

**PADUS-ARAXES**

***RASSEGNA ARMENISTI ITALIANI***

2010

XI

## **I PARTE**

**Relazioni dell'XI Seminario degli Armenisti Italiani  
(Casa Armena di Milano, 10 novembre 2007)**

**Relazioni del XII Seminario degli Armenisti Italiani  
(Casa Armena di Milano, 8 novembre 2008)**

**Relazioni del XIII Seminario degli Armenisti Italiani  
(Casa Armena di Milano, 14 novembre 2009)**

**DIRETTORE RESPONSABILE**

Paolo Veronese

**DIRETTORE**

Boghos Levon Zekiyian

**COMITATO SCIENTIFICO**

Antonia Arslan  
Aldo Ferrari  
Moreno Morani  
Giusto Traina  
Gabriella Uluhogian

**REDAZIONE**

c/o Marco Bais e-mail: [marbais@hotmail.it](mailto:marbais@hotmail.it),  
Benedetta Contin e-mail: [benedettacon@gmail.com](mailto:benedettacon@gmail.com),  
Anna Sirinian e-mail: [anna.sirinian@unibo.it](mailto:anna.sirinian@unibo.it),

ISSN: 2280-4269

**SEDE LEGALE**

c/o Università Ca' Foscari Venezia – Ca' Cappello – S. Polo 2035 – 30125 Venezia

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

**Irene Tinti**  
(Università di Pisa)

## **Il cielo nella Bibbia armena: osservazioni sul lessico.**

### 1. La “Regina delle traduzioni”.

Per discutere, anche sommariamente, di tematiche relative al lessico della Bibbia in armeno classico (grabar), è indispensabile richiamare alla memoria le circostanze che hanno portato al costituirsi di quella che è nota come la “Regina delle traduzioni”. Come già osservava nel 1900 Frederick Cornwallis Conybeare, infatti, l’*Antico Testamento* armeno è una versione del testo greco della *Settanta*<sup>1</sup>, al quale generalmente corrisponde «as a glove the hand that wears it»<sup>2</sup>. Per questo motivo, un’indagine su di esso non può prescindere dal confronto con il modello greco, e tale è il criterio che ha improntato anche la presente analisi. Allo stesso Conybeare risultava tuttavia altrettanto evidente il carattere composito del testo armeno<sup>3</sup>, che talora si discosta dalla *Settanta* per concordare, invece, con altre versioni antiche; proprio al fine di giustificare tale complessità, è opportuno collocare l’operazione culturale nel suo contesto storico.

Come è noto, l’Armenia adottò il Cristianesimo come religione di stato in seguito all’opera di conversione effettuata da Grigor Lowsaworič’, in una data tradizionalmente indicata come il 301<sup>4</sup>. Quando, intorno al 387<sup>5</sup>, il territorio fu diviso in due sfere di influenza, e l’etnia armena corse il rischio di perdere la propria identità, subendo una assimilazione culturale, proprio la fede giocò un ruolo fondamentale. Come Cristiani, gli armeni erano considerati con sospetto ed ostilità dai persiani (seguaci dello Zoroastrismo), che controllavano di fatto il settore orientale del territorio; in quanto dotati di una propria gerarchia e di proprie istituzioni religiose, essi si distinguevano tuttavia anche dai bizantini, che avevano il controllo del settore occidentale<sup>6</sup>. Da fattore di differenziazione nei confronti delle pressioni esterne, il peculiare Cristianesimo armeno venne quindi sempre più a

---

<sup>1</sup> Tale traduzione dall’ebraico in greco fu realizzata a più riprese, a partire dal III sec. a.C., in ambiente alessandrino. Il nome deriva da una tradizione riportata nella *Lettera dello Pseudo-Aristea* (databile al II-I sec. a.C.), secondo cui la versione del *Pentateuco* sarebbe opera di settantadue eruditi ebrei che, lavorando singolarmente, avrebbero raggiunto tutti il medesimo risultato: ciò sarebbe avvenuto durante il regno di Tolomeo Filadelfo (285-247 a.C.).

<sup>2</sup> F. C. CONYBEARE, *Armenian Version of the Old Testament*, in *A Dictionary of the Bible*, ed. J. HASTINGS, 5 voll.; vol. 1, Edinburgh 1900, pp. 151-153; ristampato in F. C. CONYBEARE, *The Armenian Church: Heritage and Identity*, Compiled, with Introduction, by the Revd N. VREJ NERSESSIAN, New York City 2001, pp. 117- 121; p. 117.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 119.

<sup>4</sup> L’effettiva collocazione cronologica dell’evento è stata oggetto di dibattito (cfr., per una rassegna di opinioni in proposito, P. ANANIAN, *La data e le circostanze della consecrazione di S. Gregorio Illuminatore*, in «Le Muséon» 74 (1961), pp. 43-73, 317-360; pp. 49-73; v. M. J. JINBASHIAN, *The Armenian Translations of the Bible*, in «Haykazean Hayagitakan Handēs» XVI (1996), pp. 265-286; p. 281, n. 1 per ulteriori indicazioni bibliografiche.). Alla luce dei rapporti del re Trdat con Diocleziano, promotore di persecuzioni anti-cristiane, il quale si ritirò a vita privata nel 305 e morì nel 313 – anno del famoso editto di Costantino che concedeva liceità alla religione cristiana accanto a quella pagana nell’impero – nonché della coincidenza della consacrazione di Grigor con un concilio tenuto a Cesarea, P. ANANIAN, *op. cit.*, propende per il 314. Per questi temi, e per una precedente corrente di cristianizzazione che interessò la parte meridionale dei territori armeni, si vedano *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, edited by R. G. HOVANNISIAN, vol. I (*The Dynastic Periods: from Antiquity to the Fourteenth Century*), New York 2004, pp. 81 ss., e bibliografia relativa; N. GARSOÏAN, *L’Église arménienne et le grand schisme d’orient*, Lovanii 1999, pp. 19 ss.; cfr. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 282, n. 2. Per il Cristianesimo in Armenia prima del IV sec., cfr. anche K. MAKSOUDIAN, *The Origins of the Armenian Alphabet and Literature*, edited by A. ARKUN, New York 2006, pp. 3 ss. Per l’adozione del Cristianesimo in altri regni nel IV sec. d.C., si veda C. HAAS, *Mountain Constantines: the Christianization of Aksum and Iberia*, in «Journal of Late Antiquity», 1.1 (Spring 2008), pp. 101-126; la nota 9, p. 104 riporta ulteriori indicazioni bibliografiche sulla coeva situazione armena.

<sup>5</sup> Cfr. *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, cit., p. 92.

<sup>6</sup> Cfr. A. ORENGO, *Society and Politics in 4th and 5th-Century Armenia. The Invention of the Armenian Alphabet*, in *Languages and Identities in Historical Perspective*, edited by A. K. ISAACS, Pisa 2005, pp. 25-39.

configurarsi come elemento fondamentale per la sopravvivenza di una coscienza nazionale (il che sarà peraltro una costante in tutta la storia del popolo).

La necessità di diffondere e difendere la fede, in un momento storico così delicato, si scontrava tuttavia con difficoltà oggettive: fino agli inizi del V secolo non esisteva infatti una versione scritta della Bibbia armena, e pertanto, per scopi liturgici, si ricorreva al greco o al siriano<sup>7</sup>. Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, III. 47 ricorda che, ai fini dell'evangelizzazione, la lettura dei testi sacri era accompagnata da una traduzione orale in armeno. Proprio da questa consuetudine di traduzione all'impronta, o piuttosto di «lecture hétéro-épique»<sup>8</sup>, oltre che dall'esistenza di una letteratura orale precedente<sup>9</sup>, dipende verosimilmente l'alto livello di complessità ed elaborazione mostrato dalla lingua armena fin dalle sue prime attestazioni scritte. Ciò non toglie che, in mancanza di una persona all'altezza di tale compito di traduzione immediata, il messaggio dei testi sacri risultasse di fatto inattuabile per le masse<sup>10</sup>; fu per ovviare a questa difficoltà, pertanto, che si avvertì la necessità di approntare un alfabeto adatto alla trascrizione della lingua armena. Come è noto, responsabili di tale impresa, tradizionalmente collocata nel 405, furono il *vardapet* Mesrop/Maštoc'<sup>11</sup>, il patriarca Sahak e il re armeno Vramšapowh, per quanto le singole fonti scelgano di

<sup>7</sup> Cfr. Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, III. 36 per il greco come lingua dei testi sacri; Łazar P'arpec'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, I. 10 per l'uso del siriano. Sull'uso del greco o del siriano nella formazione del clero, a seconda della collocazione geografica delle scuole (in rapporto con le diverse correnti di Cristianizzazione menzionate *supra*, nota 4), cfr. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 265 e bibliografia relativa.

<sup>8</sup> Cioè lettura in armeno a partire da un testo scritto in altra lingua, senza che fosse necessario ripetere anche la versione alloglotta: v. G. SARKISSIAN, *Les phases préliminaires de la langue littéraire arménienne vues par un historien*, in *Armenia and the Bible. Papers Presented to the International Symposium Held at Heidelberg, July 16-19, 1990*, edited by C. BURCHARD, Atlanta 1993, pp. 195-206; pp. 201 ss.

<sup>9</sup> Di essa restano tracce in opere successive: si vedano ad es. i frammenti poetici preservati in Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, I. 31; II. 5; III. 20. Cfr. S. HAIRAPETIAN, *A History of Armenian Literature From Ancient Times to the Nineteenth Century*, Delmar, 1995, pp. 36 ss. Per l'epica, v. G. DUMÉZIL, *Le dit de la princesse Satinik*, in «Revue des études arméniennes» 9 (1929), pp. 41-53; C. DE LAMBERTERIE, *La geste de Vahagn*, in «Études indo-européennes» 4 (1983), pp. 1-35; J.R. RUSSEL, *Zoroastrian Problems in Armenia: Mihr and Vahagn in Classical Armenian Culture*, edited by TH. J. SAMUELIAN, Roanoke 1982, pp. 1-7. Per la lingua poetica, v. C. DE LAMBERTERIE, *Traces de la langue poétique indo-européenne dans le lexique arménien* in *La langue poétique indo-européenne. Actes du colloque de travail de la Société des Études Indo-Européennes (Indogermanische Gesellschaft / Society for Indo-European Studies)*, Paris, 22-24 octobre 2003, édités par G.-J. PINAULT et D. PETIT, Leuven-Paris, 2006, pp. 213 ss.; R.- P. RITTER, *Zur Frage der Reste indogermanischer Dichtersprache im Armenischen*, in *La langue poétique indo-européenne*, cit., pp. 413 ss.; S. FRITZ - J. GIPPERT, *Armeno-Ossetica. Zum historischen Hintergrund des Nartenepos*, in *Hrdā Mánasā*, Studies Presented to Professor Leonard G. Herzenberg on the Occasion of his 70-Birthday, edited by N.N. KAZANSKY, Sankt-Peterburg, 2005; pp. 385-420.

