di Kçhaw, tradotta a suo tempo in inglese da Fr. Conybeare: *The Key of Truth*, app. I, pp. 125-130; anche in: L. ARPEE, *A History of Armenian Christianity*, app. I, pp. 319-324.

Gli editori veneziani dell'*Opera omnia* pongono alla fine (pp. 483-533) uno scritto intitolato *Xratk'* (Esortazioni), contenuto già nell'edizione anteriore costantinopolitana, pur esprimendo espressamente la loro perplessità sull'attribuzione. Infatti lo stile di queste Esortazioni presenta sensibili differenze rispetto allo stile di Narekatsi, il quale anche negli scritti minori dà prova di un'inconfondibile individualità.

Come si vede, la produzione letteraria del Narekatsi non spicca per la mole, restando persino nelle proporzioni dell'ambito armeno, i cui scrittori, anche migliori, si presentano in genere con un minore tasso di prolificità letteraria rispetto alle grandi figure delle aree greca e latina. Nell'insieme l'*Opera omnia* del nostro autore supera appena le quattrocento pagine in sedicesimo. Anche questa scarsità quantitativa della produzione ci pare essere nel caso specifico un segno del senso verticale, quasi vertiginoso, che caratterizza la sua creatività.

B. Composizione e strutturazione del Narek

i. I moduli compositivi

Data la particolare importanza del *Libro*, ci soffermeremo alquanto sulla sua analisi, prima di presentare alcuni dei tratti fondamentali della spiritualità narekatsiana.

Il Narek si compone di 95 ‘capitoli’, di dimensioni molto varie, che l'autore chiama *ban*, termine corrispondente al greco *logos* che ne esprime tutte le sfumature e che, in mancanza di meglio, si potrà rendere con ‘parola’. Noi, in queste pagine, alterneremo anche in questo caso i rispettivi termini, armeno e italiano. All'inizio del primo *ban* è posto il seguente sottotitolo, quasi un ‘introito’:

I xoroc' srti xôsk' Ând Astucoy

“Dal profondo del cuore colloquio con Dio”.

Tale sottotitolo è ampliato così in tutti i *ban* successivi:

*Verstin yaweluac krkin hecut'ean norin hskoli
ar' noyn alers malt'anac' bani,
i xoroc' srti xosk' Ând Astucoy*

“Replica accresciuta di ripetuto singhiozzo del medesimo vegliante
per l'identica supplica della parola implorante,
dal profondo del cuore colloquio con Dio”.

Fanno eccezione il *ban* LXXV di carattere dottrinale e i *ban*, di tenore simile, sulla Simandra (XCII) e sul Santo *Miuron* (*Miw'ron*) (XCIII), il Crisma, che portano sottotitoli alquanto diversi. Questi, insieme ad alcuni altri *ban* di minor afflato poetico, furono supposti da diversi critici appartenere alla penna del fratello di Grigor, la cui collaborazione al *Matean* è da questi espressamente menzionata ed elogiata.

I *ban* sono a loro volta suddivisi in varie sezioni o, meglio, in *paragrafi* di numero e di lunghezza disuguali, semplicemente numerati all'interno di ciascun *ban* senza una denominazione o sottotitoli particolari. Benché il loro numero vari talora in alcuni manoscritti, essi sono complessivamente, secondo la tradizione prevalente, in numero di 365, pari ai giorni dell'anno. Non si è certi sull'attribuzione di queste ulteriori suddivisioni, se siano dovute al poeta stesso o a qualche compilatore posteriore. L'intenzione di chi le ha fatte, era con ogni probabilità quella di far corrispondere ognuna di esse ad un giorno dell'anno. Pochi paragrafi sono preceduti da un sottotitolo o rubrica esplicativa (ad es. XII, c; XXXIV, b, c); questi ultimi, con ogni probabilità, sono dovuti agli scribi o commentatori.

Purtroppo, la recente edizione critica di Erevan ha maggiorato il numero dei paragrafi, per cui è venuta meno non solo la corrispondenza con le edizioni anteriori, rendendone difficile la consultazione, ma anche quella simbolica coi giorni dell'anno. E' vero, le ulteriori suddivisioni, introdotte dagli editori di Erevan, esprimono spesso delle reali articolazioni del testo, ma queste sarebbero state meglio evidenziate, a nostro parere, da una numerazione subalterna, senza toccare quella tradizionale dei paragrafi.

Parliamo della ‘strutturazione’ piuttosto che della ‘struttura’ del *Narek*, poiché non sembra esservi in esso qualcosa di afferrabile come riferimento ‘fisso’: tutto è in fieri, nella parola come nella vita; la precarietà, l'inconsistenza dell'esistenza è più che un leitmotiv, è per Narekatsi l'atmosfera stessa in cui egli respira, è la sua visuale di fondo, la forma mentis che esplica, che tinge l'intero suo orizzonte. Narekatsi si rivela, nella sua *Weltanschauung*, come un “esistenziale” (per fare a meno di *-isti* e *-ismi*) fin nelle più intime fibre del suo pensare, sentire, percepire. Certamente, uno degli spiriti

più profondamente esistenziali nella storia del pensiero. Tra le figure più emblematiche in tal senso, è forse con Giobbe ed Agostino, che il vegliante di Narek manifesta le più congenite affinità.

ii. La 'costruzione' e la 'economia' del Libro/*Matean*

Le Parole del *Narek* si susseguono apparentemente senza un preciso ordine, senza un nesso discorsivo intorno cui articolarsi e organizzarsi, nonostante i tanti e, per lo più, sinora poco fruttuosi tentativi di autorevoli critici di stabilirvi un ordine 'logico'.

Una lettura più attenta e profonda rileva invece una particolare economia del *Matean*, che si dispiega sul piano della scrittura attraverso una continua rete di richiami, rimandi, autoriferimenti, espressioni di progettualità, ripetizioni, litanie, assonanze e rime interne, che esprimono in fondo una logica; quella propria, originale, irripetibile della parola del Vegliante. La logica di una parola poetica la quale - se è lecita l'espressione - 'tematizza', cioè si sviluppa, si orchestra intorno a determinati 'temi', anzi si amplifica e tracima, nel senso di una dimensione temporale inafferrabile in cui le immagini, e i corrispettivi spazi immaginari, s'inseguono, si rincorrono, senza stabilizzarsi, fissarsi in momenti concatenati di una spazialità narrativa, di una 'storia', sia pure intima; poiché prevale ovunque e in ogni momento la radicale inconsistenza dell'esistenza. L'intreccio del 'discorso' si evolve tutto nel senso della dimensione temporale fuggente, spezzata, che non nella composizione/costruzione di una spazialità continua, stabilmente contemplabile.

Tale temporalità esistenziale, scarna, di sostanziale precarietà, nel senso anche di un continuo 'rischio' - un termine assai familiare a Gregorio -, è data essenzialmente dal rapporto del Vegliante con Dio. E' questo rapporto che ordisce la trama portante del *Matean*. Ne analizzeremo più attentamente in seguito la tensione, la dinamica, le spinte motrici. Ora sia sufficiente solo osservare che un atteggiamento fondamentale in questo rapporto è, per Narekatsi, quello della "veglia". Egli si definisce come essenzialmente "vegliante", ripetendo ciò nella maniera più solenne, più significativa, all'inizio di ogni Parola a partire dalla seconda. Atteggiamento che è in perfetta sintonia rispetto alla fugacità, alla precarietà, al rischio della propria temporalità. Una veglia continua, mai interrotta, di preghiera, confessione, contrizione, supplica, lode, di contemplazione dinamica - e non statica -, nello sforzo vanamente teso, - quanto alla sua componente umana -, a cogliere, a trasformare, a redimere l'istante, mentre tale trasformazione si rivela come la possibilità limite di riscatto nell'unica alternativa del tuffo totale nell'assoluta trascendenza di Dio. Nel configurarsi qual 'vegliante', Narekatsi non trascura di richiamarsi persino all'etimologia greca del proprio nome di battesimo, *Gregorios* (LXXII, b); ma è, senza alcun dubbio, per la sua fibra d'uomo, per il suo temperamento di poeta, per la sua sensibilità di mistico-teologo, fusi nell'intensità della sua sete di Assoluto, del suo slancio verso Dio, che il concetto di 'veglia' arriva ad esprimere, in maniera forse unica, tutta la sua fecondità.

Tra i tentativi più recenti di discernere un ordine logico e, quindi, una partizione 'lineare' del *Matean*, merita un cenno particolare quello proposto da Jean-Pierre Mahé - di cui è imminente una nuova versione integrale in francese - al I Simposio Internazionale di Letteratura Armena Medievale di Erevan nel 1986 in una relazione pubblicata poi su "Patma-banasirakan Handes" (la "Rivista storico-filologica" dell'Accademia delle Scienze della Repubblica d'Armenia)⁶.

Secondo Mahé, il *Narek* si articolerebbe in una grande tripartizione, suddivisa a sua volta in diverse parti minori o sezioni. A supporto di tale ipotesi starebbe persino una tradizione

⁶ J.-P. MAHÉ, "Olbergut'ean mateani" *karuc'uack'i ew stelcagorcman mi k'ani harc'er*, [Alcuni problemi relativi alla struttura e alla composizione del "Libro della Lamentazione"], in "Patma-banasirakan Handes", 1986, N° 4 (115), pp. 99-105.

codicografica. Le rubriche, del 1369, dello scriba Stephanos di Artamet indicano, infatti, la fine del *ban* XXXIII come la “fine del primo libro” (*awartec ‘aw girk ‘s a’rajin*); la stessa formula ricorre alla fine del *ban* LXXIV come la fine del secondo libro.

Il primo libro ossia la prima parte, secondo Mahé, ha come argomento “la conversione dell'uomo a Dio”, il secondo “l'amore di Dio verso l'uomo”, il terzo “l'attesa del Giudizio, del Mondo Nuovo, della Mattina della Risurrezione”. La prima parte si svolge nell'atrio, all'ingresso del tempio (il penitente, il catecumeno); la seconda, nel tempio; la terza invece è tutta protesa, attraverso il cantico della speranza, verso il tempio celeste.

Il primo libro si suddivide a sua volta in quattro sezioni: a) I-IX, preludio; b) X-XVIII, le condizioni della salvezza; c) XIX-XXVIII, pianto per il peccato; d) XXIX-XXXIV, penitenza. Le sezioni del secondo libro si susseguono così: a) XXXV-XLIV, la grazia e il giudizio; b) XLV-LIII, la restaurazione dell'immagine nel peccatore; c) LIV-LXIII, la preghiera; d) LXIV-LXXIV, la confessione, il giudizio e il perdono della Chiesa. Infine la terza parte ha tre sezioni: a) LXXV-LXXIX, la creazione del nuovo mondo; b) LXXX-LXXXIII, la Chiesa celeste, l'intercessione, la ‘*deesis*’; c) LXXXIV-XCV, l'ingresso graduale nell'eternità.

Non è certamente priva di fascino questa costruzione di Mahé, il quale peraltro non manca di sottolineare che tale suddivisione non deve essere presa con troppo rigore, poiché nella vita, in concreto, la fede, la speranza e la carità agiscono in concomitanza e non è possibile tracciare confini netti tra uno stato e l'altro, una fase e l'altra del progresso spirituale. Nonostante, però, questa precisazione e senza negare che certe tematiche vengano ‘concentrate’ da Grigor secondo l'ordine indicato dallo stesso Mahé, come per esempio il tema della comunione con la Chiesa celeste tra le Parole LXXX-LXXXIII, ci pare che lo schema proposto nel suo insieme introduca una qualche forzatura nella ‘lettura’ del *Matean* e non ne rispetti i ritmi più profondi. Infatti, se si accetta la prima parte come centrata intorno al tema della conversione e che ne descrive le fasi ed i meccanismi, come si collocheranno al riguardo i *ban* X-XII, centrati sulle virtù teologali, in cui la mistica narekiana e, in particolare, l'esperienza dell'unione sponsale con Cristo toccano una delle vette più alte dell'intera mistica cristiana? Certo, non ci sfugge il fatto che a chi possiede ali d'aquila, anche le considerazioni maggiormente in contatto della terra possano far spiccare voli da vertigine. Il problema è altro. La considerazione delle virtù teologali, che costituisce il tema portante delle Parole in questione, troverebbe la sua più congrua collocazione nella seconda, eventualmente nella terza parte, che non nella prima, secondo lo schema tripartito del progresso spirituale dell'intera tradizione cristiana, che effettivamente fa da supporto anche all'ipotesi di Mahé. Si potrebbero aggiungere tante di simili osservazioni. Diremo che l'ipotesi proposta da Mahé possa servire da buona guida per una prima introduzione, una prima assuefazione col *Matean*, ma che non ne svisceri le profonde dinamiche interne.

Fatte queste riserve di principio sulla chiave interpretativa ossia sul “sistema ermeneutico”, proposti dall'illustre studioso, saremmo anche noi concordi sull'ipotesi della composizione tripartita del *Narek*, e scandita precisamente dai *ban* XXXIV e LXXV, i quali sono delle Parole abbastanza atipiche nel complesso dell'opera, insieme ai *ban* summenzionati sulla Simandra e sul Santo *Miuron*, posti verso la fine del *Matean*. Le Parole XXXIV e LXXV sono lunghe professioni di fede, con un esplicito richiamo alla prima alla fine della seconda. Quest'ultima, “professione luminosa nella mia Madre”, cioè la Chiesa, prosegue e completa la prima che è invece “la mia fede nella Trinità”. In base a queste osservazioni ed altre che si riferiscono soprattutto a cose che potremmo considerare come alcuni ‘registri’ del discorso (cfr. MAHÉ, *cit.*, pp. 102-102), anche noi riteniamo probabile che l'informazione dello scriba Stephanos sulla ripartizione del *Narek* abbia una consistenza risalente allo stesso autore.

Ma ci pare che si possa procedere ancora oltre su questa strada. Lo stesso Gregorio sembra

additare nei *Ban* XXXIII e XXXIV la fine di una parte e l'inizio di un'altra, riferendo tale passaggio proprio ad un cambiamento di "modulo". Verso la metà della Parola XXXIII, all'inizio del secondo paragrafo, poco prima di profondersi in quella meravigliosa invocazione allo Spirito Santo che chiuderà il *ban* - e nell'ipotesi in questione l'intera prima parte -, Narekatsi dice:

*Ma come posso gloriarmi per tutto ciò e non invece tornare a confondermi?
Cambierò dunque il modulo di questo libro di suppliche di lamentazioni.
Per quanto mi incombe, riparerò del tutto la pena dei debiti dei miei peccati,
introducendo in quest'aula un procuratore inflessibile,
con brevi citazioni dagli scritti dei profeti.*

Il poeta non solo annuncia il cambiamento del 'modulo', ma indica pure abbastanza chiaramente in che cosa esso consisterà: infatti, come giustamente fa rilevare Mahé, i *ban* che seguono sono non solo abbondantemente intrisi di citazioni e di figure bibliche, in proporzioni superiori, ma spesso essi assumono quasi l'aspetto di commenti scritturistici (*ibid.*, p. 102). L'inizio del *ban* successivo (XXXIV) sembrerebbe togliere ogni dubbio a proposito, confermando espressamente il passaggio da una prima parte ad una seconda:

*Questi sono dunque i desideri del mio respiro immiserito
e le invocazioni a Te, più congrue,
o Dio, che con la parola tutto riassumi.
Li ho proferiti nella prima
ed ancora nella seconda li porrò in luce.*

La stessa suggestione è ulteriormente rafforzata da quanto segue nel secondo paragrafo del medesimo *ban*, che è una nuova invocazione allo Spirito Santo. Gli si chiede la sua ispirazione ed illuminazione in rapporto a qualcosa che *sta per iniziare*. Il Vegliante impetra espressamente:

*Concedi a me, il peccatore, di proclamare audacemente
il mistero vivificante della buona novella del tuo Evangelo,
di correre con gli slanci fulminei della mente
attraverso gli stadi infiniti dei Testamenti ispirati da Te.
E mentre mi accingo ad iniziare la rassegna del commento della parola,
che la tua pietà mi preceda
parlando per mio tramite, in tempo opportuno, ciò che è degno e utile e a Te gradito,
per la gloria e la lode della tua Divinità
e per la piena edificazione della Chiesa cattolica.*

Possiamo quindi concludere, a buon diritto, che il *ban* XXXIV segna l'inizio, nel *Narek*, di una nuova parte, di un nuovo tipo di discorso.

