



UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
FIRENZE

FLORE

Repository istituzionale dell'Università degli Studi di Firenze

Gli ebrei e il giudaismo nelle fonti armene: un breve panorama (lectio magistralis)

Questa è la Versione finale referata (Post print/Accepted manuscript) della seguente pubblicazione:

Original Citation:

Gli ebrei e il giudaismo nelle fonti armene: un breve panorama (lectio magistralis) / ZAROUÏ POGOSSIAN. -
In: RASSEGNA ARMENISTI ITALIANI. - ISSN 2280-4269. - STAMPA. - 20 (2019):(2019), pp. 7-15.

Availability:

This version is available at: 2158/1245225 since: 2022-02-19T19:50:37Z

Terms of use:

Open Access

La pubblicazione è resa disponibile sotto le norme e i termini della licenza di deposito, secondo quanto
stabilito dalla Policy per l'accesso aperto dell'Università degli Studi di Firenze
(<https://www.sba.unifi.it/upload/policy-oa-2016-1.pdf>)

Publisher copyright claim:

(Article begins on next page)



ASSOCIAZIONE CULTURALE PADUS-ARAXES

ՊՈՒՐԱՔՍ ՄՇԱԿՈՒԹԱՅԻՆ ԸՆԿԵՐԱԿՑՈՒԹԻՒՆ

PADUS-ARAXES CULTURAL ASSOCIATION

RASSEGNA DEGLI ARMENISTI ITALIANI

**Volume xx
(Anno 2019)**

ISSN: 2280-4269

INDICE

I PARTE

Relazioni del XXII Seminario Armenistico Italiano (Casa Armena di Milano, 10 novembre 2018)

ZAROUÏ POGOSSIAN, <i>Gli ebrei e il giudaismo nelle fonti armene: un breve panorama (lectio magistralis)</i>	7
MORENO MORANI, <i>Un pioniere degli studi di armenistica in Italia: Teseo Ambrogio degli Albonesi...</i>	17
AGOPIK MANOUKIAN, <i>L'epopea del Sasunc'i Dawit': note di lettura</i>	25
RACHELE ZANONE, <i>Nuove considerazioni su una miniatura del Ciclo della Passione di Cristo del pittore Yovsian: il Consiglio dei sacerdoti ebrei (Erevan, Matenadaran, mss. 4806 e 4818)</i>	35
AGNESE PANICALE, <i>Il Libro e predica sui sette peccati mortali (Girk' ew k'aroz vasn Ē mahu č'ap' melac'n) di fra Pietro d'Aragona (XIV secolo)</i>	47

II PARTE

Rassegna delle attività armenistiche in ambito italiano (autunno 2018-autunno 2019)

<i>Pubblicazioni armenistiche di studiosi italiani o attivi in Italia</i>	61
<i>Interventi a convegni e seminari e altre attività dei soci</i>	65

III PARTE

Centri armenistici e associazioni collegate all'Armenia operanti in Italia 77 |

TABELLA DI TRASCRIZIONE DELL'ASSOCIAZIONE PADUS-ARAXES	79
--	----

SISTEMA DI TRASLITTERAZIONE HÜBSCHMANN-MEILLET-BENVENISTE	80
---	----

**GLI EBREI E IL GIUDAISMO NELLE FONTI ARMENE:
UN BREVE PANORAMA***
(lectio magistralis)

ZAROUÏ POGOSSIAN

Abstract: *This article provides an overview of Jews and Judaism in Armenian sources. It starts with an analysis of an eschatological prophecy that has been transmitted with the title On the Advent of the Antichrist and the End of the World. It explores the representation of Jews in this source and their function in the end of the world scenario. It then goes on to reveal that there are virtually no specific compositions in Armenian that could be defined as belonging to the genre of adversus Judaeos texts. Nor were there translations of such texts, either from Syriac or from Greek, penned by the Fathers of the Church. Yet, some medieval authors, such as Movsēs Xorenac'i and P'awstos Buzand, mention Jews in Late Antique Armenia, while the 7th-century Sebēos explains the rise of a new religion – Islam – and Islamic conquests as something instigated by the Jews. This was a line of reasoning rather common among other Christian authors of the time. On the other hand, hagiographical sources open other perspectives on the image of Jews and Judaism and three works, all of them translations, are considered: the Miraculous story of the image of Beirut, the Story of a sinful bishop who fornicated with a Jewish woman, and the Martyrdom of Abd al-Masih. Despite the paucity of sources on Jews and Judaism in Armenian, archeological data can force us to completely reevaluate our ideas of a Jewish presence in Armenia. The article closes with a note on the Jewish cemetery in the village of Yeghegis (Vayots Dzor, Armenia) and a recent survey conducted there by an international team of experts.*