<sup>10</sup> Cfr. in proposito Łazar P'arpec'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, I. 10, dove si parla della difficoltà di comprensione determinata dall'impiego del siriano nella liturgia e nelle letture della Chiesa. In Koriwn, *Vark Maštoc'i*, V, la causa dei problemi incontrati nell'opera missionaria, cioè la mancanza di scrittura, non è enunciata esplicitamente (tale affermazione si trova solo nella redazione breve: KORIWN, *Patmow'iwn varowc' ew mahowan Srboyn Mesropay vardapeti meroy t'argmanč'i*, i Venetik 1894, p. 16; cfr. J. P. MAHÉ, *Koriwn, La Vie de Maštoc'*, *Traduction annotée*, in «Revue des études arméniennes» 30 [2005-2007], pp. 59-97; p. 68), ma è comunque desumibile in base ai provvedimenti successivamente descritti.

<sup>11</sup> Maštoc' (con le varianti Maš'oc', Mašdoc', Maždoc') è il nome noto al discepolo e biografo Koriwn e allo storico Łazar P'arpec'i; Movsēs Xorenac'i lo cita in tal modo solo in *Patmow'iwn Hayoc'*, II. 10, mentre altrove si riferisce sistematicamente a lui come a Mesrop (Mesrovb, Mesrov, Mesrob); Mesrovb è anche il nome presente nel Koriwn minore. J. P. MAHÉ, *art. cit.*; p. 66, n. 66 riporta un'interpretazione già presente in J. RUSSELL, *On the Name of Mashtots*, in «Annual of Armenian Linguistics», 15 (1994), pp. 67-78 [ristampato in: IDEM, *Armenian and Iranian Studies*, Cambridge (MA), 2004, pp. 597-608], sulla scorta di un lavoro di Adonc' del 1925, secondo la quale Mesrop sarebbe stato il nome ricevuto alla nascita dal personaggio, che fu poi onorato con il soprannome di Maštoc' ("vaso di saggezza": cfr. l'iranico *Mazdah*, "il Saggio"); di fatto, il secondo appellativo può essere il nome religioso, assunto nel momento in cui egli abbracciò la vita monastica. Secondo M. van Esbroeck, nel cap. 13 della *Xndir imastnoc'* di Davit' Cerowni (autore che egli data al VII secolo) è postulata un'alternanza dialettale, per cui Maštoc' sarebbe il nome di Mesrop nell'armeno parlato nella regione del Taron, di cui il personaggio era originario [M. VAN ESBRÖECK, *David Tserouni sur la hiérarchie ecclésiastique. Un traité arménien du VII<sup>e</sup> siècle*, in «Orientalia Christiana Periodica» 66 (2000), pp. 89-117; pp. 97 e 112-113]. Per il nome dell'inventore dell'alfabeto armeno, v. anche G. WINKLER, *Koriwns Biographie des Mesrop Maštoc'*, *Übersetzung und Kommentar*, Roma, 1994, pp. 187-190.

enfaticamente l'apporto di uno o dell'altro dei protagonisti<sup>12</sup>. Non è necessario in questa sede ripercorrere le diverse fasi dell'impresa, che vide coinvolto, tra l'altro, il vescovo siriano Daniël, già in possesso di un alfabeto per l'armeno<sup>13</sup>. Rilevante ai nostri fini è che il successo dell'iniziativa dotò gli armeni di un sistema di scrittura funzionale, grazie al quale fu possibile intraprendere, per prima cosa, la traduzione della Bibbia.

Stabilire quale testo fornì la base di tale traduzione è una questione complessa, dibattuta, e sostanzialmente priva di una soluzione unitaria, e ci riporta al problema dal quale siamo partiti, ovvero la necessità di giustificare i casi in cui la Scrittura armena si discosta dalla *Settanta* per concordare con altre versioni antiche.

Le fonti non danno una risposta inequivoca in proposito. Łazar P'arpec'i, scrivendo nell'ultima parte del V secolo, parla senz'altro di una traduzione dal greco, che sarebbe stata condotta da Sahak in quanto unico uomo in Armenia all'altezza di un tale compito (*Patmow'iwn Hayoc'*, I. 10-11)<sup>14</sup>. Tale testimonianza, che Krikor Maksoudian definisce «highly biased in favor of Catholicos Sahak»<sup>15</sup>, è però condizionata dal desiderio di prendere le distanze dall'influenza siriana<sup>16</sup>. Infatti, dopo la detronizzazione dell'ultimo re Arsacide d'Armenia ad opera dei Sasanidi nel 428 e la coeva destituzione di Sahak, la corte persiana aveva elevato vescovi siriani alla dignità di Catholicos con l'intento di favorire l'assimilazione degli armeni, cominciando con l'associarli agli altri cristiani dell'impero<sup>17</sup> (i quali, dopo il Concilio di Efeso del 431, erano peraltro separati dalla Chiesa bizantina da motivazioni di natura teologica e dottrinale)<sup>18</sup>.

Koriwn, discepolo e biografo di Maštoc', fornisce un resoconto più elaborato e complesso; da lui sappiamo che il *vardapet* aveva ricevuto una formazione nelle lettere greche (notizia riportata anche da Łazar) e che aveva, tra l'altro, svolto compiti di cancelleria alla corte armena (dove, sempre secondo Łazar, le lingue usate nell'amministrazione erano il greco e il siriano)<sup>19</sup>. Nel capitolo VII apprendiamo inoltre che, prima di riuscire a mettere a punto un alfabeto funzionale, Maštoc' divise i suoi allievi in due gruppi, e fece studiare agli uni il siriano, agli altri il greco.

Una volta in possesso dei caratteri (cap. VIII), egli intraprese la traduzione della Bibbia, cominciando dal libro dei *Proverbi*, con l'aiuto di due discepoli, Yovhan Ekelec'ac'i e Yovsēp'

---

<sup>12</sup> Koriwn nella *Vita di Maštoc' (Vark Maštoci)* sottolinea, logicamente, l'iniziativa del *vardapet*, mentre Łazar P'arpec'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, I. 10-11 accentua il ruolo di Sahak, e Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, III. 52-54, evidenzia quello di Vramšapowh.

<sup>13</sup> Per un'analisi della vicenda in relazione alle fonti ed al contesto storico, v. A. ORENGO, *art. cit.*, e bibliografia relativa, in particolare J. RUSSELL, *On the Origin and the Invention of the Armenian Script*, in «Le Muséon» 107 (1994), pp. 317-333; F. FEYDIT, *Considérations sur l'alphabet de saint Mesrop et recherche sur la phonétique de l'arménien*, Wien 1982<sup>2</sup>. Ha affrontato recentemente il medesimo tema anche K. MAKSOUDIAN, *op. cit.* Ulteriori indicazioni bibliografiche si possono trovare in E. B. AGHAIAN, *Mesrop Mashtots*, Yerevan 1986, pp. 101 ss.; M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 282, n. 4. Per una proposta di indagine sui caratteri di Daniël in rapporto all'alfabeto mesropiano, v. S. N. MOURAVIEV, *Les caractères daniéliens (Identification et reconstruction)*, in «Revue des études arméniennes» 14 (1980), pp. 55-85 e IDEM, *Les caractères mesropiens (Leur genèse reconstituée)*, in «Revue des études arméniennes» 14 (1980), pp. 87-111.

<sup>14</sup> *Ew eranelin Maštoč ew or ənd nma patowakan kahanayk ēin' oč zawrēin hamarjakel yayspisi sastik ew karewor gorc, t'argmanel girs i yoyn lezowoy n hay barbars. Vasn zi oč inč ēin aynpēs teleak gitnapēs hrahangi yownarēn owsmann: (...) Ew handerj tagaworawn sksan atačel zowrb ka'otikosn Sahak, arkanel zanjn yašxatow'iwn hogewor ew t'argmanel zastowacašownč ktakarans i yoyn lezowoy n hay barbars.* Sulle competenze di grecista di Maštoc', v. S. LYONNET, *Aux origines de l'église arménienne. La traduction de la Bible et le témoignage des historiens arméniens*, in «Recherches de Science Religieuse» XXV (1935), pp. 170-187; pp. 175 e 185-186; N. GARSOĪAN, *op. cit.* pp. 24-25.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>16</sup> Cfr. G. WINKLER, *op. cit.*, p. 269.

<sup>17</sup> Cfr. M. NICHANIAN, *Ages et usages de la langue arménienne*, Paris 1989, pp. 83-86 e 90; *The Armenian People from Ancient to Modern Times*, cit., p. 98.

<sup>18</sup> Cfr. *Histoire du peuple arménien*, sous la direction de G. DÉDÉYAN, Toulouse, 2007, p. 186. Per gli aspetti dottrinali dei rapporti della Chiesa armena delle origini con l'ambito greco e siriano, e per variazioni interne all'area armena stessa, v. N. GARSOĪAN, *op. cit.*, *passim* (es. pp. XI ss.; pp. 19 ss.).

<sup>19</sup> Movsēs Xorenac'i, *Patmow'iwn Hayoc'*, III. 52 ricorda in proposito che, dopo che Maštoc' ebbe lasciato il palazzo reale, non si trovavano più abili scribi, poiché quelli in servizio utilizzavano la scrittura persiana.

Pañec'i (cfr. Movsēs Xorenac'i, III. 53, dove si precisa che i tre portarono a termine la traduzione dei "ventidue libri autentici", appartenenti all'*Antico Testamento*<sup>20</sup>, e inoltre del *Nuovo Testamento*)<sup>21</sup>. Non si afferma esplicitamente quale sia stata la fonte di questa prima versione<sup>22</sup>: Marc Nichanian sottolinea che Maštoc' si era recato «en pays syrien», affermando senz'altro che Koriwn «ne passe pas sous silence la première période de traductions à partir du syriaque»<sup>23</sup>; della medesima opinione è Manuel M. Jinbashian<sup>24</sup>. Analogamente Bernard Outtier sostiene che il biografo, seppur con una certa cautela dovuta a preoccupazioni di natura teologica, «indique (...) que la première traduction de la Bible a eu un modèle syriaque»<sup>25</sup>; di una prima fase di traduzione effettuata "essenzialmente" («hauptsächlich») sul siriano parla anche Gabriele Winkler<sup>26</sup>. Che tale interpretazione del testo sia per lo meno suscettibile di discussione è testimoniato, tuttavia, dall'esistenza, all'interno del dibattito scientifico, di opinioni contrastanti: secondo Peter Cowe, «that Greek should be the main translation base of ArmI should not surprise us, even granted the Mesopotamian setting for the inception of the process, when we bear in mind the increasing Syrian openness to Greek texts and thought (...) at this period»<sup>27</sup>; in precedenza, anche Stanislas Lyonnet aveva sottolineato come l'ambito culturale interessato non escluda l'utilizzo di un modello greco<sup>28</sup>; già secondo Conybeare, del resto, «the context [della narrazione di Koriwn] implies that they used a Greek copy»<sup>29</sup>.