Ciò ammesso, occorre essere però estremamente cauti per non attribuire a questa ripartizione, più precisamente tripartizione, l'usuale significato di un progresso lineare, senza volgere la dovuta attenzione ai procedimenti verbali, logici, poetici e di sviluppo tematico del tutto personali ed assai singolari del Narekatsi, che si esprimono con una originalità dirompente al di là di tutti gli schemi ai quali siamo abituati, siano a lui anteriori o posteriori.

Abbiamo accennato alla 'concentrazione' di certe tematiche intorno a determinati gruppi o nuclei di *ban*. Eccone alcuni altri esempi: dopo il I *ban* che è una sorta d'introduzione all'intero *Matean*, il II ed il III sono evidentemente delle Parole 'programmatiche'. Con il VI *ban*, dopo

un'orchestrazione preparatoria, nella Parola IV e nella seconda metà della V (c, d), si avvera il primo inabissamento nei fondali più cupi del peccato, negli innumeri suoi labirinti e proliferazioni che per tutto il percorso del *Libro* costituiranno un punto di riferimento e di richiamo, come per esempio nei *ban* XII e XXXVIII. E si potrebbe continuare in questa individuazione di gruppi ossia di nuclei tematici, il che offrirebbe certamente un elemento molto utile per una migliore comprensione dell'economia del *Libro*.

Per delineare, definire nella sua esatta portata la "costruzione" del *Matean*, per adoperare il termine cui ricorre lo stesso Narekatsi nel suo colophon (*ka'ruc 'i*, ho costruito), forse potrà aiutarci meglio una metafora, peraltro molto vicina al linguaggio narekiano. Essa costruzione procede quasi a ondate, crescenti e decrescenti, attraverso i vari temi e tematiche, che a volte si susseguono, ma che il più spesso s'intrecciano, con veemenza passionale, per frantumarsi a loro volta in turgide schiume confluenti in nuove vaghe. Esattamente come si rincorrono e s'intrecciano i vari momenti della vita, gli alti e i bassi, i dolori e le gioie. Difatti, Narek non è un trattato, né mistico, né tanto meno teologico, non un'esposizione dottrinale, teorica, ma è anzitutto e per antonomasia l'eco erompente di un'esperienza vissuta, la "confessione" di un dramma interiore di vita. Confessione, di una spontaneità viscerale, ma orchestrata al tempo stesso nel suo complesso con grande arte e maestria, soprattutto con acuta e quasi ironica consapevolezza delle sconfinite potenzialità della parola, sfruttando al massimo tutta la gamma dei congegni del linguaggio. Questi sono messi sapientemente al servizio delle più raffinate istanze ascetico-mistiche, certamente in virtù anche di tradizioni letterarie preesistenti. Tra essi spicca la ripetizione, con l'infinita varietà delle sue risorse espressive; non di sterile e meccanica riproduzione di stereotipi, ma tesa alla ricreazione di modelli, modulazioni, significanti e significati. La stessa ripetizione del sottotitolo-introito, posto e ribadito, come si è visto, all'inizio di ogni *ban* quale leitmotiv progettuale permeante l'intera orchestrazione del *Libro*, è un esempio paradigmatico al riguardo. Ripetizione, che si ricongiunge al concetto di 'veglia', pure espressamente reiterato nel sottotitolo-introito.

iii. 'Contenuti' e l'unità del Matean

In base a quanto detto, sarebbe, crediamo, quasi uno sproposito parlare in chiave dominante di un 'contenuto' del *Narek*, non solo nel senso di uno sviluppo di idee e concetti, ma persino di una trama 'narrativa'. Esso anzitutto è una voce, un grido, un'eco, come si esprime il Vegliante sin dall'inizio:

*Voce di gemiti di singhiozzi di pianti, di grida del cuore
innalzo a Te, a Te Veggente dei segreti.*

L'eco di un dramma che si svolge nelle sfere più intime dell'animo umano, ma che coinvolge l'uomo tutto. Il dramma dell'incontro e dello scontro delle varie dimensioni nelle quali l'uomo si sente immerso e quasi smarrito: l'infinito e il finito, la vita e la morte, il peccato e l'amore. Un contenuto, quindi, ridotto al minimo, alla più nuda essenzialità, qualora ci si volesse rifare a riferimenti contenutistici. Da questa scarnezza quasi beckettiana emergono i protagonisti del dramma, più per il loro esserci che per le loro azioni. I protagonisti: l'uomo e Dio, Dio e l'uomo. Dio: la Luce, la Vita, l'Amore; l'uomo: nelle catene delle tenebre, della morte, del male, ma tutto pervaso dal fremito della liberazione e della redenzione. Insaziabile e angosciante anelito di salvezza, che l'uomo non potrà attingere se non come dono gratuito della commiserante liberalità divina.

Allucinante antinomia esistenziale, che spinge il poeta ad un continuo e disperato sforzo di superamento di se stesso, del mondo, del linguaggio, della parola, in breve di tutto ciò che lui è e che lo circonda e che si rivela fatalmente limitato e contaminato. Purtroppo più egli si avvicina a Dio, e

più sente inabissarsi la distanza che li separa.

Da qui la tensione, l'angoscia, il senso di smarrimento, la *tragôdia*, la lamentazione/tragedia appunto, che definisce la vita come definisce il *Libro*, mentre la speranza salvifica resta la realtà limite la quale pur non conducendo in sintesi la dialettica, ne impedisce la frattura e la frantumazione definitiva.

Onde l'incessante ritorno al punto di partenza, il continuo reimplicarsi del processo e dei suoi momenti, seppure con modalità e tonalità che si rinnovano in continuazione e seguono una propria traiettoria di spirale, in ultima analisi, ascendente.

Potremo forse ricorrere, in questo sforzo preliminare teso a specificare il senso del movimento dei procedimenti narekiani, alla sdoppiata metafora di una circolarità e di una verticalità a spirale, concentriche. In questo sovrapporsi asimmetrico, in questo intrecciarsi pluriprospectico dei vari piani del discorso e dell'esperienza, delle varie unità tematiche, delle fasi e dei momenti della vita spirituale occorre cercare, ci pare, la chiave dell'unità e dell'ordine più profondi di questo “*Matean-Libro/Codice*” straordinario. Unità e ordine che si costruiscono a guisa di una sinfonia dalla patetica gravità wagneriana, ricca e complessa nei suoi toni e contrappunti, orchestrata in ultima analisi intorno a quella formidabile domanda che prostrava a terra un Francesco d'Assisi: “*Dio mio, chi sei Tu e chi sono io?*”.

iv. La poetica narekiana: ‘kenosis’ della narrazione e ‘pienezza’ della parola

La riduzione sino alla scarsezza della trama dei ‘contenuti’, costitutiva della dimensione narrativa del discorso, e sino alla fatale instabilità dell’istante fuggente della coscienza umana dell’esserci nel mondo, significa, in ultima analisi, la *kenosis*, più spinta e rigorosa che mai, delle coordinate spazio-temporali del divenire storico, e della sua possibilità di espressione, di metafrasi attraverso il linguaggio. Ecco la radice ultima dell’impossibilità di afferrare nel *Narek* qualsiasi filo di un discorso continuo, lineare, ‘logicamente’ e narrativamente progressivo. Tale *kenosis* narrativa produce però, per contrappunto, una ‘pienezza’ della parola che costituisce un fenomeno quasi senza precedenti e, ancora per lunghi secoli, senza emuli nell’uso della parola, della parola poetica in particolare. Il fatto che la voce, il grido del Vegliante non si dispieghi lungo le coordinate spazio-temporali del discorso narrativo, lo spinge a concentrarsi con accanimento e quasi con ossessione sulla parola: sulla forza quasi magica della parola, sulla sua potenzialità di apertura, quasi infinita. La parola che viene emessa nell’istante fuggente, essa stessa partecipe e complice e segno della precarietà e della limitatezza imprescindibili, invalicabili dell’essere umano, è nonostante ciò, anzi in virtù di questa stessa situazione, l’unica possibilità, l’unico mezzo e strumento a disposizione dell’uomo per aprirsi verso l’infinito, per porsi in comunione con esso, per ricattarsi in qualche modo dalla propria finitudine.

Profondamente consapevole di questo, Narekatsi spinge fino all’estremo limite l’esplorazione della parola e dei suoi multiformi, inesauribili incantesimi. Perciò il suo *discorso*, il suo “colloquio”, il suo *xosk’*, diventa essenzialmente discorso *de* e *su* la *parola*, il *ban*:

a’ noyn alers malt’anac’ bani,
i xoroc’ srti xosk’ ênd Astucoy.

Il discorso poetico-mistico di Narekatsi offre dunque, nella storia, forse il primo esempio pieno di un linguaggio poetico ove la trama del discorso, il soggetto della narrazione, la *historia*, sono tessuti sostanzialmente dall’*epifania* della parola. Il discorso s’intreccia, si articola intorno alla parola, alle sue vicende e vicissitudini, alla sua dialettica, alle sue antinomie, ai suoi slanci e smacchi, fino al suo naufragio, che è il naufragio del linguaggio umano e dell’uomo come tali, ma in cui si rivela al tempo stesso la grazia e la forza della Parola salvatrice, il Cristo.

La tensione cui la parola viene assoggettata, in un simile slancio vorticoso, è tale che la parola stessa è tormentata da una continua tendenza al proprio superamento, verso qualcosa che attraverso la fonia tocchi l'intera sensibilità dell'uomo, che sia ad un tempo suono, immagine, fragranza, stimolo tattile, sapore. La parola viene così trasformata, ri-assunta in una nuova dimensione di iconicità, in cui il significato è sollecitato, forzato, superato dall'immagine e dal ritmo. La parola medesima, nella sua produzione fonica ed icastica, diventa immagine e l'immagine scandisce a sua volta il ritmo travolgente delle parole. Immagine visivo ed acustico, tesa talmente al concreto da diventare quasi tattile, come la stessa esperienza mistica del Narekatsi coinvolgente l'intera realtà sensitiva e, anche, sensuale dell'uomo. Talmente singolare ed originale si rivela questo intreccio tra parola, suono, immagine e ritmo, che qualcuno ha potuto parlare di un particolare "accento narekiano" quale espressione di una particolare percezione della 'forma' poetica⁷.

B. L'esperienza del limite e l'insicurezza esistenziale

i. Esperienza di fondo

L'esperienza del limite ci pare essere in Gregorio di Narek l'esperienza di fondo che sta alla base dell'intera sua esperienza umana, poetica, mistica.

Siamo certamente consapevoli del versante di soggettività in simili scelte interpretative, che rappresentano, quasi sempre, una fra le tante possibili per ri-costruire l'itinerario e la formazione/formulazione di un'esperienza, di una visione, di una 'estasi', a partire da un punto focale, originario, che possa spiegarne la propria 'logica', ossia la dinamica e la propria coerenza interna. L'esperienza del limite ci pare essere la categoria che nell'esperienza del Narekatsi si presenta come la più comprensiva, come quella che permea la più ampia estensione d'intrecci nella trama delle coordinate di una esperienza eccezionalmente pluridimensionale.

L'esperienza del limite costituisce, infatti, la quintessenza di ciò che più intimamente e più drammaticamente coinvolge il Narekatsi, l'ossessione: la parola, il proprio io, il peccato; e costituisce la molla ontologica che fa scattare in lui la 'vertigine dell'infinito', il tuffo a capofitto nelle voragini del peccato, della parola, dell'essere.

Esperienza del limite che si rivela fin dalle prime battute del *Matean* nella "voce di gemiti", nei "singhiozzi di pianti", nelle "grida del cuore", nei "desideri inceneriti", nello "spirito squassato". Esperienza che si manifesta essenzialmente come incapacità radicale di "compimento", di raggiungimento dell'obiettivo prefisso:

*Non avvenga per me di essere preso dalle doglie del parto e non partorire,
di compiangere e non versar lacrime,
di meditare e non sospirare,
di annuolarmi e non piovere,
di correre e non giungere;
non avvenga ...
che mi offra in sacrificio e non sia consumato,
e Ti veda e ne esca vuoto. (II, b)*

Limite che tiene il Vegliante sull'orlo dell'abisso tra l'essere e il nulla, nell'estrema precarietà esistenziale, in una fuga dall'essere che non gli offre più neppure il minimo spazio di sussistenza:

⁷ Cfr. K. K'IPAREAN, *Patmut' iwn hay hin grakanut' ean*, cit. in Premessa n. 3, p. 346.

*Nessuno tra gli esseri può offrirmi un asilo nella mia fuga:
 non le profondità degli abissi, né le voragini senza fondo,
 non le alture delle montagne, né le caverne delle rocce,
 non la durezza delle lapidi, né le fessure degli scavi,
 non gli antri delle fosse ...
 ... né l'immensità dei mari,
 ...
 non i compianti delle voci, né i torrenti di lacrime,
 non le agitazioni delle dita, né le elevazioni delle mani,
 non le impetrazioni delle labbra, né le preghiere delle lingue. (XL, b)*

Onde la tragica insicurezza dell'essere, la radicale angoscia esistenziale:

*Tanto più che la trappola è nascosta e il macchinatore, invisibile;
 il pulviscolo del tempo, sfuggevole,
 il passato scomparso, e il futuro problematico,
 io impaziente, e la natura incredula,
 i piedi inconsistenti, e la mente dissipata... (LV, c).*

Insicurezza e angoscia che avvolgono l'uomo come avvolgono il marinaio in balia della bufera, nella celebre descrizione del naufragio nel *ban XXV (b)*:

*Infatti, un mare in bufera è il corso della mia vita, per una pertinentissima analogia,
 ove in mezzo ai molteplici cavalloni d'innanzi tumulti barcolla la mia anima
 in questo mondo, come in una navicella, tra i travi del mio corpo.*

ii. La doppia 'afasia': indicibilità del peccato, ineffabilità di Dio

L'esperienza del limite umano tocca il fondo ove si toccano i confini tra l'essere e il non essere: da una parte Dio, al di là di ogni limite e la negazione stessa del limite che invece inizia, si delinea, prende consistenza appena lo sguardo si volta da Dio; dall'altra parte il peccato, espressione somma della finitezza, quindi della defettibilità umana, nella sua massima negatività, sull'orlo del non essere.

Il peccato costituisce un abisso d'indicibilità, vale a dire la sua negatività supera la potenzialità espressiva del linguaggio umano, sotto un duplice profilo: quantitativo e qualitativo. Il peccato è anzitutto indicibile quantitativamente, poiché può moltiplicarsi senza limiti numerici, ha una potenzialità di crescita indefinita, negativamente illimitata. Però, se è lecita l'espressione, il peccato è indicibile anche "qualitativamente": la sua gravità, la sua ignominia, la sua potenza distruttrice è pure al di là di ogni parola, di ogni analogia: *"la piaga della mia trasgressione soverchiò ogni analogia di similitudine"* (XVIII, c), esclama il Vegliante.

Tale abissalità del peccato è pienamente ed espressamente formulata già nei primi *ban* del *Matean*, in particolare nel V e nel VI. Verso la fine del V (d) *ban* Grigor si chiede:

*E perché mai dovrei articolare in versi ritmati questi esigui e del tutto insufficienti statuti
 di suppliche dolenti,
 mentre la realtà supera la misura ed è fallita dalla guarigione?*

e prosegue (VI, c):

innumeri sono invece i peccati delle mie trasgressioni ed inafferrabili dalla mente.