Keywords: *Jews in Armenia; Religious polemic.*

Il mio interesse per la rappresentazione degli ebrei e il giudaismo nelle fonti medievali armene risale ai miei studi sui testi apocalittici. La tradizione letteraria medievale armena ci ha trasmesso un numero rilevante di tali composizioni il cui scopo era di rivelare e descrivere le vicende politiche, religiose, naturali e cosmiche che avrebbero caratterizzato la fine del mondo e dell'umanità¹. In questa ottica, la polemica interreligiosa assumeva una dimensione cosmica e una valenza soteriologica: soltanto i seguaci dell'unica vera fede avrebbero potuto essere salvati dal Redentore che scenderà sulla terra alla fine dei tempi. Infatti, non solo gli ebrei, ma anche i cristiani non-ortodossi e, dopo il VII sec., i musulmani, dal punto di vista degli autori o compilatori di questo tipo di testi, avrebbero dovuto affrontare la scelta definitiva tra la conversione all'ortodossia (prima che fosse troppo tardi) e la dannazione eterna. Naturalmente, tale configurazione escatologica è lungi dall'essere limitata ai testi armeni, ma caratterizza il genere apocalittico in qualsiasi altra lingua e tradizione religiosa.

* Questa ricerca è stata svolta nel quadro del progetto European Research Council – Consolidator Grant JewsEast alla Ruhr-Universität-Bochum (grant agreement no. 647467). Ringrazio mio marito Vasco La Salvia e i curatori della «Rassegna Armenisti Italiani» per aver gentilmente letto e migliorato l'aspetto linguistico e lo stile dell'italiano di questo articolo.

¹ Questa ricca tradizione è stata analizzata nei vari articoli della raccolta: K. BARDAKJIAN – S. LA PORTA (eds.), *The Armenian Apocalyptic Tradition. A Comparative Perspective*, Leiden 2014.

Una delle fonti scritte più ricche dal punto di vista delle profezie sulla sorte degli ebrei alla fine dei tempi è una composizione anonima, tuttora inedita, attribuita in alcuni manoscritti, a un altisonante Agat'angel, con ovvi richiami al famoso ma enigmatico Agat'angelos, il presunto narratore della conversione degli armeni². Altri manoscritti, invece, l'attribuiscono a un non meno enigmatico e altrimenti sconosciuto Agathon. Il testo, di cui sto attualmente preparando l'edizione critica, s'intitola *Storia sull'avvento dell'Anticristo e sulla fine del tempo* (Պատմութիւն վասն Նեռան դալստեան եւ վասն կատարածի աշխարհիս), e ci è pervenuto in 16 manoscritti da me identificati. La *Storia dell'Anticristo* rappresenta una versione arcaica di un'altra profezia apocalittica, molto più nota, ovvero *Le Profezie di Agatone*³.

La *Storia dell'Anticristo* è un testo composito nel quale molteplici motivi narrativi ben noti da altri esempi del genere «apocalisse politica» sono raccolti in un mosaico variopinto. Tipica, per esempio, è la preoccupazione per la sorte dell'Impero romano (compresa la sua parte greco-orientale) in quanto la sua fine era identificata con la fine di qualsiasi potere politico sulla terra⁴. Infatti, nella *Storia* troviamo un elenco di imperatori romani l'ultimo dei quali abdicherà a Gerusalemme in favore di Dio, restituendo a Lui il potere politico terreno: un *topos* ben noto soprattutto grazie alla famosissima *Apocalisse dello Pseudo-Methodio*. Una parte rilevante della *Storia dell'Anticristo* narra le vicende di esso, cosa non sorprendente considerando il titolo con il quale il testo fu trasmesso nei manoscritti. Il cosiddetto *bios* dell'Anticristo lo dipinge come un uomo empio, un falso messia, un mago e un re dei giudei che compirà miracoli solo apparenti ma, in realtà, non autentici e avrà un seguito di gente maledetta tra cui, ovviamente, gli ebrei. Infine, l'Anticristo sarà annientato da Gesù stesso con il soffio della sua bocca (2 Tes 2,8). Seguirà il Giudizio Universale e la fine del mondo. Dal punto di vista della polemica anti-giudaica, incorporata nella *Storia*, è significativo che il nostro testo richiami assai da vicino il trattato *De Christo et Antichristo* di Ippolito di Roma (II-III sec.), e un'altra composizione strettamente collegata e dipendente da Ippolito, il *De consummatione mundi* dello Ps.-Ippolito⁵. In tutti questi trattati la figura dell'Anticristo rappresenta l'esatto opposto di Cristo, e, come il vero messia, anche il suo oppositore sarà un ebreo, dal momento che sua madre era una donna dalla tribù di Dan. Inoltre, all'inizio del suo falso ministero i suoi seguaci più fedeli saranno i giudei.