Non fornisce maggiori informazioni in merito alla lingua di partenza il cap. XI, che ricorda, in termini metaforici, come i testi dell'*Antico* e del *Nuovo Testamento* siano stati resi disponibili in lingua armena grazie a Sahak e Maštoc' (*i jern erkowc' awatarelon*, "per mano di quei due sodali"). Nel cap. XIX, tuttavia, si fa riferimento ad una traduzione dal greco di "tutti i libri della Chiesa", compiuta da Sahak; Jean-Pierre Mahé, rimandando per un confronto proprio al cap. XI, vede in questo passo un'allusione ad una prima revisione, effettuata su manoscritti greci, delle iniziali trascrizioni delle interpretazioni orali della Bibbia, influenzate dal siriano<sup>30</sup>. Dal cap. XIX apprendiamo poi che lo stesso Sahak, con l'aiuto di Eznik Kořbac'i, rivedette (nuovamente?) la precedente e frettolosa traduzione della Bibbia su "copie autentiche", importate da Costantinopoli

<sup>20</sup> Cfr. G. WINKLER, *op. cit.*, pp. 268-269. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 283, n. 13 ricorda che questo numero suggerisce l'assenza, nella prima traduzione, dei testi deuterocanonici, il che rispecchierebbe la situazione originaria della Bibbia siriana (cfr. le indicazioni bibliografiche riportate *Ibidem*).

<sup>21</sup> Si consideri che A. MOWŠELYAN, *Sowrb girk'ə Hayeren t'argmanelow hangamanknerə ev Mesrop Maštoc'i hamařot Astvacašownčə*, in «Patma-banasirakan Handes» 2001, 3 (158), pp. 12-30, ritiene, in basa a una diversa valutazione delle fonti (e alla convinzione che il testo vada emendato), che non si tratti qui di una vera e propria prima traduzione della Bibbia, ma piuttosto di una narrazione abbreviata del suo contenuto. La traduzione completa sarebbe invece quella effettuata in un secondo momento su base greca (v. *infra*).

<sup>22</sup> Cfr. S. LYONNET, *art. cit.*, pp. 173-174.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, pp. 83 e 85.

<sup>24</sup> *Art. cit.*, p. 266.

<sup>25</sup> B. OUTTIER, *L'Ancien Testament a-t-il été traduit en armenien et georgien du syriaque?*, in *L'Ancien Testament en syriaque*, volume édité par F. BRIQUEL CHATONET et PH. LE MOIGNE, Paris 2008, pp. 215-220; pp. 215-216.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, p. 269.

<sup>27</sup> P. COWE, *Problematics of Edition of Armenian Biblical Texts*, in *Armenian Texts Tasks and Tools*, edited by H. LEHMANN and J. J. S. WEITENBERG, Aarhus 1993, pp. 26-37; p. 32.

<sup>28</sup> *Art. cit.*, pp. 181 ss.

<sup>29</sup> *Art. cit.*, p. 120. In effetti, l'inizio dell'opera di traduzione è ricordato subito dopo la menzione di Hřop'anos, scriba di lingua greca che, a Samosata, aveva aiutato Maštoc' a rifinire la veste grafica dei nuovi caratteri armeni. Si noti peraltro che Conybeare afferma qui, appellandosi alla testimonianza di Koriwn, che Maštoc' cominciò la traduzione ad Edessa, mentre Nichanian colloca l'inizio dell'impresa a Samo (il nome compare in realtà in tale forma solo in Movsēs Xorenac'i, III. 53, e nella redazione breve di KORIWN, *Patmow'iwn varowc' ew mahowan Srboyn Mesropay vardapeti meroy t'argmanč'i*, cit., p. 19, che, attraverso la traduzione presente in *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, publiée en français par V. LANGLOIS, tome deuxième, Paris 1869, p. 10 è verosimilmente la fonte di Nichanian in questo caso; si tratta comunque, in entrambi i casi, di una probabile corruzione: v. G. WINKLER, *op. cit.*, p. 261). Di fatto, Koriwn non nomina esplicitamente il luogo in cui la traduzione ebbe inizio, ma Samosata è l'ultima città menzionata nel cap. VIII; significativamente, inoltre, fu Hřop'anos, che qui risiedeva, a svolgere in prima istanza il ruolo di scriba per i traduttori, in attesa che i giovani addestrati a tal fine fossero all'altezza al compito.

<sup>30</sup> *Art. cit.*, p. 85, n. 202.

dopo il Concilio di Efeso del 431 ed evidentemente scritte in greco<sup>31</sup>. L'ipotesi che la prima versione avesse effettivamente una base siriana può essere suffragata dal confronto con la procedura adottata per la traduzione dei testi dei Padri della Chiesa: dal cap. XIX sappiamo che Eznik e Yovsēp' furono incaricati di tradurre tali opere dal siriano in armeno, ad Edessa, ed in un secondo momento si recarono in terra bizantina, dove si istruirono e divennero traduttori dal greco. È significativo che questo Yovsēp', verosimilmente il medesimo che aveva assistito Maštoc' nella versione della Bibbia<sup>32</sup>, sembri acquisire solo in un momento successivo a quella prima traduzione le competenze necessarie a lavorare su testi ellenici (cfr. Movsēs Xorenac'i, III. 60)<sup>33</sup>. Si noti che il cosiddetto Koriwn minore, versione ridotta e complessivamente più recente che presenta notevoli parallelismi con Movsēs Xorenac'i<sup>34</sup>, menziona in questa circostanza non una versione delle opere dei Padri, ma una *nuova* traduzione delle Sacre Scritture realizzata da Eznik e Yovsēp' a partire dal siriano (*zi yAsori barbaroyn zowrb girs nor t'argmanesc'en i Hay lezow*)<sup>35</sup>. Anche prescindendo da una valutazione dell'autenticità della fonte, risultava comunque evidente già a Lyonnet che il passo in esame, per la sua stessa formulazione ed in base al contesto, non può essere considerato una esplicita testimonianza in favore di una *prima* fase di traduzione dal siriano<sup>36</sup>.

Un altro possibile indizio in favore di un influsso siriano sulla prima fase della traduzione si trova in Movsēs Xorenac'i, III. 54: qui si dice che Mesrop, al suo ritorno in Armenia da viaggi di evangelizzazione successivi all'invenzione dell'alfabeto, trovò Sahak intento a tradurre dal siriano, poiché non vi erano libri greci (*ew gtanē zmečn Sahak t'argmanow'tean parapeal yasorwoyn, yoc' lineoy yowni*). Essi erano stati fatti precedentemente bruciare da Merowžan, inviato del re di Persia, e lo studio stesso del greco era stato proibito<sup>37</sup>, per impedire la diffusione del Cristianesimo; il greco era infatti la lingua dei libri della Chiesa prima che fossero disponibili i caratteri armeni (cfr. III. 36). Anche questo passo, tuttavia, può essere soggetto a diverse interpretazioni: Annie e Jean-Pierre Mahé, citando il cap. XIX di Koriwn, ribadiscono che la traduzione di Sahak ebbe una base greca, e ipotizzano che Movsēs voglia qui semplicemente sottolineare come molte delle prime traduzioni, anche di autori greci, furono condotte sul siriano<sup>38</sup>.

<sup>31</sup> Di due fasi di traduzione *precedenti* alla revisione di Sahak ed Eznik parla anche LELOIR in *Dictionnaire de la Bible, Supplément*, commencé sous la direction de L. PIROT, A. ROBERT, continué sous celle de H. CAZELLES, tome sixième, Paris 1960, s.v. *Orientales de la Bible (versions)*, coll. 810-818. Per le implicazioni teologiche e dottrinali di questa revisione, che avrebbe come risultato una versione «de tendance nettement cappadocienne ou constantinopolitaine», di contro ad una precedente «plus proche de la tradition syriaque», coerentemente con un cambiamento di posizione dogmatica che vede l'allontanamento di Sahak, Maštoc' e i loro seguaci dalla dottrina di matrice antiochena, v. N. GARSOĪAN, *op. cit.*, pp. 121-122.

<sup>32</sup> Cfr. G. WINKLER, *op. cit.*, p. 268 e 362.

<sup>33</sup> Cfr. E. G. MATHEWS, JR., *Early Armenian and Syrian Contact: Reflections on Koriwn's Life of Maštoc'*, in «St. Nersess Theological Review» 7 (2002), pp. 5-27; p. 13. A differenza di Koriwn, Movsēs ricorda una certa rivalità tra Eznik e Yovsēp' e i loro condiscipoli (Łewond e Koriwn stesso) che li raggiunsero in un secondo momento a Costantinopoli; J. P. MAHÉ, *art. cit.*, p. 84, n. 198, definisce questo dissidio come un contrasto tra «syriacisants» e «hellénistes» rispettivamente.

<sup>34</sup> In KORIWN, *Vark' Mashtots'ci*, a Photoreproduction of the 1941 Yerevan Edition with a Modern Translation and Concordance and with a New Introduction by K. H. MAKSOUDIAN, Delmar, 1985, p. XIII, il Koriwn minore è definito senz'altro come un testo composito realizzato a partire da Koriwn con estratti da Movsēs. Sul tema v. anche G. WINKLER, *op. cit.*, p. 46.

<sup>35</sup> KORIWN, *Patmow'tiwn varowc' ew mahowan Srboyn Mesropay vardapeti meroy t'argmanč'i*, cit., p. 32.

<sup>36</sup> S. LYONNET, *art. cit.*, pp. 179-180. Pur senza sbilanciarsi in favore dell'autenticità o meno del Koriwn minore, Lyonnet lo considera, a p. 176, come fonte di Movsēs Xorenac'i; cita inoltre, tra l'altro, la posizione di P. PEETERS, *Pour l'Histoire des Origines de l'Alphabet arménien*, in «Revue des études arméniennes» 9 (1929), pp. 203-237, il quale sostiene che il Koriwn minore è in certi casi preferibile dal punto di vista della coerenza storica rispetto al Koriwn maggiore (p. 206), il quale non è a propria volta privo di incongruenze e «traces inquiétantes» (p. 205). G. WINKLER, *op. cit.*, p. 46 ricorda in effetti che, in alcuni casi, il Koriwn minore sembra conservare la lezione più genuina a fronte della maggior parte dei manoscritti di Koriwn.

<sup>37</sup> In III. 36 si dice che l'unica lingua ammessa era quella persiana; in III. 54 si dice invece che era consentito lo studio del siriano.

<sup>38</sup> *Histoire de l'Arménie*, par MOÏSE DE KHORÈNE, Nouvelle traduction de l'arménien classique par A. et J.-P. MAHÉ (d'après V. LANGLOIS), avec une introduction et des notes, Paris 1993, p. 409, n. 15.