Si conclude l'ennesimo tentativo - e si noti che in Narekatsi lo 'ennesimo' può stare in qualsiasi posizione, alla fine come all'inizio, in virtù appunto della 'concentricità a spirale' del discorso

narekiano -, dicevamo l'ennesimo tentativo di 'enumerazione' dei peccati, della loro 'elencazione' nel senso originario del termine, di porre cioè in evidenza, con una affermazione che è al tempo stesso un invito, invito al riconoscimento disincantato di se stessi e del fatto umano:

*Dunque, se qualcuno non inganna se stesso
e non si finge esteriormente
e non si fa incredulo ipocritamente,
riconoscendosi come uomo
e comportandosi secondo la comune natura,
considerandosi come nato dalla terra
e rimanendo nella regola della propria misura,
intenderà, riconoscerà che le or enumerate parti dei rischi sopra descritti,
non invano li ho messi per iscritto,
né sono riuscito a definire l'intera essenza
degli svariati fallimenti serpeggianti nella nostra natura,
ma delle decine di migliaia dei frutti del male solo una minima parte ho esposto,
affinché possiate per essa anche gli altri raffigurarvi,
sia pure in maniera solo parziale. (VI, d)*

Divo Barsotti, in un articolo pubblicato sulla rivista "Pazmaveb" (v. bibliografia su Narekatsi) - organo dell'Accademia Armena dei Padri Mechitaristi di San Lazzaro in Venezia - scrive giustamente che nella storia della spiritualità cristiana di rado è dato di riscontrare un senso così acuto e struggente del peccato e propone come referente di analogia l'esperienza francescana de La Verna, la quale ci ha già offerto un punto di riferimento.

Al polo abissale dell'indicibilità del peccato fa da contrappunto l'ineffabilità di Dio. Mentre il peccato, pur nella sua tendenziale spinta oltre ogni analogia, è in qualche modo "immaginabile" nel suo orrore, nella sua nefandezza, poiché è qualcosa dell'uomo, in altre parole, vi è per il peccato un punto di riferimento, una misura di similitudine, Dio al contrario sfugge totalmente ad ogni raffronto e analogia; è radicalmente *l'altro*, oltre ogni possibile riferimento. Egli è infatti:

*Non misurato con un nome, né significato da una denominazione,
non analogato per una qualità, né pesato con la quantità,
non configurato da un modello, né conosciuto per una modalità. (XXXIV, c)*

iii. Litanie e iterazioni

Da questa duplice 'afasia' procede un genere letterario che nel complesso si presenta come tipicamente narekiano, ma i cui vari tipi ed elementi si riscontrano sovente nella letteratura patristica, liturgica e spirituale anteriore. E' il genere delle litanie, di forme e di lunghezza varie, che intrecciano i *ban* del Narek. Quanto all'aspetto formale, esse rientrano sostanzialmente nella tecnica iterativa, ma la

dinamica spirituale che le sottende emana direttamente dalla coscienza afatica, precisamente da quella tensione ch'essa crea, dal conato quasi da 'delirio' di dare 'forma' all'indicibile.

Le litanie narekiane possono essere suddivise in alcuni tipi o 'modelli' principali:

a) vi è un primo tipo che potremmo chiamare "monotematico" oppure a tema unico, in quanto si sviluppa attorno ad un unico tema o motivo declamatorio. Tale tipo si suddivide a sua volta in due sottotipi fondamentali che sono:

i. la litania di lode o celebrativa, indirizzata a Dio, al Cristo e a quanti ne sono la gloria vivente: la Vergine, gli angeli, i santi;

ii. la litania accusatoria che ha per oggetto il peccato e tutto ciò che lo genera e ne deriva.

b) Vi è poi un secondo tipo-matrice di litanie che potremo chiamare "politematico" ossia a più temi, in quanto si sviluppa lungo delle linee di temi alterni, sovrapposti e/o contrapposti: in concreto tale sviluppo risulta dalla contrapposizione dei protagonisti del dramma, di Dio e dell'uomo, nelle loro rispettive prerogative, azioni, situazioni e stati, oppure dalla contrapposizione delle relazioni e delle situazioni che si verificano tra le stesse creature.

Vediamo brevemente qualche esempio, tratto quasi a caso, di questi vari tipi.

Il primo paragrafo del *ban* III offre già uno splendido esempio, piuttosto lungo, di una litania della divinità, di cui trascriviamo qui l'inizio:

*Signore mio, o Signore,
datore dei doni, bontà per natura,
il cui dominio si estende su tutti ugualmente,
che solo crei dal nulla ogni cosa.*

*Glorificato, imperscrutabile, tremendo,
terribile, terrificante, forte, violento,
insostenibile, inaccessibile, inafferrabile,
incomprensibile, ineffabile, invisibile,
insondabile, impalpabile, inesplorabile,
senza principio, senza tempo.*

Delle altre litanie celebrative della divinità ricordiamo ad esempio le seguenti: XIII, a; XVI, a, b; XIX, a; XXIII, a; XVII, d; XXVIII, e; LXXX, a (alla Vergine), ecc. Citiamo alcuni passi di quest'ultima:

*Angelo emerso tra gli uomini,
cherubino in sembianze corporee,
regina celeste,
limpida come l'aria,
pura come la luce,
intatta, come l'effigie del sole all'apogeo,
sacra, più della dimora delle santità incalpestabili,
luogo della beata promessa,
Eden respirante,
albero della vita, circondato dalla spada fiammeggiante degli immortali,
dall'altissimo Padre resa forte e adombrata,
col riposo dello Spirito preparata e resa pura,
con l'abitazione del Figlio adornata e resa la sua tenda ...*

Come esempio di litania sul peccato, sentiamo invece questa agghiacciante descrizione della proliferazione del peccato (VI, c):

*l'uno e la sua prole, l'altro e le sue discendenze,
l'uno e le sue macchie, l'altro e i suoi incidenti,
l'uno e le sue spine, l'altro e le sue radici,
l'uno e i suoi prodotti, l'altro e i suoi frutti,
l'uno e le sue scorie, l'altro e i suoi rami,
l'uno e i suoi virgulti, l'altro e i suoi cubiti,
l'uno e i suoi artigli, l'altro e le sue dita;*

.....

*La fornace e le sue vampe, la brace e la sua esalazione,
il crogiolo del grasso e i suoi crepitii,
l'assenzio e il suo amaro, il distruttore e i suoi accoliti,
il despota e i suoi pirati, il tracotante e i suoi bravi,
il brigante capo e le sue bande, la belva e i suoi cuccioli,
il mordente e i suoi morsi, il corruttore e i suoi simili.*

Quest'altra litania invece contrappone l'uomo peccatore all'infinita bontà di Dio (XXVII, b-c):

*Ho peccato contro la tua grande beneficenza,
io, vile, ho peccato;
ho peccato contro di Te, sorgente dei raggi,
io, tenebre, ho peccato;
ho peccato contro le munificenze immense della tua grazia,
veramente ho peccato;
ho peccato contro l'amore della tua superna tenerezza,
apertamente ho peccato;
ho peccato contro di Te che dal nulla mi facesti tua possessione,
con certezza ho peccato;
ho peccato contro le sublimi carezze del tuo seno,
immensamente ho peccato;
ho peccato contro la fruizione della tua luce indefettibile,
io, perfido, ho peccato;
ho peccato contro il gusto della tua vita ineffabile,
ho sovente peccato;
ho peccato contro i tuoi doni gratuiti, irraggiungibili,
ho sempre peccato;
ho peccato contro il tuo Corpo benedetto,
mortalmente ho peccato;
ho peccato contro il tuo Sangue adorabile di Creatore,
realmente ho peccato.*

...

*Ecco, giustamente benedetto è il segmento di parola di questo "ho peccato",
che infonde speranza nel cuore ...".*

In un altro memorabile passo, è invece il dramma della disumanità dei rapporti tra gli uomini che Narekatsi rimpiange (XXIII, c):

*Se vedo un soldato, mi attendo la morte;
se un messaggero, le sevizie;
se un addetto del registro, il verdetto della perdizione;
se un funzionario della legge, la maledizione;
se un evangelizzatore, che scuota la polvere dei piedi;
se un buon religioso, il rimprovero;
se uno scostumato, l'afflizione.*

Sentiamo infine tre brani che colgono alcuni momenti e aspetti dell'intenso e travagliato scambio tra l'uomo e Dio:

*Minacciasti, e non mi prese il panico,
Ti sei commiserato, e mai ho voluto sentire:
il che è segno evidente di rivolta. (XX, a)*

*Se mi guardi con l'amore che hai per l'uomo,
com'è nelle tue consuetudini,
guardandoti mi fondo anch'io con gli occhi pieni.
Se mi ascolti, gemo;
se porgi l'orecchio, impetro;
se esaudisci, supplico;
se perdoni, prego;
se ti volti verso di me, invoco.
Ma se mi trascuri, sono distrutto;
se mi pesti, piango;
se non mi doni il viatico, muoio... (XXVII, d)*

*Tu, se noi Ti sfuggiamo, corri dietro a noi,
se siamo indeboliti, Tu ci fortifichi,
se ci smarriamo, Tu ci spiani un sentiero facile,
se siamo intimiditi, Tu c'incoraggi, ...
se mentiamo, Tu ci giustifichi con la tua verità, ...
se non desistiamo dalla nostra volontà, Tu ci fai desistere, ...
se ci alieniamo, Tu tieni lutto,
se ci avviciniamo, Tu fai festa,
se diamo, Tu accetti,
se noi ci rifiutiamo, Tu maggiormente elargisci i tuoi doni ... (LI, b)*

C. L'introspezione e la mistica narekiane

i. Narekatsi e Agostino: un'affinità spirituale oltre i continenti e i secoli

Chi non ravviserebbe nei versi citati un sorprendente parallelo nei ritmi e nella sensibilità, a volte persino nella forma del linguaggio, con vari tratti agostiniani, specie nelle Confessioni? Come sembra affine all'agostiniano “*superior summo meo et interior intimo meo*”, seppure staccato da secoli

di distanza e privo di nessi parentali, il narekiano “lontano inaccessibile e vicino immediabile” (*anmatčeli herawor ew ančndmijeli merjawor* - XXIII, a)! Una profonda affinità spirituale apparenta il vegliante di Narek al grande Africano.

Nella mistica solitudine del monastero, nella contemplazione delle bellezze irruenti di un paesaggio rudemente maestoso, e nell'ascolto del monotono tumulto delle onde del lago di Van, Grigor, dotato di una singolare capacità di osservazione e d'introspezione, tocca le corde più intime del suo essere, attua in pieno il programma dell' "*in teipsum redi*". Si può ripetere di lui e del suo Narek ciò che Johannes Hirschberger afferma di Agostino e delle sue *Confessioni*: “La sua maniera di descrivere e di disseccare i moti dell'anima, la forza della sua introspezione, l'esattezza delle sue analisi, fanno di lui un genio dotato di una capacità psicologica straordinaria. Ciò che non si potrebbe affermare di molti libri moderni di psicologia, si potrebbe senz'altro affermare delle sue *Confessioni*: esse contengono una genuina conoscenza dell'uomo”⁸.

Si ricordi pure che l'introspezione psicologica che scandaglia gli abissi del cuore dell'uomo, è in ambedue i casi introspezione in un'esperienza umana eminentemente mistica. Esperienza mistica che nel veggente di Narek si tramuta, si riversa tutta in poesia, si dà voce e fiato attraverso un'espressione, tra le più sublimi della creazione poetica.

ii. L'indole della mistica narekiana

Collocare o delineare tale esperienza mistica secondo alcune categorie storicamente attestate ed accertate, è oltremodo difficile. A nostro parere, essa non è caratterizzabile, a rigor di termini, né come mistica dell'unione né come mistica dell'apofasi, né come della luce, né come delle tenebre. A noi piacerebbe descriverla come una ‘mistica dell'abisso’, del *bathos*, l'abisso della luminosità accecante come delle tenebre più fitte; una mistica del *trans*-, della trascendenza assoluta, ma non esattamente come apofasi, quanto piuttosto come indicibilità, inafferrabilità totale; mistica in cui il dilemma e il dramma radicale tra l'essere fuori e contro e l'essere in e per Dio, è in prima istanza, più che il dilemma-dramma del conoscere/non conoscere, dell'amare/non amare, quello del *dire* e *non dire*, anzi più precisamente del *dire* e del *non poter dire*. E' il dramma del *logos* umano, - che incarna, focalizza, irradia le dinamiche ad un tempo e del conoscere e dell'amare, della *gnôsis* e dell'*erôs* -, nel suo continuo, inarrestabile e irresistibile confronto-tensione con il *Logos* divino. Non per caso la stragrande maggioranza delle Parole si rivolgono a Cristo, il *Logos incarnato*. In Lui confluiscono e in Lui si snodano tutti i dilemmi e i drammi dell'esserci umano, del suo incontro-scontro terribile e terrificante, ma anche dolce ed estasiante, con l'Infinito, l'Assoluto, Dio.

iii. Il senso del peccato e della Redenzione

Nella prospettiva di questa esperienza mistica afatica, di cui l'indicibilità del peccato costituisce una componente essenziale, ci attendono ora due chiarimenti per visualizzare meglio ed intendere nella sua giusta luce il senso del peccato narekiano. Il “peccato” che sconvolge e coinvolge Narekatsi, pur includendo ovviamente nel suo orizzonte semantico il peccato grave, quello che ‘uccide’, che pone tra Dio e l'uomo l'inimicizia insanabile, scava l'abisso senza fondo, non è solo né prevalentemente questo nella esperienza personale, interiore, del Santo. Lui stesso al riguardo si propone espressamente il dilemma. Dopo il grande *ban* accusatorio, il XXVII, egli si chiede all'inizio della Parola successiva:

⁸ *Geschichte der Philosophie*, I, *Altertum und Mittelalter*, 8. Verbesserte Auflage, Herder, Basel, Freiburg, Wien 1965, p. 363.

*Quali, dunque, rivelare?
quali porre in evidenza?
di quali discorrere?
quante delle cose nascoste mettere a nudo?
quali confessare?...*
*Le cose che mi sembrano piccole, benché Dio le tenga per grandi,
o quelle che non essendo configurabili, non meritano neppure menzione?*
*Le cose minime, che sono già tante,
o le più leggere, che sono pesanti?*
*Le passioni dell'anima che menano alla perdizione,
o i vizi del corpo che uccidono?...*
*I peccati invisibili,
o quelli che si vedono?*
*Le peccaminosità vicine, a portata di mano,
o quelle lontane persino dal respiro? ...*
*I peccati che causano la morte,
o l'inermità delle mie presunzioni?*

Il problema si esplicita maggiormente nel *ban* LXXII, indirizzato specialmente ai monaci. Grigor ne inizia così il secondo paragrafo:

*Ho sentito da qualche 'innocente',
- e non mi piacque -,
dire in un modo inconveniente a Colui
dinanzi al quale nessuna carne nata dalla terra può giustificarsi:
"Mai ho commesso l'adulterio, mai ho fornicato,
né ho mai dato un bacio ai gusti mortali di questo mondo".
Ma ciò non dista dall'empietà.
Che il Signore Dio glielo perdoni!
Benché fosse vero ciò che diceva,
lui non ha progredito, quanto piuttosto ha inciampato.
Ha pronunciato parole inconvenienti,
come già il popolo d'Israele secondo Zaccaria:
"Sei benedetto tu, o Signore, poiché ci siamo arricchiti",
il che risuona come la voce del fariseo.*

*Ma io, poiché sono consegnato al processo di Dio conoscitore,
che soppesando le passioni della mia mente invisibile,
ritiene di giudicarmi per esse con sanzioni giustissime,
non mi camufferò dinanzi al Veggente,
non farò l'ipocrita allo Scrutatore,
non mentirò a Chi non sfuggono le azioni non commesse ...*

*Nessuno peccatore come me,
nessuno empio, nessuno scellerato,
nessuno ingiusto, nessuno malfattore,
nessuno fallito, nessuno errante, ...*

*nessuno svergognato, nessuno condannato;
solo io sono tutto questo e null'altro,
tutto questo sono io ed in me il tutto degli altri.*

*Non i pagani, perché non conoscevano,
non gli ebrei, perché si accecarono,
non gli ignoranti né le masse confuse,
perché privi d'intendimento.*

*Sono stato chiamato “maestro”
per accusare me stesso,
sono stato nominato “rabbi, rabbi”
ed ho inquinato la lode che ne deriverebbe a Dio,
mi hanno detto “buono”
perché ereditassi la miseria,
gli uomini mi attestarono “santo”,
me l'impuro dinanzi a Dio,
“giusto” fui proclamato,
io del tutto scellerato,
mi dilettaì nella lode degli uomini
per essere schernito al tribunale di Cristo,
“Svegliò”⁹ fui chiamato alla fonte
ma ho dormito il sonno della morte,
di “Vegliante” mi diedero il nome il giorno della Redenzione
ma alla veglia ho chiuso gli occhi”.*

Questi passi che abbiamo citati ampiamente, e altri simili, danno un'idea chiara quale fosse, di quanta finezza, e rispecchiante quale esigenza di perfezione, il senso del peccato personale in Narekatsi.