Per completare il panorama delle informazioni estrapolabili dalle fonti, è opportuno infine ricordare come, dopo la revisione sulle copie della Bibbia provenienti da Costantinopoli, effettuata, secondo Movsēs III. 61<sup>39</sup>, da Sahak e Mesrop, che con l'aiuto dei loro discepoli crearono una composizione nuova, alcuni di questi discepoli, tra cui lo stesso Movsēs<sup>40</sup>, furono inviati ad Alessandria per affinare le proprie competenze retorico-linguistiche.

La complessità desumibile dalle testimonianze storiche rispecchia dunque, come si è accennato in precedenza, l'evidenza testuale: il sovrapporsi di redazioni realizzate verosimilmente a partire da lingue differenti può contribuire a rendere conto delle divergenze tra il testo della Bibbia armena e quello della *Settanta*, nel caso in cui il primo manifesti affinità, ad esempio, con il testo siriano della versione Semplice o *Peshitta* (che è comunque probabilmente successiva alla eventuale fonte siriana del testo armeno)<sup>41</sup>. Un'importanza determinante ha inoltre, indubbiamente, la natura dei manoscritti greci su cui tali traduzioni, redazioni e revisioni furono di volta in volta effettuate. A questo proposito, la situazione si presenta differenziata per i singoli libri che costituiscono le Scritture, in virtù della natura composita del testo biblico medesimo<sup>42</sup>. Per alcuni in particolare, come per la *Genesi*, si è riconosciuta la dipendenza da una recensione esaplare: significativamente, nella tradizione manoscritta armena sono attestati, in più di 1400 passaggi, segni che rimandano all'opera filologica di Origene (III d.C). Proprio nella dipendenza da un esemplare greco di tal genere, che riportasse le integrazioni al testo della *Settanta* desunte dalle versioni greche di Aquila, Simmaco e Teodoziona (II d.C) e segnalasse le divergenze rispetto all'ebraico, già Conybeare aveva indicato una possibile spiegazione del "carattere composito" del testo armeno<sup>43</sup>. Ancora, il libro di *Daniele* testimonia una dipendenza dalla versione di Teodoziona, peraltro adottata ufficialmente dalla Chiesa greca in sostituzione di quella della *Settanta*. In altri casi sembra di poter risalire alla cosiddetta recensione luciana, cioè una revisione effettuata a partire dal testo di Origene, in base al confronto con altre traduzioni greche e con il testo ebraico (e, in qualche caso, con il siriano): ad esempio per i libri delle *Cronache* sono conservate due diverse traduzioni, di cui la più recente sembra corrispondere a manoscritti che presentano la recensione esaplare, mentre la più antica manifesta somiglianze con una recensione luciana<sup>44</sup>.

---

<sup>39</sup> Si noti che nella traduzione francese presente in *Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie*, cit., a p. 168, si aggiunge tra parentesi che la nuova versione interessa testi che erano già stati tradotti dal siriano, per quanto l'informazione non si trovi in nessun punto nel testo armeno.

<sup>40</sup> Come è noto, la collocazione cronologica dell'autore, che si presenta come allievo di Mesrop, è stata a lungo oggetto di discussione, ed oscilla tra il V e l'VIII-IX (talora inizio X) secolo. Cfr. S. HAIRAPETIAN, *op. cit.*, pp. 141-143; MOSES KHORENATS'I, *Patmut'iw'n Hayots' (History of the Armenians)*, A Facsimile Reproduction of the 1913 Tiflis Edition with an Introduction by R. W. THOMSON, Delmar, 1981, pp. XVII-XVIII; *Histoire de l'Arménie*, par MOÏSE DE KHORÈNE, cit., pp. 18 ss.

<sup>41</sup> Cfr. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 267. Sulla natura 'ibrida' del testo risultante dalla revisione sul greco, e sulla difficoltà di valutare la significatività dell'elemento siriano – che potrebbe caratterizzarsi diversamente per l'Antico e per il Nuovo Testamento – a livello della prima traduzione stessa, v. P. COWE, *Problematics of Edition of Armenian Biblical Texts*, cit., p. 29; 31-32.

<sup>42</sup> Cfr. B. OUTTIER, *art. cit.*, pp. 216-217.

<sup>43</sup> *Art. cit.*, p. 119.

<sup>44</sup> Cfr. P. COWE, *The Two Armenian Versions of Chronicles, their Origin and Translation Technique*, in «Revue des études arméniennes» 22 (1990-1991), pp. 53-96. Per altri libri biblici di cui sono conservate recensioni diverse, realizzate a partire da modelli linguisticamente eterogenei, v. M. J. JINBASHIAN, *art. cit.*, p. 267 e bibliografia relativa. Sulle differenti tecniche traduttive testimoniate da tali recensioni e sulla possibilità di individuare nuclei distinti anche all'interno di un singolo 'strato', v. P. COWE, *Problematics of Edition of Armenian Biblical Texts*, cit. Per uno studio della *Settanta* in rapporto con le altre versioni antiche, v. N. FERNÁNDEZ MARCOS, *La Bibbia dei Settanta. Introduzione alle versioni greche della Bibbia*, edizione italiana a cura di D. ZORODDU, Brescia 2000, e bibliografia relativa; cfr. anche l'introduzione a *Origenis hexaplorum quae supersunt sive veterum interpretum Graecorum in totum Vetus Testamentum fragmenta: post Flaminium Nobilium, Drusium, et Montefalconium, adhibita etiam versione Syrohexaplari, concinnavit, emendavit, et multis partibus auxit* F. FIELD, Oxford 1875, rist. Hildesheim 1964. Per la Bibbia armena in particolare, v. C. COX, *The Use of the Armenian Version for the Textual Criticism of the Septuagint*, in *La Septuaginta en la investigacion contemporanea (V Congreso de la IOSC)*, editado por N. FERNÁNDEZ MARCOS, Madrid 1985, pp. 25-35. Per i contatti della tradizione armena con quella greca e siriana, e per le (limitate e tarde) influenze della *Vulgata* latina di Gerolamo, v. anche B. JOHNSON, *Armenian Biblical Tradition in Comparison with the Vulgate*

Lavorando sulla Regina delle Traduzioni, di tutto ciò bisogna tenere conto, qualora il confronto con la *Settanta* non basti a giustificarne il dettato<sup>45</sup>.

## 2. Il lessico del cielo

Senza entrare negli aspetti prettamente filologici che l'analisi lessicale comporta, si presenteranno in questa sede alcune considerazioni di carattere essenzialmente semantico e traduttologico, relative a pochi termini selezionati nell'ambito prescelto, che contribuiscano ad evidenziare il metodo adottato dagli autori della versione armena.

### *Erkink*

Per quanto riguarda il nome del cielo, nella *Settanta* e nel *Nuovo Testamento* greco si registra un'alternanza tra il singolare οὐρανός e il plurale οὐρανοί. L'impiego della seconda forma, minoritaria ma relativamente frequente, è stato indubbiamente favorito dalla presenza, in ebraico, del termine *šāmayim*, interpretato come *plurale tantum*<sup>46</sup>, che ha determinato l'attivazione di una potenzialità rimasta quasi sempre latente nella letteratura greca precedente: ciò ha fornito ai traduttori – o agli autori nel caso dei testi più tardi e neo-testamentari scritti in prima istanza in greco – una nuova possibilità di scelta tra varianti, che sarà stata determinata, nei singoli casi, da ragioni di natura sintattica, stilistica o semantica<sup>47</sup>. Tale opposizione è però, nel testo armeno, in larga parte neutralizzata: a οὐρανός e οὐρανοί risponde infatti, nella maggior parte dei casi, *erkink*<sup>48</sup>, che nella storia del *grabar* si presenta sostanzialmente come *plurale tantum*<sup>49</sup>. Nel testo

---

*and Septuagint*, in *Medieval Armenian Culture*, edited by T. J. SAMUELIAN and M. E. STONE, Chico 1984, pp. 357-364; per i *Vangeli*: J. M. ALEXANIAN, *The Armenian Gospel Text from the Fifth through the Fourteenth Centuries*, *Ibidem*, pp. 381-394.

<sup>45</sup> In mancanza di un'edizione critica completa della Bibbia armena, per l'indagine si è fatto riferimento ad *Astuatsashunch<sup>c</sup> Matean: Hin ew Nor Ktakaranats<sup>c</sup> (Scriptures of the Old and New Testaments)*, edited by H. ZOHRAPIAN, a Facsimile Reproduction of the 1805 Venetian Edition with an Introduction by C. COX, Delmar, New York, 1984; *Girk' Astowacašownč'k: hin ew nor ktakaranac'*, i Venetik 1860 (nota anche come Bibbia di Bagratowni.); *Astowacašownč' matean: hin ew nor ktakaranac'*, Vienna 1929, rist. Erevan 1997, effettuando, dove possibile, un confronto con le edizioni critiche dei singoli libri biblici. Dove non altrimenti indicato, per la *Settanta* e il *Nuovo Testamento* greco il riferimento è a: *Septuaginta, id est Vetus Testamentum graece iuxta LXX interpretes*, edidit A. RAHLFS, Stuttgart 1979; *Novum Testamentum Graece et Latine*, apparatu critico instructum edidit A. MERK, Romae 1984<sup>10</sup>. Per il testo siriano, v. *The Old Testament in Syriac: According to the Peshitta Version*, edited on behalf of the International Organization for the Study of the Old Testament by the Peshitta Institute, Leiden 1972-; per l'ebraico, v. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ediderunt K. ELLIGER et W. RUDOLPH, textum Masoreticum curavit H. P. RÜGER. Masoram elaboravit G. E. WEIL, Stuttgart 1967-77.

<sup>46</sup> Il suo statuto morfologico è stato a lungo oggetto di discussione, poiché, dal punto di vista sincronico, esso è assimilabile ad un duale: per una rassegna delle opinioni in merito, v. C. HOUTMAN, *Der Himmel im Alten Testament: Israels Weltbild und Weltanschauung* (Oudtestamentisch Studiën 30), Leiden – New York – Köln 1993, pp. 5-7. Cfr. B. K. WALTKE and M. O'CONNOR, *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*, Winona Lake 1990, p. 118; P. JOÛON, *A Grammar of Biblical Hebrew*, translated and revised by T. MURAOKA, 2 voll., Roma 1991, vol. I, pp. 274 ss.

<sup>47</sup> V. in proposito *Grande lessico del Nuovo Testamento*, fondato da G. KITTEL, continuato da G. FRIEDRICH, edizione italiana a cura di F. MONTAGNINI, G. SCARPAT, O. SOFFRITTI, Brescia, 1965-1992, s.v. οὐρανός; J. T. PENNINGTON, "Heaven" and "Heavens" in the LXX. *Exploring the Relationship Between עַרְבַּיִם and οὐρανός*, in «Bulletin of the International Organization for Septuagint and Cognate Studies» 36 (2003), pp. 39-59.

<sup>48</sup> V. per esempio il genitivo *erknic'* di Gen 1.9, in corrispondenza di τοῦ οὐρανοῦ, ed *erkink* di Dt 32.42, corrispondente ad οὐρανοί (di Dt 32.43: tra le due versioni c'è in questo caso una diversa segmentazione dei versetti).