Vi è però ancora un altro aspetto della questione e affatto meno importante che non si può ignorare né relegare in margine. Per poterci sintonizzare con l'intera gamma delle vibrazioni del pathos del santo di fronte al peccato, del suo orrore per il peccato, occorre aggiungere alla dimensione del peccato appena menzionata, che possiamo considerare ‘personale’, quell'altra dimensione, percepita ed esperita da lui vivamente, profondamente e in maniera inconfondibilmente originale: la dimensione di solidarietà umana, mondiale, cristico-ecclesiale della singola persona con l'umanità intera nell'immenso male del peccato che la travaglia e distrugge. Questa realtà importante della spiritualità narekiana, la quale ne costituisce pure uno degli aspetti e dei contributi più tipici alla spiritualità e mistica cristiane, sarà approfondita nel capitolo successivo da Claudio Gugerotti.

D. Narek e il sapere medievale

Tale dimensione ‘mondiale’ del *Narek* spiega come mai sia in esso presente la storia del genere umano come narrata e conosciuta attraverso il Libro per eccellenza, il Libro di base di tutto il sistema istruttivo-educativo del Medioevo che fu la Bibbia. In *Narek* è presente, vivo, operante e parlante con le sue luci e le sue ombre l'intera umanità biblica.

Ma *Narek* non è solo una ‘enciclopedia’ storica; esso è altresì una ‘enciclopedia’ del sapere medievale *tout court*. E non vi è da meravigliarsi. Ogni grande poema, ogni opera letteraria che abbia

⁹ Allusione all'etimologia greca del nome Gregorio.

segnato una svolta, un punto di riferimento nella storia della cultura o nella vita di una nazione, presenta assai sovente tale caratteristica di quasi manuale di un sapere universale, del sapere della propria epoca. Basti pensare ad Omero o alla *Commedia* oppure a Shakespeare, per non citare che alcuni dei monumenti più emblematici del comune patrimonio, della comune civiltà umana.

Quanto a *Narek*, si pensi ad esempio alla minuziosissima descrizione dell'impianto e delle parti della nave, nel *ban* XXV, nella celebre descrizione del naufragio, oppure alla descrizione del corpo umano nel *ban* XLVI.

Tra queste varie descrizioni di cose naturali o artefatte, su un punto in particolare vorremmo attirare l'attenzione, segnalatoci peraltro da un medico, il dott. Mgrditch Manougian, al quale esprimiamo qui pubblicamente la nostra gratitudine. Narekatsi parla addirittura, nel *ban* XXVI, della circolazione del sangue, cosa che fu scoperta dalla medicina occidentale assai più tardi, nel secolo XVII. Le parole di Gregorio rivestono perciò un'importanza eccezionale e necessiterebbero di uno studio appropriato. Sono esse il risultato di una osservazione, di un'intuizione geniale di quell'acutissimo osservatore ch'egli fu? O si trattava di qualcosa noto alla tradizione medica in Armenia? Non è ovviamente questa la sede adatta per addentrarsi in simili questioni, le quali si rivelano comunque di notevole interesse.

E. La presente traduzione

a) Il primo punto da rilevare, è il carattere parziale della presente versione. Essa è il frutto di quasi sei anni di lavoro, anche se intermittente non solo per altri impegni incombenti, ma anche per le inevitabili fasi di 'sedimentazione' che una traduzione necessariamente richiede. Non sarà difficile rendersi conto che non converrebbero altrettanti o più anni di presumibile attesa, premesso che tutto procedesse come previsto, per arrivare ad una versione intera. Si tenga fra l'altro presente pure il fatto che ormai il fascino di Gregorio di Narek ha contagiato parecchi antologisti anche in Italia. Questi avendolo conosciuto il più spesso dalla versione francese, peraltro molto fedele, di padre Sahak (Isac) Kéchichian, S.J., lo traspongono in italiano a partire da tale versione, rendendo per ciò stesso inevitabile la perdita di tante sfumature e il conseguente calo di tono. Fortunatamente tanta è la forza dell'afflato narekiano che riesce a meravigliare anche in seguito a simili operazioni di seconda mano. Perciò, quando soprattutto ci siamo convinti che il *ban* XXXIII rappresenta un punto fermo nell'economia generale del *Matean*, ci siamo decisi a rendere di pubblico dominio almeno questa prima parte. Peraltro, all'idea di offrire un'antologia, una raccolta di brani 'scelti', ove il soggettivo, anche se nel miglior senso del termine, è la regola, e non di rado l'arbitrario risulta inevitabile, abbiamo preferito senza esitazioni quella di offrire, anche se solo in parte, il testo intero così come Narekatsi lo concepì.

b) La seconda osservazione riguarda il titolo. Come abbiamo già rilevato, il termine *olbergut 'iwn* può significare in armeno "lamento, lamentazione" come pure "tragedia". Non vi è dubbio che il *Matean* si colloca, quale visuale ispiratrice, nella grande tradizione poetico-musicale, popolare e colta ad un tempo, del Vicino Oriente antico e medievale, di canto, cantico, poesia di 'lamentazione', e soprattutto sulla scia della tipologia biblico-liturgica di codesta tradizione, che ebbe nelle *Lamentazioni* di Geremia uno dei suoi massimi prototipi. Gregorio stesso, più di una volta, parlando del suo *Libro*, fa esplicito riferimento sia ai prototipi biblici che in genere alla "poesia", al "canto di lamenti" (ad es.: II, b; III, b; IX, a; X, b; XX, a; XXI, b; XXV, b; XXVI, a-c; XXVII, a; XXVIII, d; XXIX, b; XXX, a; XXXII, c; XXXIII, b). "Lamento" e "lamentazione" che sono nel caso specifico non solo semplice pianto, rimpianto, compianto, ma si collocano pienamente in quell'atmosfera di spiritualità, fortemente sentita nella tradizione orientale, che è la spiritualità del *penthos*, della compunzione (cfr. *infra* C. Gugerotti).

Queste considerazioni non possono però farci perdere di vista l'aspetto di 'tragedia' del *Narek*: non solo in senso generale, ma anche nel senso pregnante, strutturale del termine. Infatti, *Narek* non è solo un racconto epico di battaglie furibonde, un'effusione lirica di sentimenti brucianti e di desideri inceneriti, ma è anche un'azione dialogica, un'azione scenica, che si rappresenta e si fa presente, con i suoi attanti e protagonisti dai ruoli ben definiti. Il lamento fa esso stesso parte, con le sue infinitamente varie modulazioni, dell'azione che si svolge, mentre l'azione si articola fondamentalmente sulle modulazioni del lamento. Come *Libro della Lamentazione*, *Narek* è al tempo stesso e per antonomasia il *Libro della Tragedia*, di quell'unica vera tragedia, per Narekatsi, che spiega tutte le altre: il naufragio della parola¹⁰.

c) La preoccupazione fondamentale che ci ha guidato, quanto alla 'forma', alla caratterizzazione poetico-letteraria di questa versione, è stata quella del ritmo. Il ritmo, scandito in armeno dagli accenti reggenti, modulanti la frase, è ciò che forse maggiormente caratterizza il verso narekiano, fatto essenzialmente per essere declamato. Ci siamo sforzati, per quanto possibile, di esprimere in italiano simili scansioni, simili vibrazioni, simili tensioni ritmiche.

d) Si è molto discusso, se *Narek* sia da considerare un'opera in versi o una prosa poetica, fortemente ritmata. A nostro parere, esso è un'opera in versi, con una concezione del verso, particolare nello stesso ambito armeno, e con una varietà, tra le più ampie, di moduli e forme di versificazione. Ancora una volta, è la testimonianza stessa dell'autore, letta con attenzione, che ci dà la giusta qualificazione di quanto egli abbia inteso di fare. Dice infatti:

*Ew zinč' ê inj sakaws ew nuazagoyns yôdel sahmans kskcelis čap' aberakans,
minč' anc' eal ê čst k' anakut' iwn ew vripeal čst bžškut' iwn?*

"E perché mai dovrei articolare in *versi ritmati* questi esigui e del tutto insufficienti statuti di suppliche dolenti, mentre la realtà supera la misura ed è fallita dalla guarigione?" (V, d)

Ew ayl bazmut' iwn banic' gowestic' anhamar kargac' ew tanc' anbawic'

"Ed è tanta ancora la copia di parole di lode, d'innumeri versi e di strofe infinite" (XXXII, b).

Alla luce di queste citazioni, non può esservi dubbio che anche la parola *tol(s)* del seguente testo, la quale può significare sia 'riga' che 'verso', abbia nel contesto quest'ultimo significato, suggerito anche dalla parola *šar(s)*, 'fila, serie, sequenza', che immediatamente la precede:

isk inj zors hiwsec' ic' šars ew tols banic' dsrovakanac' ... ?

"quali potrò tessere per me sequenze e *versi* di biasimo ... ?" (XX, b)

Il verso narekiano però, a parte alcuni casi ben noti di versificazione in rime (ad es.: XXVI, b-c; XXVII, b-c), segue una logica e struttura del tutto proprie. In breve, esso è retto, a nostro parere, da due canoni fondamentali, tenendo presente il carattere eminentemente ed essenzialmente declamatorio della poesia nell'antichità e nel caso del *Narek* in particolare: i) l'unità del verso può variare di lunghezza in

¹⁰ Ben messo in rilievo nel saggio di G. PLÉTEAN (K. BELEDIAN), *Narekac'i lezui sahmannerun mēj*, [Narekatsi'i nei limiti del linguaggio], (Bibliothèque d'Arménologie "Bazmavep", 22), S. Lazzaro, Venezia 1985, riassunto francese: pp. 155-157.

maniera notevole all'interno stesso di una medesima sezione o paragrafo; i versi lunghi, che spesso raggiungono una quantità di sillabe superiore al venticinque, devono essere spezzati, nella declamazione, in due o più emistichi; ii) l'elemento principale della 'corrispondenza quantitativa' tra i versi, più che dalla quantità o dal numero delle sillabe è costituito dalla modulazione e localizzazione degli accenti che reggono la struttura tonale e declamatoria della frase.

In base a queste considerazioni abbiamo cercato di mantenere l'unità del verso, nella nostra impostazione tipografica, iniziando con un leggero rientro la parte del verso che non stesse sulla medesima riga. Abbiamo sistematicamente diviso il verso in emistichi, indipendentemente dalla capienza della riga, solo nei casi in cui la cesura all'interno del verso fosse evidente dalla stessa struttura del verso (ad es.: VI, b; VII, c; XIV, b ecc.). Non abbiamo fatto ricorso al maiuscolo all'interno delle frasi o delle strofe, poiché siamo convinti che, persino nei brani rimati, vi è una tensione talmente forte nella successione dei versi, all'interno stesso della frase, che il maiuscolo spezzerebbe tale tensione. A questo motivo bisogna aggiungere il fatto che in molti casi non si può stabilire con sicura precisione la fine di un verso e l'inizio del successivo, ci pare per ragioni obiettive, per la struttura stessa del verso narekiano, come abbiamo visto, di una grande scioltezza e varietà. Perciò ci sembra essere piuttosto un elemento di disguido, senza una ragione sufficiente nel testo, il ricorso al maiuscolo all'inizio dei singoli versi nell'edizione critica di Erevan, a parte il fatto che la scansione stessa dei versi ci pare spesso fatta piuttosto ad orecchio che non in base alle dinamiche interne, proprie del verso narekiano.

e) *Narek*, come detto, è una delle miniere più ricche della lingua armena. Esso condensa in sé tutto il patrimonio anteriore dell'armeno, ma che al tempo stesso lo forza, nella corsa vertiginosa a dare espressione all'ineffabile, creando nuove parole, dando origine a vari tipi di neologismi ai vari livelli della lingua grazie alla estrema facilità, ch'essa possiede, di composizione e suffissazione. Per poter rendere tutto ciò in italiano, cercando di evitare, ove e per quanto possibile, il ricorso a lunghi giri di parole, abbiamo cercato di approfittare dall'intero patrimonio della lingua italiana, non escludendo a priori il ricorso a forme rare, a volte alquanto antichate, e persino non eludendo il tentativo di nuove composizioni ricalcando forme già esistenti nella lingua. Delle parole appartenenti alle varie categorie qui menzionate, ricordiamo a mo' d'esempio: *spaccabriglie*, *loquente*, *assuefabile*, *perditore*, *trafiggitore*, *irricucibile*, *guerreggiatore*, *rattoppabile*, *riconfessare*, *semirisorto*, *placatore*, *espiatore*, *immediabile*, *perdurre* ecc. Abbiamo usato il termine greco *parresia*, data la difficoltà di esprimerne la densità di significati con qualche altra parola. Abbiamo volutamente evitato una certa qual tendenza, fattasi strada negli ultimi decenni nell'ambito in particolare di traduzioni bibliche e liturgiche, di un ricorso indiscriminato al linguaggio quotidiano, con l'intento di essere più e meglio comprensibili; tale tendenza, oltre ad appiattare e banalizzare spesso la sublime poesia di quei testi, non sembra nemmeno riuscire nell'intento di essere più accessibile se non a condizione di smaltire lo spessore di tante categorie bibliche.

Per terminare queste parole introduttive, ci piace far nostre le parole con cui un grande commentatore del testo narekiano, nel secolo XIX, il Patriarca armeno di Costantinopoli Hakob Nalian, presentava il proprio commento: "Ho costruito una porta d'argilla ad un Palazzo d'oro". Speriamo che anche una porta d'argilla possa aprire al lettore i tesori del palazzo d'oro.

B.L. Zekiyán

III

LA PAROLA-LAMENTO E GREGORIO DI NAREK

Narek è il nome di un villaggio armeno, e del monastero che ospitò nel X secolo il più grande poeta armeno, Gregorio. Ma “Narek” divenne anche il nome con il quale si designa abitualmente la sua opera più grande, il “libro delle lamentazioni” o “della tragedia”, un libro unico nella storia culturale armena, così singolare da rappresentare, forse come poche altre cose, tutto ciò che di più autenticamente proprio l'armeno riconosce e intende presentare. Narek viene ancora collocato, dalle persone pie, sotto il guanciale, per invocare le benedizioni di Dio e per cacciare le forze del male; Narek viene declamato al capezzale dei malati, per il suo potere taumaturgico; una parte di questo libro è entrato nel testo della messa armena; un'altra parte nella preghiera sugli infermi.

A. L'umanità dolente e il piano divino di salvezza

Quanti vogliono in sintesi presentare Gregorio, lo fanno descrivendolo come un grande mistico: la sua esperienza originalissima di se stesso e del suo rapporto con Dio lo avrebbe portato a dar voce ad una umanità dolente e peccatrice, racchiusa nell'angoscia della propria impotenza, continuamente attirata dallo splendore luminoso dell'amore divino, eppure costantemente inchiodata alla propria incoerenza, alla gravità di una materia mai pienamente capace di trasfigurazione; non resta che il grido, l'invocazione, la supplica perché la grazia, cioè un intervento del tutto immeritato e proveniente dall'esterno, dall'amore stesso di Dio, apra le porte della speranza e permetta, nonostante il cuore sia ancora carico del senso della propria bruciante povertà, di intravedere una possibile felicità.

*Per Te infatti sono nude le cose velate e plateali quelle che non appaiono,
la giustizia mia diminuita e vanificata per sempre,
i peccati emersi e moltiplicati all'infinito.
Le malefatte mie, permanenti ed io votato alla scomparsa,
il peso del diritto, mancato e l'iniquità subito rafforzata,*

*la messe dei beni, esaurita e gli errori sveltanti,
la difesa depositata, persa e la sentenza di condanna già presente,
la tratta della morte, incisa e il testamento della promessa annullato.
Il Benefattore rattristato, il delatore rallegrato,
la coorte degli angeli desolata, mentre il diavolo balla frenetico,
le armate superne piangenti, le infere esultanti,
la cantina dell'uccisore, ripiena, il tesoro del custode rapinato,
i sostenitori dell'estraneo eretti, il dono del possessore tradito,
la dote del Creatore dimenticata, le spazzature di chi causa la perdizione conservate,
i benefatti del Salvatore irrisi, il Beliar, allietato,
la sorgente della vita chiusa, mentre la ruggine raggiunge me perverso. (IV, a)*

*Or dunque, non sarebbe forse stato preferibile, giusta l'oracolo della Scrittura predicente,
non essere mai stato creato nell'utero, né configurato nel grembo,
non aver raggiunto la nascita, né aver visto la luce della vita,
non esser stato registrato nel novero degli uomini, né elevato alla crescita della statura,
non esser stato ornato secondo l'immagine della bellezza, né rivestito di parola,
che essere attanagliato da debiti così enormi e terribili,
i quali neppure la durezza delle rocce potrebbe sopportare, tanto meno
la scioltezza dei corpi? (IV, b)*

C'è un progetto di bellezza, sublime, ed è stato sfigurato. E' l'angoscia della desolazione di un palazzo superbo ridotto a macerie, di un capolavoro sbriciolato; è la nostalgia di un tesoro perduto e il bisogno di descrivere minutamente, come in un inventario, la disperazione del “non più”.

Una lotta senza quartiere si è scatenata tra lo spirito, resto della beatitudine promessa e la carne, attirata nel fango scuro del male.

*... nutrii pensieri altezzosi quasi fossi immortale,
rinchiuso come sono sotto la morte insieme ai quadrupedi.*

*Abbracciai l'amore di questa vita fugace,
e a Te, invece del mio volto volsi i fianchi.*

*Spiccai il volo della mia mente attraverso i pensieri delle tenebre,
resi esile l'anima mia per la mollezza del mio corpo. (XX, c)*

Ma non era così all'inizio.

*Tu mi plasmasti sulla tua immagine gloriosa
innalzando me, lo spregevole, con la sublime tua impronta.
Mi ornasti con la parola,
mi rendesti splendente con il tuo soffio,
mi arricchisti d'intelletto,
mi facesti crescere di saggezza,
mi confermasti con l'ingegno... (V, b)*

E dopo la creazione, la ri-creazione per grazia:

*m'irrorasti con l'acqua vivificante,
mi purificasti con la rugiada della fonte,
rinvigoristi le mie radici col ruscello della vita,
mi cibasti del tuo pane celeste,
mi dissetasti col tuo sangue divino... (V,b)*

Poi, un dubbio drammatico ha squarciato la tranquillità dell'ignaro, la distrazione dello sviato: "ho bevuto come bevanda mortale i miei dubbi e il mio terrore". Qualcosa di divorante, di implacabile, di ineluttabilmente progressivo e inarrestabile ha invaso la vita:

*Mi sono disfatto, secondo la parola del Saggio, per lo spasimo al cuore,
come la lana dalla tarma e il legno dal tarlo.
Mi sono consumato come la tela dei ragni, a dir del Salmista,
e mi son trovato scartato.
Mi sono sciolto, conforme alla voce della profezia,
come la nuvola del mattino e la rugiada dell'alba. (XXI, c)*

Egli è un naufrago, gettato in un mare ostile e repellente:

*Nei flutti onnipericigliosi d'un vento agitato,
in preda a nausea violenta, tra gravi tormenti, nel mare travagliato allo stremo,
precipito, travolto nell'inondazione di un torrente selvaggio, tendo le dita qua e là;
nella morsa delle correnti impetuose dei fiumi in piena a primavera,
trascinato mio malgrado in una folle corsa, pietosamente rotolo, e inghiotto acqua,
esanime per il torbido che bevo,
fetido, limaccioso, pieno d'argilla, e intriso d'alghe, di foglie;
sopraffatto da terrori di morte,
come gli annegati, trasportati dalla furia dei torrenti. (LIV, c)*

L'apparenza è inganno, l'esteriorità parata e contraddizione:

*Sorridente nel viso, afflitto nello spirito,
la figura di risa, e gli occhi di pianto,
la faccia imitante il conforto,
mentre le lacrime dimostrano vera l'amarezza del cuore.*

*Due coppe in ambe le mani, l'una di sangue, l'altra di latte;
due turiboli scintillanti, l'uno d'incenso, l'altro di fumo del grasso;
doppia scodella portatrice di sapori, l'una di dolce, l'altra d'amaro;
duplice calice per due pozioni, l'una di lacrime, l'altra di zolfo;
botti recate in punta di dita, l'una di vino, l'altra di fiele;
le porte della vista, di cose contrarie, l'una per il pianto, l'altra per il fallimento;
le miniere per crogioli, dalle funzioni opposte: l'uno attizza, l'altro spegne;
gli sguardi, come di due volti, l'uno alquanto placato, l'altro implacabilmente rabbioso;
l'elevazione delle ambe braccia, l'una per colpire, l'altra per essere respinta;
la faccia, di doppia sembianza, l'una di tristezza, l'altra di collera;*

l'obbrobrio, non unico ma doppio, l'uno per le cose presenti, l'altro per quelle future...
(XXX, b)

Vi è dove l'immagine si fa bruciante, scandalosamente personale, quasi a non lasciar credere che si tratti dell'uomo in assoluto, ma proprio di lui, il veggente, infedele, fallito:

*io estraniato dalla religione,
discostato dagli ordini,
immondo nella santità,
impuro nella verginità,
empio nella giustizia,
reo di danni nella pietà...
Porto in me il tutto della terra,
eppure sono il deputato del mondo intero per offrirne la preghiera.* (XXVIII, b)

Tuttavia la “pecora malata” (II, b), che spesso contempla solo il baratro della propria autodistruzione, intravede con pudore, come per non offendere l'umiltà, una luce all'orizzonte. E' ancora solo una domanda, ma indica il trasalimento del cuore di fronte al bene:

*Ci sarà forse un mattino di luce per me abbuiato, che di tenebra mi nutro?
Giungerò forse a vedere, dai perenni ghiacciai della mia angoscia,
la primavera a me vicino?
Vedrò forse la rugiada della pioggia che rinverdisce le anime, sul mio pascolo?*
(XXV, c)

Non si tratta mai di un fulgore sconvolgente, di un'intensità capace di cancellare dalla radice l'angoscia e il lamento, ma già l'ambiguità è tregua, ricordo di un bene non totalmente cancellato, di un palpito di nostalgia:

*... Tu sai cambiare colore di oscura nerezza in splendore nivale,
e gli uomini tinti di sangue trasformare in sembianza di lana ...* (LII, a)

Quando la morte sembrerà apporre il suo sigillo definitivo su una vita dissipata e perduta, là il veggente spera di vedere levarsi il sole di giustizia:

*Quando me ne andrò di qui, la tua santità non si allontani da me;
quando io, colpevole, sarò avvolto nel sudario, il mio onore non mi abbandoni;
la tua salvezza inconcussa non si separi dalla mia anima;
i tuoi lineamenti, o datore di vita, non siano cancellati dalla mia anima incisa di Te;
il marchio del tuo sangue possente non si perda dalla mia tenda
che porta l'effigie del Signore,
resti con me nella tomba!
Quando il mio povero corpo cadrà in deliquio, su di me si conservi
l'unzione della tua grazia,
per essa nel giorno del rinnovamento, io corra incontro a te, Sposo di gloria.* (LXV, b)

Il peccato è fragile in se, come fragile è la speranza:

*Sei potente, vigoroso, forte,
ingegnoso, padrone di tutte le tecniche,
per sommergere i peccati di tutti
ed annientarli, toglierli di mezzo,
come il raggio di una fiammella
delle dimensioni dei non essenti,
che cada, s'immerga, si perda
nel mare che ricopre il globo. (XXVIII, c)*

Scintilla di peccato, scintilla di grazia:

*... porta in sé nondimeno una reliquia di raggi, sensibili alla salvezza della vita,
quale scintilla di lume, latente nel senno e nell'anima ... (XI, a)*

A Dio si rivolge la supplica di chi muore di pena:

*O tu, che hai sete bruciante della mia salvezza,
tu, Dio che di nulla manca. (XXXIV, ix)*

Sete di Dio, sete dell'uomo:

*Non tanto infatti dal nodo della speranza, quanto dal vincolo dell'amore sono tratto;
non dei doni, ma del Donatore ho eterna nostalgia;
non la gloria mi sollecita, ma il Glorioso desidero baciare;
non la brama della vita, ma il ricordo di Chi vivifica, m'incenerisce;
non per la cupidigia dei godimenti gemo, ma per la voglia di Chi li prepara erompe
il singhiozzo dai miei reni;
non il riposo anelo, ma il volto imploro di Chi dona il riposo;
non per il banchetto nuziale, ma nell'ansia per lo Sposo mi consumo. (XII, a)*

E allo Sposo si volge l'invocazione di Narek:

Concedi ... il bene inatteso. (II, b).

*Acquistami di nuovo, non mi perdere:
sono stato nutrito dal tuo sangue, o pietoso... (LVII, c).*

Talora, nei rari momenti di una contemplazione più forte di ogni pianto, più radiosa di ogni grido, si disegna il colore della speranza, “sino alla foggatura della nostra sostanza di terra in materia d'oro” (XI, b):

*... in me si compia, la scrittura da Te ispirata
che la guarigione tua mette fine ai peccati anche più grandi,
allora nella tua inesauribile dolcezza m'innesterai in Te
dipingendo nella mia anima la tua figura di luce;
ed io, ritrovandomi, mi rinvigorirò nell'espiazione,
ricreato per la salvezza, nella vita immortale, incorruttibile. (XXVII, d)*

B. La parola e il suo mistero

i. Il pathos poetico

Per chi si avvicina al *Libro* dal punto di vista puramente letterario, prescindendo dagli specifici contenuti spirituali, questa poesia appare come un urlo drammatico, un lamento incessante sull'umana fragilità, sulla sua meschina incoerenza, osservato con la precisione lucida di un formidabile osservatore e pure attraversato da un dirompente flusso di drammaticità, da un *pathos* altissimo. Sembra sovrumano, al limite della rottura psicologica, quel ripetere nel grido l'onnipresente vacuità della vita, la disillusione di uno sguardo che non può trarre dalla natura se non l'angoscia di un'impotenza, resa più acuta dall'essere colpevole, e dallo stagliarsi sullo sfondo, nonostante tutto, di una pur persistente speranza di sereno; dall'attesa, forse inconfessata, ma incancellabile, di vedersi fendere le masse nere della nuvolaglia, per far trapelare almeno per un istante un raggio di luce.

Tutto questo si esprime in uno stile drammaticamente possente: la parola armena viene torta, stirata, forzata all'inverosimile; il neologismo s'impone; lo stile è possente, l'effetto è reso attraverso il ripetersi martellante dell'immagine, o della contrapposizione, attraverso una assonanza ossessiva ma suadente, o mediante l'uso di immagini inconsuete, metafore poco ricorrenti nella poesia tradizionale, talora persino volutamente urtanti.

*Il brulichio, in effetti, escogitata per autogenerazione dell'utero,
degli elminti nelle interiora, degli ascari sinuosi, agili e molto vari,
dei vermi intestinali che si nutrono di soppiatto;
dei tumori che ardono come fuoco, e di pustole cocenti come fiamma;
di lendini informi e di sciami nati dal sudore,
ributtanti, e che pungono e danno prurito. (LXIX, b)*

E' il coraggio sconvolgente di descrivere un dolore senza eroismo, contorto nella smorfia di disgusto, e un linguaggio attorcigliato e rovente che ha talora indotto ad accostare questa poesia a taluni tratti del decadentismo francese. Come non evocare, ad esempio, di fronte a quest'ultima immagine di Narek, qualche verso di Baudelaire:

*Serré, fourmillant, comme un million d'helminthes,
dans nos cervaux un peuple de Démons,
et, quand nous respirons, la Mort dans nos poumons
descend, fleuve invisible, avec de sordes plaintes.*

...

*Mais parmi les chacals, les panthères, les lices,
les singes, les scorpions, les vautours, les serpents,
les monstres glapissants, hurlants, grognants, rampants,
dans la ménagerie infame de nos vices,*

il en est un plus laid, plus méchant, plus immonde!

(“Au lecteur” in *Les fleurs du mal*)

D'altronde, al di là della coincidenza d'immagini, vi è una strana, suggestiva consonanza persino sul ruolo del dolore e su quello del poeta: prova che le risonanze valicano gli abissi dei secoli e, ad un tempo, monito a non prendere per comune più di quanto in comune realmente vi sia:

- *“Soyez beni, mon Dieu, qui donnez la souffrance
come un divin remède à nos impuretés
et comme la meilleure et la plus pure essence
qui prépare les forts aux saintes voluptés!*

*Je sais que vous gardez une place au Poète
dans les rangs bienheureux des saintes Légions,
et que vous l'invitez à l'éternelle fête
des Trônes, des Vertus, des Dominations.*

*Je sais que la douleur est la noblesse unique
où ne mordront jamais la terre et les enfers,
et qu'il faut pour tresser ma couronne mystique
imposer tous les temps et tous les univers. ...”*

(“Bénédictio” in *Les fleurs du mal*).

Questi tratti comuni, attualissimi, potremmo dire; questo coraggio di gridare tutta l'angoscia della disperazione, senza sconti, senza assicuranti rifugi, persino senza facili ricorsi alla guarigione finale, se non per mostrarla talora come ricevuta senza merito all'ultimo istante, celebrata come gratuita, dono di Dio, presente in trasparenza remota, ma per nulla sostitutiva di un bruciante disgusto di se; tutto questo non coglie che un aspetto di *Narek*, più accessibile forse ai nostri contemporanei.

Ma *Narek* è un libro portatore di una spiritualità inconsueta e complessa, una spiritualità che conferisce al linguaggio un peso, una dignità, un valore simbolico connotato di tale vastità di elementi, da non potersi esaurire in facili paragoni, prescindendo dai presupposti.

ii. Parola come grido di supplica

Narek è anzitutto lamento, grido di confessione del male, di un male che è una sorta di condizione umana, universale, avvolgente, onnipervasiva. Ma perché questo non suoni alla fine come una scusante, in nome della sua inevitabilità, una sorta di destino ereditato, senza l'apporto di una colpa personale, questo grido si spezza in mille frammenti concreti, fatti delle mille occasioni della vita, regolarmente mancate, rifiutate, di inviti falliti. Questo elenco senza fine di circostanze ed episodi, questa incalzante attualizzazione e personalizzazione di storie e parole della Scrittura, di cui s'intesse l'intera struttura poetica, non è però unicamente sfogo, tantomeno liberazione psicologica, è vera opera penitenziale; ha lo scopo di confessare il peccato per ricevere il perdono di Dio:

*riaprirò la chiusura mediana delle mie doppie labbra,
...
le rinnoverò in un cantico d'implorante gemito, modulato da singhiozzi strazianti,
gridando verso l'alto.*

Accogli in dolcezza, o Signore, Dio forte, la preghiera di questo astioso ribelle...