<sup>49</sup> Il singolare *erkin* compare nei famosi versi sulla nascita di Vahagn citati in Movsēs Xorenac'i, *Patmowt'iwn Hayoc'*, I.31, che rimandano ad una fase pre-classica e pre-cristiana della cultura armena; in questa circostanza esso è associato, in contesto allitterante, al nome della terra, *erkir*, al quale è forse connesso anche dal punto di vista etimologico: v. B.A. OLSEN, *The Noun in Biblical Armenian*, Berlin - New York 1999, pp. 471-472, e bibliografia relativa; J. E. RASMUSSEN, *Some Armenian Etymological Intricacies*, in *Selected Papers on Indo-European Linguistics, With a Section on Comparative Eskimo Linguistics*, Part 2, Copenhagen 1999, pp. 619-627; pp. 623-626. Tale associazione sarebbe

della Bibbia si trova bensì qualche occorrenza del singolare *erkin* (es. Gen 1.1, 1.8, 2.4, etc.); le alternanze singolare/plurale sono però, innanzitutto, quantitativamente inferiori, e non corrispondono a quelle presenti nel testo dei Settanta. Non sembra di poter stabilire una *ratio* che giustifichi questi pochi casi, anche perché, in mancanza di un'edizione critica completa, è impossibile escludere l'eventualità che esse nascano dalla semplice omissione di una lettera da parte dei copisti (basta leggere l'apparato critico di qualsiasi edizione parziale per verificare la facilità dello scambio)<sup>50</sup>. È interessante notare, tuttavia, come la presenza della forma singolare *erkin* in Gen 1.1 (“Dio creò il cielo e la terra”) e in Gen 1.8 sia citata da Eznik Kołbac'i, *Etc Ałandoc'*, 378, per sostenere l'esistenza di un solo cielo visibile, cioè il firmamento (oltre ad un cielo superiore, *verin erkinn*, al di sopra di esso); egli rileva infatti che la frequente menzione di “cieli” nel testo sacro è dovuta alla pluralità del termine in ebraico e siriano, e non ha motivazioni di carattere cosmologico. Significativamente, tuttavia, le occorrenze al singolare in Eznik riguardano solo i paragrafi 375-381, in cui si confutano rappresentazioni cosmologiche che, appunto appoggiandosi alle Scritture, prevedono tre o più cieli<sup>51</sup>. L'opposizione singolare/plurale si ritrova inoltre, nella letteratura successiva, anche nella traduzione del *Timeo*<sup>52</sup>: in effetti, le occorrenze al singolare sono in questo caso maggioritarie, poiché nel corso dell'argomentazione si insiste più volte sull'esistenza di un unico cielo<sup>53</sup>; la scelta di *erkin* o *erkink'* non è peraltro influenzata dal testo greco, che in tutto il dialogo impiega οὐρανός al singolare.

Per quanto riguarda l'aspetto traduttologico, in linea di massima, *erkink'* (o *erkin*) compare nella Bibbia in tutti i passi in cui il greco presenta analoghe forme di οὐρανός; vi sono tuttavia casi in cui il testo armeno, così come è presentato nelle edizioni considerate, diverge da quello della *Settanta*. Poiché, come si ricorderà, la versione armena del libro di *Daniele* risponde al testo greco di Teodoziona, in Dn 12.3, laddove la *Settanta* ha ὡς φῶστίηρες τοῦ οὐρανοῦ, l'armeno presenta ad

---

coerente con un dualismo universale che vede cielo e terra come i fondamentali ambiti del creato, che costituiscono l'uno la controparte dell'altra (cfr. il mito greco di Urano e Gea, quello egizio di Geb e Nut, il Cielo padre e la Terra madre nella cosmologia vedica). Ciò è testimoniato a livello lessicale, ad esempio, in cinese (dove *tianxia*, “mondo”, significa letteralmente “[ciò che sta] sotto il cielo”; v. A. VIOTTI BONFANTI, *Dizionario Cinese-Italiano Italiano Cinese*, Firenze 1991, p. 999) o nelle lingue baltiche (dove il lituano *pasaulė*, *-is* e il lettone *pasaulē*, “mondo”, indicano “ciò che è al/sotto il sole”; v. E. FRAENKEL, *Litauisches Etymologisches Wörterbuch*, band I, Heidelberg-Göttingen 1962, s.v. *pāsaulis*, p. 543; per gli aspetti culturali, cfr. H. BIEZAIS, *Baltic Religion*, in *The Encyclopedia of Religion*, M. ELIADE Editor in Chief, New York - London 1987, 16 voll., vol. 2, pp. 49-55; p. 52). La definizione della terra come ciò che sta “sotto il cielo” o “sotto il sole”, presente già in ebraico (v. Il *Grande lessico del Nuovo Testamento*, cit. s.v. οὐρανός, col. 1427), è ben attestata nella Bibbia greca (es. Gen 6.17; 7.19; Dt 2.25; 4.19; Qo 1.3; 1.9; 1.14; 2.11; 2.17 etc.) e trova riscontri anche nella letteratura precedente (per “sotto il cielo / sotto il sole” come equivalente di “sulla terra”, cfr. *Iliade* Δ, 44; EURIPIDE, *Alceste*, v. 151; PLATONE, *Fedone*, 110 b; *Timeo*, 23c; *Lettere*, 7, 326c). Cielo e terra sono inoltre frequentemente citati, nella Bibbia, come emblemi di tutto il creato (es. Dt 3.24; 4.39; Mt 6.10; At 2.19, etc.)

<sup>50</sup> Si confrontino, ad esempio, le lezioni riportate a testo con l'apparato critico in Gen 1.1, 2.4: *Girk' Cnndoc'*. *K'nnakan bnagir*, ašxatasirowt'yamb A. S. ZEYT'OWNYANI, Erevan 1985, *ad loc.*

<sup>51</sup> Nel resto dell'opera si trova sempre la forma al plurale, che è preferita anche nei paragrafi in questione, quando l'attenzione non è focalizzata sul problema del numero dei cieli (v. ad es. l'opposizione *or ē' yerkri*, *ew oč' yerkins*, “che è sulla terra, e non nel cielo” al par. 380). In effetti, l'unico caso in cui la scelta della forma al singolare non pare strettamente funzionale all'argomentazione è *yerkin kc'i*, “si attacca/raggiunge il cielo”, al par. 381. Per il testo armeno, v. EZNIK DE KOŁB, *De Deo*, Édition critique du texte arménien par L. MARIÈS et CH. MERCIER, in *Patrologia Orientalis*, tome XXVIII - fascicule 3, Paris 1959, pp. 409-538; pp. 521-522. Per la traduzione italiana, v. EZNIK DI KOŁB, *Confutazione delle sette (Etc Ałandoc')*, introduzione, traduzione e note a cura di A. ORENGO, Pisa 1996, pp. 92-93.

<sup>52</sup> Lo spoglio è stato effettuato su un microfilm del ms. 1123 di S. Lazzaro, unico testimone conservato. Il testo è reperibile anche in PLATONI IMASTASIRI *Tramaxōsowt'iwnk'*. *Ewt'ip'ron*, *Paštpanowt'iwn Sokratay ew Timēos*, i Venetik 1877, pp. 75-174; per una valutazione dell'edizione ottocentesca rispetto al manoscritto, v. M. DRAGONETTI, *La traduzione armena del Timeo: rapporti tra il ms 1123 e l'edizione a stampa*, in «Rendiconti dell'Istituto Lombardo Accademia di Scienze e Lettere. Classe di Lettere e Scienze Morali e Storiche», 120 (1986), pp. 3-33; in particolare pp. 28-33.

<sup>53</sup> Così, per citare solo qualche esempio, se la prima occorrenza, a pag. 84, riga 11-12 dell'edizione di Venezia (= 22 d, 2 del greco; 8.14 nel ms) è al plurale, le successive occorrenze al singolare in 85,28 (= 23 c, 7; 9.19 ms) e 91,24 (= 28 b, 2; 14.8 ms) si spiegano alla luce di 94,16 (= 31 a, 3; 16.17 ms), in cui si discute se “correttamente abbiamo parlato in precedenza di un unico cielo” (*owłapēs*, *m' erkin yarajagoyñ asac'ak*).

esempio *ibrew lowsaworow'iwn i hastatow'ean*, che traduce, con una leggera modifica, ἡ λαμπρότης τοῦ στερεώματος del modello, menzionando quindi “la luce nel firmamento” invece dei “corpi luminosi del cielo”.

### *Hastatow'iwn*

Tra i lessemi riferibili a parti del cielo, si analizzerà ora quello che designa il “firmamento”, cioè l'elemento che separa le acque superiori da quelle inferiori (Gen 1.6). A differenza dell'ebraico *rāqîa'*, a proposito del quale esistono interpretazioni divergenti che sottolineano ora l'idea di estensione, ora quella di solidità<sup>54</sup>, nel greco στερέωμα è chiaramente lessicalizzata la seconda. Esso infatti è *nomen rei actae* dal verbo στερεόω (“rendo solido”, “rendo saldo”), a sua volta denominale dall'aggettivo στερεός, (“duro”, “solido”, “saldo”); significa propriamente “cosa consolidata”, “corpo solido”, ma anche “consolidamento”, “fondamento”, “scheletro”, e può essere interpretato, per estensione, nel senso di “saldezza, solidità”<sup>55</sup>; il firmamento può caratterizzarsi pertanto sia come realtà solida, sia come “sostegno” di ciò che lo sovrasta<sup>56</sup>. Si tratta di un vocabolo di per sé generico, ed è utilizzato per la prima volta nella Bibbia in questa accezione cosmologica specifica.

In tutti i passi in cui la *Settanta* utilizza στερέωμα in tal senso<sup>57</sup>, l'armeno risponde con *hastatow'iwn*, che si caratterizza morfologicamente come sostantivo astratto, derivato dall'aggettivo *hastat* (“fermo”, “solido”, “saldo”, “stabile”, “immobile”, “inamovibile”, “forte”, “duro”)<sup>58</sup>, e significa “saldezza”, “costanza”, “immutabilità”, “stabilità”, ma anche “cosa salda”, “appoggio”, “sostegno”, “base” (si veda ad esempio, nella Bibbia, il suo uso in Sal 103.5). È verosimilmente in base alla sovrapponibilità con στερέωμα nel senso di “sostegno”, “fondamento” che il vocabolo, a sua volta di per sé di uso comune, è stato selezionato e investito di una significazione cosmologica, per calco semantico sul lessema greco<sup>59</sup>. Mentre l'impiego di

<sup>54</sup> F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Oxford 1951<sup>2</sup>, s.v. Cfr. F. W. GESENIUS, *Hebraisches und aramaisches Handwörterbuch über das alte Testament*, Leipzig 1886<sup>10</sup>, s.v.

<sup>55</sup> Es. in Col 2.5 τὸ στερέωμα τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως ὑμῶν può essere inteso, più letteralmente, come “il fondamento della vostra fede in Cristo”, cioè la solida base che essa costituisce, o come la “saldezza” della fede stessa (con *steadfastness* rendono H. G. LIDDELL, R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, revised and argued throughout by Sir H. STUART JONES, with the assistance of R. MCKENZIE, with a *Supplement*, Oxford 1968, s.v. e *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, revised and edited by F. W. DANKER, Chicago-London 2000<sup>3</sup>, s.v.). Il *Thesaurus graecae linguae*, Genève 1572; rivisto da K.B.HASE e W. DINDORF, Paris 1831-1865<sup>9</sup>, s.v. riporta come glossa di στερέωμα anche *robur*, che dal significato di “legno robusto” passa ad indicare la “parte più forte” di qualcosa e quindi anche “forza, resistenza”. Su στερέωμα, v. pure P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire de mots*, Paris 1977-1980, s.v. στειρα (2), p. 1048; *A Patristic Greek Lexicon*, edited by G. W. H. LAMPE, Oxford 1961, s.v.; J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint, Revised Edition*, Stuttgart 2003, s.v.

<sup>56</sup> V. *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, cit., s.v., vs. quanto riportato in una precedente edizione della medesima opera (a cura di W. F. ARNDT e W. F. GINGRICH, Chicago 1971). Cfr. in proposito le discussioni sulla consistenza del firmamento in rapporto alla sua funzione, ad es. in Basilio di Cesarea, *Homiliae in hexaemeron*, 3.4 e 3.7; Giovanni Zonara, *Epitome Historiarum*, 1.1; Teodoreto di Cirro, *Quaestiones in Octateuchum*, 14.11-13, etc.

<sup>57</sup> Es. Gen 1.6, 7, 8, 14, 15, 17, 20; Es 24.10; Dt 33.26; Sal 18.2; 150.1, etc.

<sup>58</sup> Per i significati dei vocaboli armeni analizzati qui ed in seguito, si veda: E. CIAKCIAK, *Dizionario armeno-italiano*, Venezia 1837, s.v.; G. AWETIK'ĒAN, X. SIWRMĒLEAN, M. AWGEREAN, *Nor bargirk haykazean lezowi*, 2 voll., Venetik 1836-37, s.v.; M. BEDROSSIAN, *New Dictionary Armenian – English*, Venice 1875-1879, s.v.; S. MALXASEANC', *Hayerēn bac'atrankan ba'aran*, Erevan 1944 -1945; H. AĀRYAN, *Hayerēn armatakan ba'aran*, Erevan 1977, s.v.; R. S. ŁAZAREAN, *Grabari ba'aran*, Erevan 2000. L'aggettivo occorre una sola volta nella Bibbia, con valore avverbale, in Gal 3.2.

<sup>59</sup> Per l'accostamento metaforico tra il cielo e strutture solide, di tipo architettonico e non, che dà luogo a slittamenti semantici testimoniati anche nel lessico armeno, cfr. H. MARTIROSYAN, *Studies in Armenian Etymology with Special Emphasis on Dialects and Culture. Indo-European Heritage*, Proefschrift ter verkrijging van de graad van doctor aan de Universiteit Leiden, 2008; pp. 112 ss., 127, 362-363, 570, 639 ss.

στερέωμα in accezione astronomica è quello più frequente nella *Settanta*, per il sostantivo armeno, che ricorre nelle *Scritture* più di ottanta volte, sedici delle quali nel *Nuovo Testamento*, tale utilizzo è comunque assolutamente minoritario. Se si considera che *hastatow'iwn*, pur essendo un sostantivo astratto, è frequentemente impiegato per rendere *nomina rei actae* quali *στήριγμα* (2 Sam 20.19; Sal 71.16; Ez 4.16, 14.13 etc.) ed *ἐπιστήριγμα* (2Sam 22.19), non si può escludere che il suffisso *-ow'iwn* fosse inteso come un adeguato corrispondente funzionale di *-μα*: in tal caso si registrerebbe una volontà di rispondenza al modello anche a livello strutturale, tanto più che la relazione paradigmatica con l'aggettivo *hastat* riproduce con buona approssimazione il rapporto tra *στερέωμα* e l'aggettivo *στερεός*<sup>60</sup>.

Nell'aggettivo *hastat* e nel corradicale *hastatown* è comunque presente, oltre a quella di "solidità", "fermezza", anche la nozione di "immobilità", che nei corrispettivi greci non è apparentemente esplicita (per quanto possa essere implicita nell'idea di "collocazione stabile")<sup>61</sup>: si consideri, a questo proposito, l'uso di *hastatown* in Amos 6.5 come antonimo di *anc'awor*, per indicare una situazione statica in opposizione alla fuga. Proprio su tale significazione insita in *hastatow'iwn* fa leva Eznik Kolbac'i in *Etč Ałandoc'*, 269, per sostenere che sono le stelle a muoversi, mentre il cielo è immobile: *astowacatowr isk Girk' "hastatow'iwn" koč'en zerkins, ew or inč' hastatow'iwn ē, čē šaržown*, «i libri divini chiamano il cielo "firmamento", e ciò che è "firmamento" non si muove»<sup>62</sup>. Può essere interessante ricordare che in un passo di S. Agostino, *De Genesi ad Litteram*, II. 10, la semantica del latino *firmamentum* (che a sua volta indica di per sé un "sostegno" ed è impiegato in riferimento alla partizione celeste per calco su *στερέωμα*)<sup>63</sup> è analogamente chiamata in causa, in quel caso per negare che essa sia rilevante al fine di stabilire la natura mobile o immobile del cielo: *nec nomen firmamenti cogere ut stare coelum putemus (firmamentum enim non propter stationem, sed propter firmitatem, aut propter intransgressibilem terminum superiorum et inferiorum aquarum, vocatum intellegere licet)*<sup>64</sup>.

Dal punto di vista del metodo di traduzione, è opportuno sottolineare nuovamente come la corrispondenza tra *στερέωμα* e *hastatow'iwn* sia regolare per quanto riguarda le occorrenze di pertinenza cosmologica; analogamente, il nesso *hastatow'iwn erknic'* ("il firmamento del cielo"), variamente declinato, risponde in modo costante a *στερέωμα τοῦ οὐρανοῦ*. Ciò potrebbe essere indizio di un riconoscimento del carattere 'tecnico' che *στερέωμα* assume quando indica il "firmamento": una consapevolezza cioè che quello è l'unico nome adatto a definire una determinata parte del cielo. Il dato è tanto più significativo in quanto la struttura, e di conseguenza la denominazione, delle partizioni celesti è in genere scarsamente rilevante per il fruitore e per il traduttore stesso del testo biblico, che evidentemente non ha come obiettivo immediato quello di veicolare conoscenze scientificamente fondate<sup>65</sup>. Tale considerazione trae conferma dal fatto che il rapporto biunivoco tra il lessema armeno e quello greco non interessa le occorrenze in altri contesti,

<sup>60</sup> Naturalmente, nel caso dei termini armeni, la relazione sostantivo-aggettivo è di derivazione diretta, mentre per quelli greci il passaggio dall'uno all'altro è mediato dal verbo denominale *στερεῶω*.

<sup>61</sup> Dal punto di vista etimologico, si noti che la radice *\*ster-* di *στερέωμα* si ritrova, con diverso vocalismo, in parole germaniche con significato di "rigido, immobile": v. P. CHANTRAINE, *op. cit.*, s.v. *στεῖρα* (2), p. 1048.

<sup>62</sup> EZNIK DI KOŁB, *Confutazione delle sette (Etč Ałandoc')*, cit., p. 77.

<sup>63</sup> Cfr. A. ERNOUT, A. MEILLET, *Dictionnaire étymologique de la langue latine: histoire de mots*, quatrième édition, quatrième tirage augmenté d'additions et de corrections nouvelles par J. ANDRÉ, Paris 1985, s.v. *firmus*.

<sup>64</sup> Considerando che nel latino *firmitas* il valore prevalente è quello di "consolidare", "rafforzare" (cfr. *Oxford Latin Dictionary*, edited by A. SOUTER et al., Oxford 1968, s.v.), questo passo è significativo alla luce dell'evoluzione semantica testimoniata dall'italiano *fermare*, che oggi significa prevalentemente "interrompere il movimento", "fissare" (cfr. T. DE MAURO, *Grande dizionario italiano dell'uso*, Torino 1999-2000, s.v.); l'aggettivo *fermo* conserva la nozione di saldezza accanto a quella di immobilità.

<sup>65</sup> Questo non esclude evidentemente la possibilità che, laddove siano presenti nel modello (per esempio nei testi più tardi quali il libro della *Sapienza*) elementi lessicali ascrivibili al sottocodice specialistico dell'astronomia, impiegati essenzialmente in funzione connotativa in quanto «attachés au mythe technico-scientifique» (B. QUEMADA, *Technique et langage*, in *Histoire des techniques. Technique et civilisations. Technique et sciences*, volume publié sous la direction de B. GILLE, Gallimard, Paris 1978, pp. 1146-1240; p. 1149), il traduttore cerchi di preservare una caratterizzazione analoga anche nel testo della lingua replica.

dove la rispondenza è anzi attestata solo in due casi (Sal 70.3 e Col 2.5). Altrove non si trova mai, come corrispettivo di στερέωμα, un sostantivo funzionalmente equivalente: si prediligono piuttosto perifrasi che coinvolgono un aggettivo o un verbo (che, tranne in un caso<sup>66</sup>, sono comunque corradicali di *hastatow'iwn*); per es. a δοῦναι ἡμῖν στερέωμα di 1Esd 8.78 corrisponde *hastateac' zmez*, “ci diede una collocazione stabile” (1Esd 8.82 in armeno), con l'aoristo del verbo *hastatem*<sup>67</sup>, coordinato al verbo della proposizione reggente, in luogo dell'infinito finale del greco. *Hastatow'iwn* risponde invece a molti sostantivi diversi, morfologicamente astratti, come βεβαίωσις (Lv 25.30; Sap 6.18 = 6.19), κραταίωσις (es. Sal 67.36), ὑπόστασις (es. Gb 22.20; Eb 3.14), πληροφορία (Eb 6.11), ἀσφάλεια (es. Sal 103.5), etc., oppure, come si è accennato, a *nomina rei actae* quali στήριγμα, ἐπιστήριγμα, ma anche ὑποστήριγμα (al plurale in Dn 11.7 di Teodoziona), ἐδραίωμα (1Tim 3.15), ἔδρασμα (1Re 8.13 nella versione di Origene: il verso manca nel testo della *Settanta*), ἀκριβασμός (2Re 17.15 nella versione di Origene; l'occorrenza è al plurale). Talvolta i termini greci interessati non sono nemmeno sostantivi: lo strumentale *hastatow'teamb* rende ad esempio l'avverbio βεβαίως in Lv 25.30; in Eb 6.17 *zhastatow'iwn* risponde all'aggettivo neutro sostantivato τὸ ἀμετάθετον, e il sintagma *aranc' hastatow'tean* (“senza saldezza”) all'aggettivo ἀκατάστατος (“instabile”) in Gc 1.8. Questo ci assicura che la corrispondenza sistematica nell'ambito di nostro interesse non è determinata da un procedimento di sostituzione meccanica, ma indica, al contrario, un buon livello di comprensione del testo di partenza, e una scelta consapevole della traduzione più adatta al contesto.