(XII, b-c)¹

¹ Cfr. anche XV, a.

² Cfr. anche XLVIII, v-vii.

³ Cfr. anche XLVIII, f; LXVIII, a.

*Guarda alla confessione (xostovanut'iwn) di pentimento di me, svergognato
nella sconfitta,
e concedimi misericordia, a me figlio di strage di morte immortale... (XXXVII, c)*

*Ecco, io racconto la macchia della mia vita,
e tu perdona a me, che la confesso (xostovaneloys), l'iniquità degli innumeri peccati...*

(XLIX, c)

Lo sgomento, il grido amaro, lo strazio immenso del cuore sono, davanti a Dio, come suppliche scritte con le lacrime (XXX, a); il lamento, infatti, aumenta il dolore e l'angoscia. La voce che annuncia l'infelicità è tremenda, intollerabile: essa trascina l'anima (XXI, b). Pur se futile (III, a), Dio vi presta orecchio e perdona (XXXI, a)²; egli asciuga le lacrime del gemito e toglie dal cuore il sospiro del lamento (XXVIII, f)³. Una piccola goccia di lacrime ha il potere di disseccare i peccati (VII, a). E' più facile per Dio dissipare le colpe, che per la mano stanca del poeta descriverle (XXVIII, b). Chi si bastona e si rimprovera con le maledizioni della sua lingua, sarà benedetto da Dio (LX, b), perché questi partecipa al gemito ed alla fragilità della creatura (LXVIII, c)⁴ e riserva alta considerazione al sospiro dell'anima, all'angoscia delle labbra, alla secchezza di una lingua, alla tristezza del volto, al desiderio dei pensieri ed alla disposizione profonda dei cuori (XX, c). Non c'è infatti remissione dei peccati, senza la confessione delle colpe commesse e il biasimo di sé (L, a).

Non sarà primo, dunque, se non chi si collocherà all'ultimo posto (L, b). Dio presta più facilmente orecchio alle suppliche dei peccatori che alle richieste dei giusti (LIX, a). Il libro dei lamenti, voce di supplica, è una preghiera nello spirito (LXXI, b), un rimedio per guarire le malattie dell'anima e del corpo (III, d).

La confessione della colpa è opportuna (*barepateh*), miracolosa (*hrašaworakan*); essa potrebbe capovolgere, se pronunciata, la sentenza eterna (XXVII, b: *zsahmann yawitenakan k'aktesc'ê*):

*... per non necessitare ancora di una simile confessione generale
con cui mi sono impegnato,
ma per uscirne al contrario purificato una volta per tutte, benedetto per tuo ordine,
di Te che sei Colui che è. (XXXII, a)*

Ciò che ci si è spontaneamente addossati, non sia poi udito da Dio come imputazione di condanna (LXXII, c). Il lamento e le lacrime oggi acquistano il guadagno (*vačarašahut'iwn*) del cielo, ma nell'aldilà saranno disprezzati e abbandonati come tardive vanità (LXXIX, c).

Certo, il grido del proprio peccato non deve essere eccessivo, per non far cadere nello scoraggiamento (X, a). Si deve dunque mescolare alla sofferenza il rimedio, allo scoraggiamento il coraggio, alla disperazione il ricordo del nome del creatore (LIII, b). Da parole di disperazione si passa alla speranza (XII, a). Dopo aver riempito di lacrime gli occhi, lago di luce, si offrono a Dio suppliche di speranza (XXXII, b). Egli anzi muta il lamento in danza di gioia, come per le nozze (XXIX, c).

⁴ Cfr. anche XLII, a.

Chi invoca Dio e lo loda, sarà salvato anche se sarà stato più volte condannato. Per questo fra i neri corvi vi sono candide colombe, fra i corsieri impetuosi, teneri agnellini, fra i cani feroci, agnelli degni d'essere offerti in sacrificio. Tutto è inestricabilmente mescolato: per questo non si può mai sapere chi si salverà (XXXI, c).

Questo mirabile potere del lamento di acquisire il perdono dei peccati, lo paragona negli effetti ad un secondo battesimo:

*Quanto a me, volontariamente la bacio ed ancora la ripeto,
la confessione di codesta beata parola⁵, sorella del battesimo⁶. (XXVII, b)*

Il perdono è addirittura definito “grazia accresciuta rispetto al battesimo” (*a’rawelut’eamb yawazanin šnorh yačaxeal*) (XXXV, a).

Accanto al potere smisurato che la grazia concede al lamento, vi è la lacerante certezza che la parola è pur sempre insufficiente: a che servono queste poche parole di dolore, quando i peccati superano la misura e resistono ad ogni gurigione (V, d)? Parlare è da presuntuosi: accresce i debiti anziché fornire uno strumento di riconciliazione (LXIX, a). A che serve lasciarsi andare al gemito della voce, invece di eliminare l’infezione accumulatasi dalle piaghe mortifere cauterizzandole con le parole e di vomitare la pesantezza del cuore in un modo nauseante: ficcandosi in gola le dita (VI, a)? Neppure un mare intero, mutato in inchiostro, neppure una distesa di carta capace di coprire campi sterminati, neppure gli steli di mille canne usati come penna permetterebbero di descrivere una parte minima delle iniquità commesse (IX, a). Né lamenti della voce, né effusione lacrime, né agitarsi di dita, né levarsi di mani, né suppliche di labbra, né preghiera di lingua potrà costituire un rifugio nell’ultimo giorno (XL, b).

Il grido di lamento, il canto di dolore sono un vero sacrificio spirituale: sacrificio di parola personale (III, c), offerta della primizia per l’inizio della Messa (XXXIII, c)⁷; offerta di pane azimo, impastata nell’olio e presentata sull’altare della gloria di Dio (XXXIV, h); sacrificio di alleanza (LXXV, c); da ricevere in odore di soavità (LXXI, d); con compassione (LXXIV, a); come gradita a Dio (LXXXV, b); presentata al Signore dalla Madre di Dio (LXXX, a).

E se il lamento è rivolto a Dio, esso è pure ispirato da Dio: la supplica riconciliatrice è posta sulle nostre labbra dalla voce dell’Altissimo (LII, b); egli ne è l’ispiratore (LXXIV, c). Inviando nel *Libro* i suoi oracoli divini, contenuti nella Scrittura, Dio ne rinforza le parole mediante lo Spirito (II, b). Egli, il soffio della grande potenza divina, si unisca ai poemi divinamente ispirati (III, c, d). L’Altissimo imprima nel libro la sua immagine mediante lo Spirito, e il libro sarà rinnovato e non conoscerà distruzione (XXVI, d); in questo modo, il cuoio della voce umana sarà mutato in oro, il ferro nell’ardente rame del Libano (II, b).

Narek è molto di più dell’espressione di un’anima e dei suoi turbamenti: esso è un mistero di solidarietà universale:

⁵ Si tratta dell’espressione, più volte ripetuta in questa parola: “ho peccato” (*melay*).

⁶ “*Isk es kamaw hamburem darjeal krknelov
erjanik banid zmkrtut’ean harazats*”.

⁷ Cfr. anche il “sacrificio di parola” (*zbanakans zays patarag*) dei versi successivi (XXXIII, d).

*Ora, a tutte le età piantate sulla terra della stirpe di quanti dotati di ragione
si rivolge il messaggio esemplare della sinfonia di questo nuovo libro di cantici di
lamenti,
che nelle sue immagini contiene raffigurate le vicende delle passioni di tutti,
partecipe profondamente consapevole di ogni necessità. (III, b)*

La prima forma di comunione è quella con i santi e le grandi figure della storia della salvezza: Dio ascolti le suppliche dei santi, unite alla libagione del loro sangue, delle sofferenze e del sudore quale profumo d'incenso, e faccia partecipare l'autore alle loro pene per condurlo a salvezza (LXXXII, c)⁸, egli infatti si unisce alla loro supplica (LXXXII, e). Esaudisca la voce del suo gemito per intercessione della Madre di Dio e di tutti i giusti e martiri (XCI, d). Ispirandosi concisamente ad eventi occorsi ai profeti della Scrittura, il poeta li farà entrare nel suo libro come suoi accusatori (XXXIII, b). Egli offre le suppliche dei martiri, che pregano per lui (XXIII, c). Gli angeli pregano al posto degli uomini e a favore di lui (XXXIV, i)⁹ ed egli con loro (LXXXI, c).

Anche l'autore è peccatore, come le figure descritte dalla Scrittura (XXXIII, e); egli mescola le proprie colpe alle loro (L, c); esaminate le moltitudini delle generazioni umane, si è trovato il più colpevole: è giusto dunque che egli sia distrutto piuttosto che per la sua parola siano tutti castigati (LV, a); perchè chi non ascrive a se l'errore di Adamo e non considera suoi propri i peccati di tutti, vedrà la sua giustizia andare in rovina (L, a).

*cominciando dal padre degli inizi fino al termine delle sue generazioni,
con volontario impegno
ho affermato, ho posto me stesso come debitore di tutti quei mali. (LXXII, a)*

Se Narek è solidale nel peccato con l'umanità intera, diviene pure oggetto e strumento di comunione universale: egli ha bisogno delle preghiere altrui, perché, facendo proprie le suppliche e i sospiri ad alta voce le presentino all'Altissimo (LXXIII, b). Se chi legge è peccatore, l'autore sarà unito a lui grazie al suo libro, se giusto, per intercessione di lui, grazie allo stesso libro, egli ottenga il perdono (LXVI, a). I lettori del suo libro pregheranno (XXVIII, d); avendo gustato dei doni della sua tavola, si ricorderanno di lui (*Colophon del Libro*). Il *Libro* è stato scritto per le moltitudini delle nazioni e per l'istruzione dei popoli (XXXIV, a); ad alta voce sarà proclamato a nazioni numerose (XXXIX, a); sarà narrato nei tempi che verranno (XXXV, a). Dio abbia misericordia, per il genito dell'autore, di quanti lo stimano (LXXXIII, d); si ricordi per il *Libro* anche dei nemici dell'autore, e doni loro la sua misericordia (LXXXIII, a-b); per questi anzi prega prima che per i suoi benefattori (LXXXIII, c). Dio, grazie a questi gemiti e sospiri, abbia pietà di tutte le anime (LXXXVI, a), ascolti le preghiere, anche quelle non scritte, e le unisca a quelle scritte, nel sacrificio presentato dalle anime buone (XXXIV, h).

Vi è un testo che ben riassume molti degli aspetti fin qui considerati circa il valore della parola di sospiro e lamento:

*Ed ora, ricevi questo tessuto di parola di gemiti struggenti,
e odora questo dono di parola, di sacrificio incruento, o Re del cielo.*

⁸ Cfr. anche LXXXV, b; LXXXVII, b.

⁹ Cfr. anche LXXXI, b, d.

*Benedici e santifica i caratteri di questo libro di lamentazione,
e scrivilo impresso come monumento eterno fra i ministeri di quanti Ti sono graditi.*

*Stia esso davanti a Te per sempre, senza sosta sia ricordato al tuo udire,
comunichi attraverso le labbra dei tuoi eletti e parli per la bocca dei tuoi angeli.*

*Si estenda dinnanzi al tuo trono e sia offerto nell'atrio della tua santità,
sia incenso fragrante nel tempio del tuo nome ed esali sull'altare della tua gloria.*

*Sia conservato nel tuo tesoro e sia accumulato nei tuoi possessi,
sia narrato all'orecchio delle nazioni e proclamato all'ascolto dei popoli.*

*Sia effigiato alle porte degli intelletti ed impresso alle soglie dei sensi,
narri come un vivente le mie confessate iniquità.*

*E sebbene mi tocchi la fine come mortale,
per la perpetua durata della parola di questo libro sia io scritto vivente.*

(LXXXVIII, b)

Ed ora, ricevi questa composizione
di un discorso di gemiti miserevoli,
ed odora il dono di quest'opera,
sacrificio incruento, o re del cielo;
benedici e purifica questo libro del lamento,
sia impresso come documento eterno
fra i ministeri graditi.

Stia davanti a te per sempre;
senza sosta sia ricordato al tuo udire,
sia proclamato con le labbra dei tuoi eletti
e sia pronunciato dalla bocca dei tuoi angeli;
si innalzi davanti al tuo trono
e sia offerto nell'atrio della tua santità,
sia incenso nel tempio del tuo nome
ed esali sull'altare della tua gloria;
sia conservato nel tuo tesoro
e sia accumulato nei tuoi possessi;
sia narrato all'orecchio delle nazioni
e predicato all'attenzione dei popoli;
sia effigiato alle porte dei sapienti
ed impresso alle soglie dei sensi.

Come un vivente, narri
le mie confessate iniquità.

E sebbene io giunga a fine come mortale
per la durata delle parole di questo libro
io sia scritto vivente . (LXXXVIII, b).

In Narek la parola del veggente si fonde con la parola di Dio. L'intero testo è una tessitura accurata e molteplice di testi scritturistici, oggetto di riferimento continuo, di adattamento, di confronto. Il poeta ha a disposizione Mosè, gli scritti dei profeti, degli apostoli e tutto il testamento della buona novella (LXIV, b). I libri ispirati dallo Spirito spesso generano frutti celesti, ineffabili e stupefacenti (LVIII, c). L'Ecclesiaste è regola di confessione e di contrizione (XLVIII, d), cui si è ispirato l'autore (XLVIII, g). Non c'è parola più grande di quella del salmista (LXI, b), superiore alla natura dell'uomo (*ibid.*). La parola divina rimprovera (LX, b), suscita vergogna e maledizione (LXI, a). Ad essa Gregorio esplicitamente si riferisce: è sentenza adorabile, ordine donato, regola fissa, buon annuncio di vita, segno regale, porta di bontà (XXVIII, c); è gioiosa (LIV, b); è fuoco che fonde e ricrea (XIX, a); è linguaggio che supera l'umana natura (LIX, b), incomparabile (LX, d), sorprendente (LX, e). E' potente ed esprime la volontà di Dio (LXIII, b)¹⁰. Come brace ardente essa si avvicina allo strumento della parola del veggente: la sua agile lingua, e la purifica dalle incrostazioni dei sensi, e ne fa voce ricreata di benedizione (XXII, iv).

*Sei Tu, che muti la durezza dei cuori di pietra
nella liquida morbidezza di una sostanza corporea, per l'accoglienza della parola.*

(XXXV, b)

La parola divina è in grado di purificare il corpo carico di infermità (XXXV, a) e di infondere coraggio, perché dove essa è presente, nulla è impossibile (XLIX, c); è la consolazione (XXXIII, c). Ad essa Narek crede e di essa si fa testimone (LIII, c).

Il *simandron*, lo strumento di legno che, percosso, invita alla preghiera, diviene per Narek il simbolo della parola di Dio: esso è eco della parola (XCII, d); è la tromba di Dio risuonata in tutta la terra (*ibid.*, g), è il corifeo che precede il canto delle lamentazioni (*ibid.*, h). La voce divina penetra così nelle giunture del corpo per cacciare l'influsso dei demoni, la putredine delle maledizioni e dei peccati (*ibid.*, i).