A differenza di quanto è accaduto nella lingua italiana a *firmamento* per influsso delle traduzioni della Bibbia, nell'armeno moderno orientale ed occidentale *hastatow'iwn* non è più comunemente utilizzato in riferimento al cielo. Il dizionario esplicativo di Malxaseanc' riporta in proposito soltanto il nesso *hastatow'iwn erknic'* (significativamente in armeno classico, come mostra il genitivo), glossato come “la volta del cielo, che ci si presenta come una materia assolutamente solida e non mutabile”<sup>68</sup>: questa è però segnalata tra le accezioni arcaiche di *hastatow'iwn*.

### *Štemarank' e ganjk'*

In più luoghi dell'*Antico Testamento* vengono menzionati “serbatoi” (θησαυροί) in riferimento alla grandine ed alla neve, alle nuvole, ai venti. Poiché sembra impossibile, allo stato attuale, mettere in rapporto reciproco tali allusioni, presenti in testi differenti per datazione e intento, fino a definire con ragionevole certezza l'esistenza e lo statuto cosmologico della (o delle) realtà sottese a tale definizione, è interessante verificare quali esiti abbia nella traduzione armena, a livello lessicale, tale mancanza di organicità concettuale, resa ulteriormente complessa dal frequente uso di θησαυρός in connessione con il cielo per indicare un “tesoro”, quasi sempre di natura spirituale.

A differenza di quanto accade nel caso di *hastatow'iwn*, la cui corrispondenza sistematica con στερέωμα *esclusivamente* in accezione astronomica suggerisce il riconoscimento di uno statuto autonomo alla partizione cosmologica così definita, non vi è per θησαυροί un'unica traduzione che ne caratterizzi l'impiego in riferimento a realtà celesti rispetto ad altri usi più generici. In Gb 38.22, dove il greco menziona i serbatoi della neve e della grandine, l'armeno impiega due termini differenti (*štemarans e ganjs*) che non sono perfettamente sinonimi, ma esprimono piuttosto due sfumature di significato che θησαυροί può ricoprire. *Štemaran* indica infatti propriamente un luogo dove è riposto e custodito qualcosa, un “serbatoio”, un “deposito”, un “granaio”: in tal senso è impiegato frequentemente per rendere ταμειῶν<sup>69</sup>. Altrove indica anche la parte interna della casa,

<sup>66</sup> 1Mac 9.14.

<sup>67</sup> Esso significa “rendere stabile”, “rafforzare”, “collocare”, “erigere”, “fondare”, “ratificare”.

<sup>68</sup> S. MALXASEANC', *op. cit.*, s.v.

<sup>69</sup> Es. in Dt 28.8, Pr 3.10, Sal 143.13; cfr. però anche Gen 41.56, dove risponde a σιτοβολῶν; Dt 28.5, 28.17, 1 Cr 29.8, Mt 3.12, 6.26, 13.30, Lc 3.17, 12.18 dove rende ἀποθήκη, etc.

un luogo intimo e appartato<sup>70</sup>, e risponde bene anche in tale accezione a ταμειῶν, che dal significato di “dispensa”, “magazzino”, “luogo dove si custodiscono le provviste” passa ad indicare nella *Settanta* e nel *Nuovo Testamento*, probabilmente per calco semantico sull’ebraico *heder*, anche un “luogo protetto all’interno della dimora”, una “camera”, etc.<sup>71</sup>. *Ganj* indica invece il “tesoro”, la “ricchezza”<sup>72</sup>, oltre che il luogo dove essa è custodita<sup>73</sup>. La *variatio* è un’innovazione del traduttore armeno, laddove non solo il greco, ma anche l’ebraico, che con *’oṣrôṭ* può indicare tanto “tesori” quanto “magazzini”, “serbatoi”<sup>74</sup>, ed il siriano, che presenta l’analogo tema *’wṣr’*, impiegano due volte lo stesso lessema in sintagmi chiaramente paralleli. Piuttosto che veicolare una differenza semantica, non giustificata dal contesto, l’impiego di *štemaran* e *ganj* pare dunque determinato, in questo caso, dal semplice desiderio di evitare la ripetizione del medesimo vocabolo a così breve distanza<sup>75</sup>; ciò sembra indicare che θησαυροί non venisse avvertito come nome tecnico o specifico per una determinata realtà, tanto da richiedere una denominazione altrettanto univoca e precisa in armeno.

Per quanto riguarda gli altri passi nei quali θησαυρός è impiegato in riferimento al cielo, la scelta dell’equivalente armeno sembra invece maggiormente motivata dal punto di vista semantico (e non influenzata dal testo siriano, che, come il greco, impiega in questi casi il medesimo termine: es. Sal 135.7 = 134.7 in greco e armeno; Dt 28.12). È significativo che, pur avendo la possibilità di impiegare acriticamente un unico corrispondente, mantenendo la commistione tra accezione simbolica e cosmologica che caratterizzava θησαυρός, l’armeno effettui una distinzione. *Ganj* è infatti usato nei casi in cui il contesto autorizza una interpretazione in senso spirituale o metaforico: ad esempio, in Dt 28.12 (ἀνοίξαι σοι κύριος τὸν θησαυρὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαθόν, τὸν οὐρανόν) il vocabolo sembra essere stato inteso nel senso più generico di “tesoro”, “contenitore di beni”, piuttosto che nella accezione più specifica di “serbatoio”, che pure potrebbe essere suggerita dalla successiva menzione della pioggia, risultato della sua apertura. Così in Is 45.3 *zganjs xawarins*, rispondendo a θησαυροὺς σκοτεινοὺς, indica un’interpretazione come “tesori nascosti” piuttosto che come “serbatoi dell’oscurità”. Perfettamente coerente è poi, in Mt 6.20, la resa di θησαυροὺς ἐν οὐρανῶ con *ganjs yerkins*, “tesori nel cielo”, poiché l’espressione è indubbiamente da intendere in riferimento a ricompense ultraterrene.

Nei tre casi in cui il testo ebraico menzionava i “serbatoi” dai quali escono i venti, compare invece *štemaran*. Nella *Settanta* tale immagine è mantenuta solo in Sal 134.7, reso in armeno con *ew hanē zhołms i štemaranac’ iwroc’*, “e fa uscire i venti dai suoi serbatoi”. In Ger 28.16 il testo greco, distaccandosi dall’ebraico, menziona invece la “luce”, e coerentemente l’armeno (in Ger 51.16, secondo la numerazione dell’ebraico) rende *ehan zloyš yāštemaranac’ iwroc’* “fece uscire la luce dai suoi serbatoi”. Interessante è però il terzo passo (Ger 10.13): laddove il greco cita un’altra volta la “luce”, l’armeno rende con *hanē zhołms yštemaranac’ iwroc’*, “fa uscire i venti dai suoi serbatoi”. La tradizione manoscritta greca registra in effetti anche la variante ἀνέμους<sup>76</sup>; la forma del verso e in particolare l’uso dei tempi sembrano però suggerire che le divergenze rispetto al testo greco accolto dall’edizione critica possano dipendere da un’influenza, su questo passo di *Geremia*,

<sup>70</sup> Es. Dt 32.25, Gdc 16.9,12, Sal 104.30, Qo 10.20, Es 8.3 (= 7.28 in greco).

<sup>71</sup> Cfr. J. LUST, E. EYNIKEL, K. HAUSPIE, *op. cit.*, s.v. ταμειῶν; J. F. SCHLEUSNER, *Novus thesaurus philologico-criticus, sive lexicon in LXX et reliquos interpretes graecos ac scriptores apocryphos Veteris Testamenti*, Glasguae 1822, réimpression anastatique par Brepols 1994, 3 voll, s.v. Altrove ταμειῶν nel significato di “camera” è reso con *seneak* (es. Gen 43.30; 2Sam 13.10; Gdc 3.24; Mt 6.6).

<sup>72</sup> Es. Gen 43.23, Gb 3.21; Mt 13.44.

<sup>73</sup> Es. Dt 32.34, Pr 8.21, Bar 3.15. Sull’etimologia e il contenuto semantico originario di *ganj*, v. H. MARTIROSYAN, *op. cit.*, p. 530 ss.

<sup>74</sup> F. BROWN, S.R. DRIVER, C.A. BRIGGS, *op. cit.*, s.v.

<sup>75</sup> Per questo tipo di *variationes* introdotte dai traduttori armeni (a partire da testi greci diversi dalla Bibbia), v. B. COULIE, *Style et traduction: réflexions sur les versions arméniennes de textes grecs*, in «Revue des études arméniennes» nouvelle série, XXV (1994-1995), pp. 43-62.

<sup>76</sup> Cfr. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*, auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. XV, *Ieremias: Baruch, Threni, Epistula Ieremiae*, edidit J. ZIEGLER, Göttingen 1957, *ad. loc.*

della versione armena di Sal 134.7, dove la resa *hanē* – come, fra l’altro, la menzione dei “venti” – è perfettamente motivata a partire dal testo greco. Tale sovrapposizione potrebbe essersi verificata nel corso della trasmissione testuale<sup>77</sup>; non si può escludere, tuttavia, che essa sia ascrivibile agli autori stessi della traduzione: i *Salmi* furono, per motivi liturgici, tra i primi testi ad essere tradotti, e per lo stesso motivo avrebbero potuto imprimeri facilmente nella memoria dell’ascoltatore.

Dati di questo genere, più che suggerire una valutazione negativa in merito alla perizia dei traduttori, sottolineano come assegnare uno statuto cosmologico ai “serbatoi” o ad altre partizioni celesti non rientrasse nei loro interessi o in quelli dei fruitori del testo sacro, ai quali tali realtà si presentavano come costituzionalmente inconoscibili in quanto pertinenti alla sfera dell’azione divina. Se l’identificazione del referente non era fondamentale importante, non stupisce trovare, sotto l’aspetto terminologico, un’analoga imprecisione. Per questo motivo, non solo la trasposizione in un’altra lingua può causare un’arbitraria differenziazione tra elementi originariamente affini (inventando, per esempio, i “serbatoi della luce” accanto a quelli dei venti, come è avvenuto nel passaggio dall’ebraico al greco), ma può produrre anche il fenomeno contrario, neutralizzando le distinzioni a livello del significante, fino a determinare una sovrapposizione tra realtà extra-linguistiche originariamente diverse. Tale fenomeno interessa, come si vedrà, proprio *štemarank*.