Se Dio parla agli uomini, egli rimane tuttavia al di sopra di ogni parola (XVI, a); la sua ineffabilità è riaffermata di continuo, con aggettivi diversi¹¹. Nel paragonarsi all'uomo, egli resta sempre incomprensibile e inscrutabile (XXIX, a). E' impossibile esprimere in parole umane anche solo una piccola parte delle sue misericordie (XLIX, b).

iii. La parola descritta

Narek, come si è visto, è stretto dalle convenzioni del linguaggio come in un letto di Procuste: vi interviene pertanto perché forme, suoni, significati diano il massimo possibile, e li forza fino al limite dell'inesprimibile.

Ma ciò che costituisce una specificità tutta sua è la ricorrente riflessione sulla parola stessa, la sua natura e il suo fine. Egli inserisce nei suoi *ban*, soprattutto nelle parti introduttive, riferimenti espliciti al suo uso del linguaggio ed al fine spirituale che si propone.

Eppure Gregorio non è un retore, non si distende nella parola piena, rotonda, nel *cursus* raffinato, nella rima facile e riposante: tutt'altro, la sua parola è scabra, l'allitterazione possente, a volte violenta, la sintassi forzata ad esprimere l'incalzare e l'intersecarsi dei sensi. Per lui la "eloquenza" (*stelcabanut'iwn*, "creatività di parole" traduce Zekiyan) non può corrompere

¹⁰ Cfr. anche LXXVIII, b.

¹¹ Cfr. ad esempio III, a, LVII, a, ecc.

l'Altissimo (II, a), non ci si giustifica (non c'è "accesso al cospetto", secondo Zekiyan) in virtù delle parole, né menzogna di articolazioni di parole (IV, a); le voci dei profeti non si possono mettere in parole di lingua corporea a causa della loro insufficienza, perché queste sono piccole (*p'ok'unk'*) e deboli (*nuazunk'*) (LII, b). Dio annienta la forza della parola umana, ma ci rende affamati della sua parola (XIX, b). Lo stesso autore è "ciarliero vaniloquente" (*unaynaban šalakrat*) (LVI, b). Egli scrive, scrive, ma ottiene solo di raccogliere sterpi per la gehenna (LXXI, b). Solo dalla onnipotente parola (*amenazawrd baniv*) di Cristo può colmare (*lc'eal*) i difetti e le mancanze (*zt'erut'iwn vripanac'*) della voce colma di errore (*bazmasxal*) di lui, miserabile (XCV, a).

Ma, accanto alla debolezza delle parole, c'è nel linguaggio una modalità che può essere sia impossibilità, sia eccesso di espressione: il silenzio. E' il silenzio di Cristo davanti a Pilato, il silenzio che ha serbato la bocca celeste (LXVI, d). C'è il silenzio frutto del soffio demoniaco, che ha chiuso la bocca del veggente, pur creata per essere strumento della lode (*p'a'abanaran*) (XVIII, b); essa, nata per dare risposta (*patasxnaran*)¹², è ridotta invece al silenzio perché estranea al diritto (XXIII, b). Ma c'è anche il silenzio dell'ineffabile, dell'inesprimibile: quello dei gemiti dello Spirito Paraclito che intercede presso il Padre (XXXIII, e), quello che nasce dalla contemplazione degli infiniti doni di Dio (LIII, b), o la parola silenziosa con cui le ossa del veggente proclamano anche dalla tomba le sue confessioni (LXVI, a, b), che Dio ascolterà come fossero grida, sospiri, singhiozzi (LXVI, c). C'è infine il silenzio che è la quiete dopo il lamento: Dio conceda il riposo dalle fatiche dei peccati, per potersi riposare egli stesso dai gemiti e dalle insistenze moleste del peccatore (LXX, d).

Ma, per il potere conferitole da Dio, la parola può anche raggiungere mete inaudite: con le sue briglie essa può indurre al passo il corsiero della mente (XX, b); con le pietre di roccia delle parole, il poeta lapiderà senza pietà la sua anima inutile (IX, c). Grazie al suo libro, Dio voglia svergognare satana (LXV, b): la preghiera sarà per costui un colpo mortale (LXVI, d).

Gregorio si mette all'opera, sapendo bene che Dio non ha bisogno della sua voce, ma chiede a Dio di onorarlo lui, reietto:

*per assaporare te mediante la comunione di questa mia parola. (XXXIV, h)*¹³

E da Dio egli pare quasi invocare la carica semantica per le sue parole:

*Tenendo salda nelle tue mani onnipotenti lo strumento motore di chi parla,
infondi potenza alla parola... (XXXV, c)*¹⁴

Lo stesso poeta è libro che respira (*mateans šnč'akan*) e ammuccia in sé lamenti (*olbs*) e gemiti (*vays*) e lai (*jains*)¹⁵ (XXXIX, b).

Egli è la tavola della legge che, distrutta dal peccato, deve ricostruirsi:

Da me stesso io, aurea tavola parlante,

¹² Si noti la straordinaria efficacia di questi due termini armeni, che fanno della parola un vero utensile.

¹³ "Čašakel zk'ez banis hałordut'eamb".

¹⁴ "Amenakald je'awk' xzawsakanac's šaržolakan gorci ċmbr'neal,
azdea zawrut'iwn jayni".

¹⁵ In realtà i tre termini sono pressoché sinonimi.

¹⁶ Cfr. ad esempio XXIX, a; XXXI, a; LXXIX, b.

¹⁷ Cfr. ad esempio XXI, a; XXII, a.

¹⁸ Cfr. anche XXVII, a.

*offertasi al tuo comandamento, scritta col dito di Dio,
mi sono distrutto, ed è giusto che sia anche spezzato:
ed ancora io mi ingegno di iscriverne una seconda,
con inchiostro fosco, che le sia simile. (XXXIV, h)*

Egli ha realizzato la sua opera come un edificio: l'ha fondata, costruita, ordinata, compaginata, rinsaldata, compattata, composta, vi ha dato stabilità, l'ha fatta conoscere (*Colophon*). Questo libro diviene pegno universale, immortale supplica:

*Poiché come ricordo del cammino senza ritorno dei miei debiti presenti
ho lasciato questo testamento a coloro che leggono,
perché con le mie parole gridino a Dio ogni giorno;
questo rimanga quale regola di volontaria confessione
che elevi una voce eterna alla tua presenza, Onnipotente.
Questo libro, in luogo del mio corpo,
questa parola, in luogo del mio spirito
sempre sconsigliarti te, illimitabile.
Come da orante immortale, ricevi i lamenti dalla mia voce,
tenero amico degli uomini, benedetto nei secoli.
Amen. (LIV, d)*

Sull'esempio delle donne mirofore che profumarono il corpo morto di Gesù, Gregorio così prega:

*Fa' che si rinforzi di doppia intensità il profumo della confessione di questo libro
che ispiri molti, ovunque diffuso (hamasp'iwf), in ogni luogo esteso (amenatarac),
a riempire l'universo (ašxarhalir) ... (XXXIII, a)*

In questa prospettiva ogni dettaglio della lingua si carica di significati: a Dio conviene un'infinità di parole di lode, in righe innumerevoli (*anhamar kargac'*), in strofe mai bastanti (*tanc' anbawic'*); i numeri svelano la loro potenza simbolica¹⁶. L'allegoria, la comparazione servono a rimproverare l'anima già biasimata; per questo Narek intende servirsene senza sosta¹⁷; esse sono dolorose e riproducono le danze macabre (XXI, b). Egli userà la stessa lettera (*gir*) alla fine di ogni verso, perché più tremendo sia lo strazio con cui si comprimono il dolore delle passioni e le brame del cuore per farne scaturire lacrime (XXVI, a)¹⁸; ripeterà l'assonanza per riprodurre il lamento¹⁹. E' allora davvero benedetto quel tratto di discorso che dice "ho peccato": ripetendolo rinasce nel cuore la speranza (XXVII, b). Adattare la posizione delle quantità secondo la creazione di parole (*banastelcut'ean'*) significa ravvivare il gemito e le lacrime, mentre la ripetizione della medesima parola all'inizio ed alla fine di ogni verso crea una somiglianza nell'unità della supplica (XXVII,a). La forma del linguaggio cambia, ma non il lamento (XXV, a). E così, tra le invocazioni accorate del poeta, ne risuona una inconsueta:

¹⁹ Cfr. ad esempio XL, b.

Conclusioni

i. Il mistero di Narek

Narek è certo la testimonianza di un'avventura spirituale: è la storia, stupendamente vera, di un uomo e delle sue paure, delle sue aspirazioni altissime, della vertigine di una fame di Dio, continuamente sospesa sul baratro di un caos primordiale, sulle acque di un diluvio, dove la colomba della pace non riesce a trovare riposo, e tantomeno un ramoscello d'ulivo da riportare a chi l'ha mandata. Vicenda così personale da diventare cronaca in poesia, operazione artisticamente difficilissima. E qui sovente si ferma l'approccio del lettore, attratto da immagini così impervie da apparire, proprio per questo, facilmente figlie di un surrealismo che non cessa di essere caro, nonostante tutto, al nostro palato di contemporanei.

Ma Narek è anche altro, tanto altro da dare l'impressione che ogni frammento portato in superficie sia solo la vernice di ricchezze nascoste, la cui profondità ancora ci sfugge. E' anzitutto altro il potere di un lamento che riesce a strappare il perdono; è altro il valore di sacrificio spirituale attribuito ad una composizione poetica; è altra l'universalità di un libro che l'autore stesso, pur devastato dalla percezione della propria nullità, considera nondimeno eterno e universale, monito e regola del gemito di ogni tempo e di ogni popolo. E' altra l'inconsueta commistione fra Bibbia e parola umana, e il modo in cui l'una si fonde nell'altra. E' altra soprattutto l'attenzione minuta, diligente, che l'autore dedica al suo linguaggio, ed alle parti di esso, fino a farne un manuale di semantica spirituale, una grammatica con lo scopo di descrivere le forme in rapporto allo scavo interiore ed all'esito salvifico che ne deriva. Come può tutto questo limitarsi alla sola esperienza di un mistico poeta, per quanto grande ed assolutamente originale egli sia? Qual è il segreto di Narek, la sua vocazione, la sua pretesa, il fluido seducente che trasuda dalle sue pagine e che ha ammaliato tutte le generazioni del suo popolo, e non solo i critici, ma gli umili, che hanno pianto su di esso e con esso, e l'hanno vissuto come reliquia e talismano, realizzando, addirittura oltre ogni comprensione letteraria, proprio quella profezia di se stesso come universale nel tempo e nello spazio, che è contenuta nelle sue pagine?

ii. Un'opera penitenziale

Narek è anzitutto un'opera scritta per un preciso intento penitenziale. Non solo dunque per dare sfogo all'anima, ma per valorizzare un filone della spiritualità della compunzione, ben noto all'antichità ed ora in occidente quasi totalmente scomparso. L'antichità conobbe il *penthos*, la *katanuxis*, come componente della penitenza. Si tratta del pianto, non solo metaforico, ma voluto e cercato, sui propri peccati, quasi a sommergerli in un'onda purificatrice. Esso si colloca nel contesto di un approccio alla penitenza molto più vasto di quello noto ai nostri contemporanei attraverso l'omonimo sacramento. I Padri conoscono bene, accanto alla confessione delle colpe, esercitata soprattutto in ambiente monastico, l'Eucaristia e la preghiera in generale, il digiuno, l'elemosina, e il pianto come altri veicoli di perdono. Non si deve dimenticare che in quei tempi la penitenza come atto che oggi diremmo sacramentale era costituita da un'unica possibilità dopo il battesimo, e concerneva peccati molto gravi. Non si poteva pertanto pensare che la conversione e la riconciliazione fossero prerogativa unicamente di quanti erano colpiti dalla dura prassi dell'esclusione dalla comunione fino alla riconciliazione pubblica: altre modalità dovevano affiancarsi, e di fatto si affiancavano, a quella *extrema ratio*, le cui conseguenze erano così pesanti sulla vita non solo religiosa, ma anche sociale del penitente. Queste espressioni, meno drammatiche ma non meno

²⁰ “*Mí meržesc ‘es zaruest zawrut ‘eann lezuoyš yarmarut ‘ean*”.

necessarie per chi si macchiava ogni giorno di peccato e sentiva di dover invocare su di esso il perdono di Dio, costellavano l'esistenza dei cristiani.

Già Origene - e dopo di lui non pochi Padri - contrappone ai falsi piaceri del mondo una permanente tristezza secondo Dio. Nel *De Compunctione* del Crisostomo²¹, si legge: “Di qui la necessità dell'afflizione, delle lacrime e del pianto, non solo per uno o due giorni ma per tutta la vita, perché chi persevererà in tale atteggiamento difficilmente potrà ancora peccare” (Om. I, 9). E altrove: “Hai un'altra via per la penitenza: Quale? Piangere il peccato: Se hai peccato, piangi e ne sarai proscioltto. Forse ti pesa troppo? Non ti chiedo assolutamente altro che lavare con le lacrime la tua macchia” (Om. II, 3). Ci basta, scrive il Nisseno²², ricordare la felicità del paradiso perduto e aspirare continuamente all'aldilà, e quel sentimento nascerà dentro di noi. Simili considerazioni, e in generale la ricerca della “tristezza secondo Dio”, del gemito e delle lacrime, diventerà parte del linguaggio spirituale tradizionale, dagli *apophthegmata Patrum* ad Evagrio, a Giovanni Climaco. Ciò si esprime, ad esempio, nell'immagine di Arsenio, il quale sempre porta con sé un fazzoletto per asciugare le lacrime che costantemente sgorgano dai suoi occhi²³. Si parlerà addirittura di un “battesimo delle lacrime”, proprio per accostarlo a quello d'acqua, che ha il potere di rimettere i peccati²⁴, ammorbidendo l'anima e stimolando la confessione delle colpe.

Abbiamo visto che Gregorio di Narek accosta la sua parola di lamento al battesimo, definendola addirittura “sorella del battesimo”, cioè della stessa carne e sangue. Tale stretta parentela è dunque vista dall'autore sulla base di una categoria che è propria della spiritualità antica, e che non si limita a rilevare in entrambi l'immagine comune del liquido, ma si richiama al potere di perdono che è insito nella tristezza secondo Dio. Il grido, il lamento, la supplica, le lacrime, che persistentemente ricorrono in Narek non sono dunque solo lo sfogo di un dolore naturale, ma la compunzione del cuore, voluta e cercata per intenerirlo e riportarlo a salvezza. In questo senso Narek si pone in continuità con una categoria penitenziale che attraversa i secoli e giunge sino al monastero in cui fu composto, essendo parte integrante della spiritualità, in particolare monastica.

Né Gregorio è l'unico autore che componga testi poetici che suscitino il dolore dei peccati e la grazia del perdono. Basti pensare, ad esempio, al canone penitenziale di Andrea di Creta²⁵, per osservare come questo potesse divenire addirittura un genere letterario.

Se Narek si colloca all'interno di un ricco filone della spiritualità cristiana, vorrà dire che ciò esaurisce quella originalità tante volte richiamata a suo riguardo? Niente affatto. Pur in tale contestualizzazione, vi sono aspetti di questo libro che esorbitano anche dai limiti di tale appartenenza.

iii. Narek non è un “testo”

Affermare però una continuità con i contenuti e i metodi del *penthos* ci introduce ad una prima affermazione: *Narek* non è un libro nel senso moderno del termine; esso non nasce e non vive anzitutto nella pagina scritta. Le composizioni di Gregorio sono veri lamenti, e sono da lui pensati, vissuti, percepiti e immaginati come pronunciati, non come letti mentalmente. D'altronde sappiamo bene come l'antichità

²¹ PG XLVII, 393-424; XLIX, 277-234.

²² Terza omelia sulle Beatitudini, PG XLIV, 1219-1232.

²³ PG LXV, 105c.