In Gb 9.9 la *Settanta* rende con ταμίεια νότου la problematica denominazione ebraica *ḥadrê-tēmān*, (“le camere del Sud”) generalmente intesa come riferita ad una costellazione o a un gruppo di costellazioni dell’emisfero meridionale, o alle regioni in cui esse si collocano<sup>78</sup>; in un altro passo di *Giobbe* (37.9), confrontabile con il primo, viene inoltre menzionato il *heder*, al singolare, come luogo di provenienza delle tempeste. L’interpretazione dei passi in ebraico è molto ardua, e quasi altrettanto incerta è la lettura che i traduttori greci possono averne dato, poiché i versi risultavano anche a loro, con tutta probabilità, oscuri. In ogni caso, l’uso della forma plurale nella resa di Gb 37.9 (ἐκ ταμείων ἐπέρχονται δῖνα) sembra indicare un riconoscimento del legame con ταμίεια νότου: dato che i due passi ricorrono nel medesimo libro, non è improbabile pensare ad un unico traduttore. Non si può a rigore nemmeno escludere, da parte di lettori più attenti che avessero in mente il complesso del testo, un collegamento tra i ταμίεια νότου (che per la polisemia di ταμίειον potrebbero essere correttamente tradotti con “i serbatoi del vento del sud”) e soprattutto i ταμίεια da cui escono le tempeste da un lato, e i θησαυροί che, sempre nel libro di *Giobbe* (38.22), sono presentati come origine della grandine e della neve dall’altro; è forse più difficile immaginare un confronto con i passi di altri libri biblici in cui sono menzionati θησαυροί in riferimento ai venti. Queste sono, in ogni caso, semplici illazioni, non suffragate da alcuna prova testuale: il greco, come del resto l’ebraico che impiegava ὄσ’ρότ in tutti i passi considerati in riferimento ai θησαυροί, mantiene infatti la distinzione lessicale tra le due diverse realtà.

La distinzione scompare però in armeno; anche in Gb 9.9 e 37.9 viene introdotto infatti *štemaran*: così a ταμίεια νότου corrisponde *zštemarans harawoy* (*haraw*, come νότος, può esprimere tanto la direzione cardinale quanto il vento), e ἐκ ταμείων viene reso con *i štemaranac*. Tale livellamento può essere avvenuto casualmente: si è visto che *štemaran* traduce molto frequentemente ταμίειον, e ci sono esempi di corrispondenza con θησαυρός anche al di fuori dei

<sup>77</sup> Sono grata, per questa osservazione, al Prof. Peter Cowe. Il fatto che la Bibbia di Zohrab non segnali varianti maggiormente corrispondenti al testo greco per il verso in esame non consente di escludere, evidentemente, che esse siano esistite.

<sup>78</sup> Cfr. G. SCHIAPARELLI, *L’astronomia nell’Antico Testamento*, Milano 1903, pp. 79 ss.; E. W. MAUNDER, *Astronomy of the Bible*, London 1922<sup>4</sup>, pp. 261-262; A. MASOTTI, *Astronomia Biblica*, Milano, 1936, pp. 31 ss.; *Dizionario Enciclopedico della Bibbia*, a cura di R. PENNA, Roma 1995, s.v. *stella*; *The Interpreter’s Dictionary of the Bible; an Illustrated Encyclopedia Identifying and Explaining All Proper Names and Significant Terms and Subjects in the Holy Scriptures, Including the Apocrypha: with Attention to Archaeological Discoveries and Researches into the Life and Faith of Ancient Times*, New York - Nashville 1962, s.v. *science*; *Dictionnaire de la Bible*, a cura di F. VIGOUROUX, Paris 1912-1922<sup>3</sup>, s.v. *astronomie*, e bibliografia relativa. Per alcune interpretazioni differenti, v. G. HOUTMAN, *op. cit.*, p. 255, e bibliografia relativa.

passi citati in precedenza (ad es. in 1Cr 27.27, 27.28, MI 3.10). Risulta comunque che due tipi di referenti, i quali, per quanto incerta sia la loro identificazione, erano in origine chiaramente distinti, sono in armeno ormai indifferenziati a livello lessicale, e quindi sovrapponibili nella percezione del lettore: i “serbatoi del vento del sud” di Gb 9.9 sono ovviamente accostabili ai “serbatoi” da cui escono i venti (Ger 10.13, Sal 134.7) tanto più se il termine per “serbatoio” è il medesimo. Secondo una variante diffusa nella tradizione armena (si vedano ad es. la Bibbia di Zohrab, di Bagratowni, e l’edizione di Vienna)<sup>79</sup>, ciò che esce dai serbatoi in Gb 37.9 sono invece le “rugiade” (*c’awlġ*): tale lezione si è verosimilmente generata in un tentativo di mantenere la caratterizzazione atmosferica del passo, perché per motivi di corruzione testuale nel testo greco, in armeno si era generata la lezione quasi omofona *c’awk*, con il significato di “dolori”<sup>80</sup>; il contesto atmosferico era peraltro suggerito anche dal testo siriano, che menziona in questo passo *ġn*, vocalizzabile in *ġone*, “nuvole”.

La versione armena introduce inoltre *štemaran*, rendendo l’oggetto menzionato assimilabile ai “serbatoi”, anche in Sal 103.13. Nella *Settanta* Dio è descritto nell’atto di bagnare i monti da τὰ ὑπερφᾶ αὐτοῦ, che in base ad un confronto con il testo ebraico sembrano interpretabili, qui come altrove, nel senso di “le sue (di Dio) stanze alte”; l’armeno traduce invece con *arbowc’anē zlerins i štemaranac’ iwroc’*, “fa bere (dà da bere a) le montagne dai suoi serbatoi”. L’introduzione di *štemaran* non è impossibile da giustificare, sebbene, effettivamente, si tratti dell’unico esempio biblico in cui esso corrisponde a ὑπερφᾶ<sup>81</sup>. In ragione della sua polisemia, il termine armeno da un lato potrebbe essere stato ritenuto, senza eccessive difficoltà, adatto a rendere un lessema greco che indica la “parte alta”, e quindi la più protetta<sup>82</sup>, della dimora. Dall’altro, potendo indicare un “serbatoio”, sarebbe risultato adeguato al contesto, poiché lo spazio così designato è descritto come luogo di provenienza dell’acqua con cui Dio bagna i monti. La scelta di *štemarank’* sembra denotare dunque in questo caso una intenzionalità più manifesta, dato che la corrispondenza con ὑπερφᾶ, a differenza di quella con τρυφᾶ in Gb 9.9 e 37.9, non è affatto scontata. In ogni caso, il sintagma *i štemaranac’ iwroc’* ricorre identico nel citato Sal 134.7, dove Dio è menzionato nell’atto di fare uscire i venti dai suoi serbatoi. Per un lettore del libro dei *Salmi*, i due passi sarebbero stati senza dubbio collegabili; in una prospettiva più ampia, per chi avesse in mente entrambi i libri biblici, gli *štemarank’* da cui proviene l’acqua che bagna i monti (cioè, evidentemente, la pioggia) sarebbero risultati inoltre affini, se non addirittura sovrapponibili, a quelli da cui si origina la rugiada (Gb 37.9), ed a quelli della neve e della grandine (Gb 38.22).

Lo studio del termine *štemarank’* sembra dunque testimoniare uno sforzo di sistematizzazione da parte di traduttori che operavano su testi a carattere composito, il cui scopo primario non era, come si diceva, definire la natura cosmologica di determinate realtà, ma mantenerne il valore connotativo e la funzione evocativa, scegliendo una resa che si adattasse al contesto e unificando oggetti potenzialmente analoghi, per quanto lessicalizzati in modo diverso a livello del testo greco. È significativo peraltro che alcuni interpreti moderni della Bibbia greca o ebraica, nel tentativo di ricostruire la struttura del cielo in un sistema organico, abbiano paradossalmente effettuato, con un eccesso di razionalizzazione, assimilazioni analoghe a quelle degli antichi traduttori<sup>83</sup>.

<sup>79</sup> V. *supra*, nota 45, per le indicazioni bibliografiche complete.

<sup>80</sup> V. *Armenian Job*, Reconstructed Greek Text, Critical Edition of the Armenian with English Translation, by C. E. COX, Leuven – Paris – Dudley, 2006, *ad loc.*

<sup>81</sup> In siriano si trova qui il termine *mdyr’* (vocalizzabile in *medyorē*, plurale di *medyorō*) che indica di per sé un “appartamento”, “abitazione”, senza peraltro implicare nessuna idea di collocazione in alto (v. *A Compendious Syriac Dictionary: founded upon the Thesaurus Syriacus* of R. PAYNE SMITH, edited by J. PAYNE SMITH, Oxford 1985, s.v.). Nella tradizione manoscritta greca non sono attestate varianti che potrebbero aver determinato la scelta del lessema armeno: v. *Septuaginta: Vetus Testamentum Graecum*, auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis editum, vol. X, *Psalms cum Odis*, edidit A. RAHLFS, Göttingen 1967<sup>2</sup>, *ad loc.*

<sup>82</sup> In Gdc 3.24 ὑπερφᾶν indica ad esempio le “stanze superiori” chiuse con il chiavistello.

<sup>83</sup> V. ad es. C. HOUTMAN, *op. cit.*, pp. 253 ss. (par. 6.4.3: «Die Appartements des Himmels»).

## INDICE

### I PARTE

#### **Relazioni del X Seminario Armenisti Italiani (Casa Armena di Milano, 10 novembre 2007)**

- Marco Bais, *In Mongolia sulle tracce di manoscritti armeni* 3  
Sona Haroutyunian (Università Ca' Foscari-Venezia),  
*Comunicazione sulla traduzione armena della "Masseria delle allodole"* 6

#### **Relazioni del XI Seminario Armenisti Italiani (Casa Armena di Milano, 8 novembre 2008)**

- Irene Tinti (Università di Pisa), *Il cielo nella Bibbia armena: osservazioni sul lessico* 8  
Benedetta Contin (Università di Ginevra, Università Ca' Foscari-Venezia),  
*L'universo letterario armeno nella Costantinopoli di inizio '900: l'opera di Zabel Yessayan* 22  
Francesca Penoni (Università Ca' Foscari-Venezia),  
*Due riviste armene contemporanee: "Agos" e "Aniv"* 33

#### **Relazioni del XII Seminario Armenisti Italiani (Casa Armena di Milano, 14 novembre 2009)**

- Claudia Matoda (Politecnico di Torino),  
*Il catholicosato armeno di Hromklay: testimonianze architettoniche* 35  
Paolo Lucca (Università Ca' Foscari-Venezia),  
*"Moloreal azgn hrēic'": l'eresia sabbatiana raccontata da Eremia K'ēōmiwrč'ean* 40  
Marina Artese (Università di Macerata),  
*Un esempio di politica linguistico-culturale: l'armeno per stranieri in Armenia* 46

### II PARTE

- Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano  
(seconda metà 2007-prima metà 2010)** 50

### III PARTE

- Centri armenistici e associazioni collegate all'Armenia operanti in Italia** 67