²⁴ GIACOMO DI SARUG, *Homiliae Selectae*, ed. Bedjan, t. 2, Paris-Leipzig 1906, p. 224

²⁵ Cfr. *Triodion Katanyktikon*, Atene 1960, 271-287.

ignorasse questa lettura muta, e scandisse invece ad alta voce le parole lette. *Narek* va declamato, forse anche gridato: le sue insistenze sulla voce, sulla voce alta dei suoi lamenti, persino le sue assonanze e le sue rime interne, le asperità delle sue allitterazioni nascono da un testo in cui il suono è parte essenziale del *pathos* drammatico e persino dell'effetto catartico. Solo se restituito alla voce, al suono, *Narek* svela in pieno le sue potenzialità: il combinarsi dei suoni, le ripetizioni appassionate e drammatiche sono il versarsi di un angoscia come quella di Anna davanti al Signore, che Eli scambia per ubriachezza (I Sam 1, 13), ma sono anche il documento pubblico, il monumento di un'angoscia dell'uomo, dell'uomo collettivo, della sua universalità spazio-temporale. C'è un'oggettività in *Narek* che va recuperata, per ridare piena comprensione a quelle immagini che egli stesso volle scolpite ad imperitura memoria. D'altronde il fatto che egli si carichi del peccato di tutti gli uomini volutamente lo accosta all'Agnello immolato per i peccati dell'umanità.

Si comprende anche la natura di "regola" che egli concepisce per la sua opera: chi la legge (e ciò è più volte ricordato in *Narek*) è chiamato ad immedesimarsi, a fare propri quei sentimenti e persino quei suoni, riconosciuti come veri atti di *compunctio cordis*, come gemiti sperimentati, ed anzi sempre più raffinati - se così si può dire -, come dono per tutti.

Narek studia la parola, ha una passione quasi amorosa per la parola: il termine "parola" (*ban*) è da lui voluto quale titolo per ciascuna delle sue preghiere; quel termine, e i suoi sinonimi, continuamente ricorrono nel testo; i suoi commenti sulla parola sono dunque uno scavo psicologico e spirituale ineshausto, perché più profondo è il dolore suscitato, più grande la speranza del perdono.

E proprio qui si innesta un'ulteriore considerazione sulla parola in *Narek*: per natura essa è debole, fragile, inconsistente. Per il veggente non può essere che così, visto che il linguaggio è figlio di quella vanità, che sembra pervadere non solo l'umana esistenza, ma l'intero universo ferito e umiliato dalla colpa. La parola, come abbiamo visto, è in sé priva di ogni potere, può divenire soffio inconsistente. Talora, addirittura, l'angoscia può pietrificare la parola e chiuderla in un silenzio ancor più angosciato, come il volto indurito che non riesce ad ottenere il dono delle lacrime, nelle quali sciogliere il proprio peccato.

Ma c'è una parola che è ispirata da Dio: essa muta il cuoio in oro, il ferro in bronzo che tintinna, penetrante e limpido, e riempie l'aria di una voce arcana. La parola, il *ban*, che Gregorio invoca è proprio questa parola ispirata, e proprio per questo capace di strappare a Dio un perdono sovrano, apparentemente inaccessibile, di lacerare il chirografo della condanna, per sostituirlo con una lettera d'amore. E' l'invocazione di questa parola efficace che fa gridare a Gregorio: "Non togliere l'arte possente di una lingua adatta". Adatta a che cosa? Adatta ad esprimere l'ineffabile e soprattutto ad ottenere l'inottenibile, una parola oltre la parola.

v. Parola di uomo e parola di Dio

Ed è qui che la parola di *Narek* si avvicina misteriosamente alla parola di Dio. Abbiamo rilevato come l'intera composizione sia un intreccio di riferimenti e citazioni della Scrittura. Si tratta solo dell'affinità e della consuetudine di un monaco col libro per eccellenza della sua fede? O non vi è piuttosto un misterioso scambio per cui la parola del gemito ispirato e riconciliatore si assimila, o forse meglio, viene assimilata alla stessa Parola divina, sicché, come in un crogiuolo, le due parole non sono più distinguibili, né disgiungibili? Potrebbe essere questo un atto di tracotanza, di imperdonabile *ybris* da parte dell'autore, se non fosse esso stesso un carisma, un dono per grazia. E' però in questo quadro che acquista la sua pienezza il valore salvifico della ripetizione di *melay*, "ho peccato", o la potenza dolorifica e purificante dell'assonanza in-*i*, o della reiterazione della stessa parola all'inizio ed alla fine di ogni verso. E ci limitiamo qui a riprendere solo ciò che *Narek* direttamente commenta, ma tanti altri potrebbero essere gli esempi. Ciò che ci incuriosisce, e che è del tutto originale, è proprio questo commento. Perché interrompere il flusso dei lamenti per soffermarsi, anche solo in qualche tratto, sul potere taumaturgico della parola, se non perché esso non è considerato, ai fini dell'effetto, meno importante del lamento stesso, e compone una sintassi dello

spirito che conferisce alla parola salvata e ispirata una forza che la assimila al Dio che parla, ed a ciò che Dio dice, ed a ciò che egli è mentre dice, e cioè la Parola, il Verbo, seconda persona della Trinità, comunicazione di Dio fatta carne?

Si tratta, come dicevo, di un'audacia davvero straordinaria. Anche qui essa potrebbe nascere dalla forza interiore del tutto unica dell'autore, dalla sua statura irripetibile. Mi pare, tuttavia che, accanto a questa affermazione pure innegabile, vi sia una componente questa volta tipicamente armena.

vi. Parola come rivelazione aperta ed efficace

Quando Koriwn, nel commentare l'invenzione dell'alfabeto ad opera di Sahak e Mesrob, vede in questo, in qualche modo, un veicolo per dare voce armena alla rivelazione di Dio, sicché Mosè, Paolo e il Vangelo di Cristo stesso cominciano a parlare armeno²⁶, probabilmente non è molto lontano da questo medesimo orizzonte che abbiamo rilevato in *Narek*. La potenza della parola è considerata un modo per spalancare la porta della rivelazione, e quindi della salvezza, al popolo armeno, e di farla misteriosamente proseguire, come storia di salvezza, senza arrestarla a tempi e modi di altri popoli, pur paradigmatici²⁷. A ciò contribuisce l'immagine dell'ispirazione divina dell'alfabeto, proprio come divinamente ispirato è il *ban* di Narek.

Accanto a questo, va ricordato quel fenomeno così particolare, per cui la forma letteraria che, dopo l'invenzione dell'alfabeto e le traduzioni, pare tenere il campo nella cultura armena, è quella storiografica. Perché tanto interesse da parte di una letteratura così marcatamente cristiana, per la storia e in modo e quantità così preponderante? Ho voluto accennare a proposito dello storico Sebeos, ma la cosa potrebbe, essere applicata anche ad altri storici, come talune formule letterarie, riproducano espressioni scritturistiche. Sarebbe questo un indizio, accanto a quello che vuole la lettura degli avvenimenti di storia extra-biblica, persino contemporanea, come illuminati dalla profezia biblica ed addirittura come la realizzazione di essa²⁸, che gli Armeni hanno sentito la narrazione storica come naturale continuazione, senza cesure, della narrazione biblica, per la stessa ragione per cui Koriwn aveva visto naturale che Mosè, e Paolo e Gesù cominciasse a parlare armeno, cioè ad appartenere in pieno alla cultura di questo popolo, quando fu loro permesso dall'invenzione - ispirata - di un mezzo linguistico confacente.

E' noto come il concetto semitico di parola, a partire dalla stessa Scrittura, abbia un valore poetico, operativo, creativo, ignoto all'attuale concezione della parola come puro mezzo espressivo. La parola crea, mentre pronuncia: "Sia luce". "E fu luce" (*Gn* 1, 3). In Armenia questo potere creativo, fattivo della parola sgorga e si rifà come a modello causale ed esemplare alla parola divina ed alla sua ipostasi trinitaria, ma si comunica alle parole della lingua parlata e scritta. Esse danno continuità, si direbbe perfino "incarnazione", alla parola biblica e prima ancora al Dio-Parola. Esse divengono così il veicolo per il cui tramite la Parola di Dio penetra la vita di ogni giorno, e la trasforma, assimilandola come storia di salvezza, in piena continuità con quella depositata nei libri sacri. Koriwn mostrerebbe questa continuità nell'alfabeto, gli storici negli avvenimenti, Narek nella parola del gemito che crea perdono.

²⁶ *Patmut 'iwn varuc' ew mahuan a'rn eranelwoy Srboyn Maštoc 'i Vardapeti meroy t'argmanč 'i Koriwn Vardapetē yašakertē norin*, in KORIWN, *Vark' Mashtots 'i*, a cura di K. Maksoudian, New York 1985, p. 56.

²⁷ Cfr. C. GUGEROTTI, *L'invenzione dell'alfabeto in Armenia: Teologia della storia nella Vita di Maštoc' di Koriwn*, in *La Traduzione dei testi religiosi*, a cura di C. MORESCHINI e G. MENESTRINA, Brescia 1994, pp. 113-115.

²⁸ SEBÊOS, *Storia*, traduzione dall'armeno, introduzione e note di C. Gugerotti, (Eurasistica. Quaderni del Dipartimento di Studi Eurasiatici, Università degli Studi di Venezia, 4), Casa Ed.ce Mazziana, Verona 1990, "Introduzione", pp. 28-32.

Si tratta di un'ipotesi che, se provata, potrebbe porre in luce particolare lo stupefacente rapporto che lega Narek alla parola, attribuendo alla geniale intuizione di un singolo uno sfondo di cultura e di popolo capace di aprire, forse, ad ulteriori, interessanti acquisizioni.

Claudio Gugerotti

BIBLIOGRAFIA GENERALE

(vedi questa bibliografia sui fogli senza dischetto di pp. 16)

(p. 94)

BIBLIOGRAFIA SPECIFICA SU GREGORIO DI NAREK

a. Fonti bibliografiche¹ :

I. KÉCHICHIAN, in Grégoire de Narek, *Le livre de Prières*, Introduction, traduction de l'arménien et notes par I. Kéchichian, avec une préface de J. Mécérian, (Sources Chrétiennes, 78), Ed.s du Cerf, Paris 1961, *Introduction*: VI, *Texte, commentaires et traductions des Prières*, pp. 49-53; VII, *Bibliographie*, pp. 54-55.

ID., "Grégoire de Narek", in *Dictionnaire de Spiritualité*, IV, coll. 000-000.

P. XAČ'ATREAN, *Matenagitut' iwn*, [Bibliografia (al capitolo su G. di N.)], in K. KIPAREAN, *Patmut' iwn hay hin grakanut' ean*, [Storia della letteratura armena antica], San Lazzaro, Venezia 1992 (ed. rivista, postuma, dell'opera pubblicata in prima edizione nel 1944), pp. 352-258.

b. Edizioni e studi principali posteriori al 1960² :

GRIGOR NAREKAC'I, *Taler ew Ganjer*, ed. crit. a cura di A. K'yošk'erean, Erevan 1981, "Introduzione": pp. 5-56.

Matean Olbergut' ean, ed. crit. a cura di P.M. Xač'atrean e A.A. Łazinean, Erevan 1985.

J. MÉCÉRIAN, *Histoire et Institutions de l'Église Arménienne. Évolution nationale et doctrinale, spiritualité - monachisme*, Beyrouth 1965, cap. *La spiritualité*, pp. 159-175.

K. K'IPAREAN, *Bnazanc'akan irakanut' iwn d' Nareki mēj*, [La realtà metafisica nel Narek], "Bazmavep", 124 (1966), pp. 4-13.

D. BARSOTTI, *Il senso del peccato e della Redenzione in Grigor Narekac'i*, "Bazmavep", CXXVI (1969), pp. 33-43 (IN VERSIONE ARMENA, DA UN ORIGINALE ITALIANO MAI PUBBLICATO). (CORREGGERE, E SBAGLIATO), vedi l'articolo per Sartori (n. 4).

J. RUSSELL, *Introduction*, a GREGORY NAREKATZI, *Matean Oghbergut' ean*, repr. of the 1948 Buenos Aires edition, Caravan Books, Delmar, N.Y., 1981.

ID., *On St. Grigor Narekatsi. His sources and his contemporaries*, "Armenian review", 41 (1988), pp. 59-65.

Fr. HEYER, *Die Glaubensaussagen der Elegien des heiligen Gregor von Nareg*, in P. HAUPTMANN (Hg.), *Unser ganzes Leben Christus unserm Gott überantworten. Studien zur ostkirchlichen Spiritualität Fairy v. Lilienfeld zum 65. Geburtstag*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, pp. 183-202.

C. GUGEROTTI, *La spiritualità dela Croce in Gregorio di Narek*, tesi di bacellierato alla Fac. di Teologia dell'Italia settentr., an. acc. 1983-84.

S. S. AVERINCEV, *Raskosv uzora i glubiny serdca poezija Grigora Narekaci*, in Grigor Narekaci, *Kniga skorbnix pesnopenij*, 1985 (v. sotto), pp. 11-25.

G. PLÉTEAN (K. BELEDIAN), *Narekac'i lezui sahmannerun mēj*, [Narekatsi'i nei limiti del linguaggio], (Bibliothèque d'Arménologie "Bazmavep", 22), S. Lazzaro, Venezia 1985, riassunto francese: pp. 155-157.

ID. (K. BELEDIAN), *The Tradition of Grigor Narekats'i*, in "Raft", vol. 1, 1988, pp. 5-18.

ID. (K. BELEDIAN), *L'espace et le temps dans l'oeuvre de Grégoire de Narek*, in *Sagesse de l'Orient ancien et chrétien. La voie de vie et la conduite spirituelle chez les peuples et dans les littératures de l'Orient chrétien*, Conférence I.R.O.C. 1991-1992, Textes réunis par R. Lebrun,

¹ Vedi "Premessa", n. 1 sulla trascrizione.

² Per il periodo anteriore si potrà utilmente consultare I. KÉCHICHIAN (1961).

(Sciences théologiques et religieuses - 2), Beauchesne, ch. I, pp. 11-37.

B. L. ZEKIYAN, *Il santo monaco Gregorio di Narek poeta del mistero della Madre di Dio*, "L'Osservatore Romano", 23/24 nov. 1987, p. 7.

Th. DASNABÉDIAN, *Le Panégyrique de la Sainte Mère de Dieu de Grigor Narekac'i*. Introduction, traduction, commentaire, notes et index, Édition du Catholicossat Arménien de Cilicie, Antélias-Liban 1995.

c. *Traduzioni principali delle opere di Narekac'i* (escluse le versioni in armeno moderno):

Discorso panegirico alla Beatissima Vergine Maria, trad. in lingua italiana dai PP. della Congr. Mechitarista, Venezia - S. Lazzaro 1904.

Grégoire de Narek et l'ancienne poésie arménienne, Présentés et traduits par Luc-André Marcel, Ed.s des Cahiers du Sud, Paris 1953.

GRÉGOIRE DE NAREK, *Le livre de Prières*, Introduction, traduction de l'arménien et notes par I. Kéchichian, (v. sopra).

Commentario sul Cantico dei Cantici di San Gregorio di Narek (+ 1010), Introduzione, traduzione italiana e annotazioni di P. V. Mistrih, O.F.M., "Studia Orientalia Christiana", Collectanea, N° 12, Cairo 1967, pp. 465-534, N° 13, 1968-1969, pp. 201-261.

GRIGOR NAREKACI, *Kniga skorbnyx pesnopenij*, (Pamjatniki pismennosti vostoka, LXXVII), perevod s drevnearmjanskogo i kommentarij M.O. Darbinjan-Melikjan i L.A. Xanlarjan, vstupitel'naja stat'ja S.S. Averinceva, Moskva 1988.

Le Panégyrique de la Sainte Mère de Dieu de Grigor Narekac'i, v. sopra Th. DASNABÉDIAN.

Il limite del linguaggio umano

Il naufragio della parola

Dio: inizio e fine La “teologia”

Cristo e la Salvezza, il dono, la grazia

La Chiesa: l'uomo (antropologia), i santi, Maria.

La mistica

La poetica