Non è solamente questo ritratto dell'Anticristo come individuo di discendenza ebraica, tuttavia, che ci permette di collocare la *Storia dell'Anticristo* all'interno di una specifica tipologia di testi apocalittici con una forte componente anti-giudaica. Essi facevano uso di una ormai consolidata panoplia di *topoi* sul giudaismo e sugli ebrei, sul loro rapporto con il cristianesimo e la loro funzione storico-teologica, elaborata sin dai tempi dei Padri della Chiesa⁶. Su queste basi concettuali si fonda anche la descrizione degli ebrei come una categoria socio-religiosa collettiva in quanto seguaci dell'Anticristo. Nonostante ciò, il loro rapporto con «l'abominio della desolazione» è lungi dall'essere schematizzato e semplificato, secondo una tecnica narrativa tipica dei testi apocalitti-

² ԱԳԱԹԱՆԳԵՆՈՍ, Պատմութիւն Հայոց [AGAT'ANGELOS, *Storia degli armeni*], Erevan 1983.

³ Per informazioni più dettagliate su questi testi e i relativi manoscritti mi permetto di rimandare al mio lavoro: Z. POGOSSIAN, *Jews in Armenian Apocalyptic Traditions of the 12th Century. A Fictional Community or New Encounters?*, in W. BRANDES – F. SCHMIEDER – R. VOSS (eds.), *Peoples of the Apocalypse. Eschatological Beliefs and Political Scenarios*, Berlin 2016, pp. 147-192, dove il lettore può trovare informazioni anche su PS. EPIFANIO, *Sermo de Antichristo (Armeniaca de fine temporum)*, a cura di G. FRASSON, Venezia-S. Lazzaro 1976.

⁴ M. PERTUSI, *La fine di Bisanzio e fine del mondo. Significato e ruolo storico delle profezie sulla caduta di Costantinopoli in Oriente e in Occidente*, Roma 1988.

⁵ Si veda rispettivamente G.L. POTESTÀ – M. RIZZI (a cura di), *L'Anticristo*, vol. I: *Il nemico dei tempi finali*, Milano 2005, pp. 114-188; e vol. II: *Il figlio della perdizione*, Milano 2012, pp. 114-133.

⁶ Esiste una vasta letteratura su questi argomenti, tra la quale rimando ai fondamentali M. SIMON, *Verus Israel. Étude sur les relations entre Chrétiens et Juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, Paris 1948; e G.G. STROUMSA – O. LIMOR (eds.), *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Tübingen 1996.

ci. Al contrario, l'autore (potremmo definirlo anche come compilatore) attribuisce una funzione al popolo dell'Antica Alleanza all'interno di uno schema escatologico e al contempo sotierologico, che non potremo caratterizzare semplicemente come «negativa» o «positiva», ma che si presta a interpretazioni più sfumate.

Dunque, secondo il nostro testo è grazie al sostegno dei giudei che il falso messia usurpa il potere politico uccidendo il legittimo imperatore romano e diventando esso stesso «re». Tale *topos* è assai diffuso in moltissimi testi apocalittici cristiani. Ciò che sembra più originale e rivela una certa dose di creatività da parte dell'autore della *Storia* sono i dialoghi tra gli ebrei e l'Anticristo, che nel corso del racconto si tramutano in una loro aperta opposizione al «falso messia». Quindi, i dialoghi costruiti in forma di *erotapokriseis*, non privi di complessità psicologica, sono gli elementi che rivestono il testo di un certo senso di dinamismo. Essi si focalizzano, probabilmente non a caso, su alcuni punti dogmatici aspramente dibattuti tra gli ebrei e i cristiani nei primi secoli della nostra era. Si discute, infatti, dell'autenticità dell'incarnazione e della missione di Gesù, delle prove effettive di tale missione (per esempio i miracoli e la loro efficacia) e, soprattutto, della sorte dei non-convertiti al cristianesimo alla fine dei tempi. Tramite tali dialoghi, l'autore della *Storia dell'Anticristo*, crea una possibilità di elaborare e spiegare anche il punto di vista degli ebrei: essi seguono il falso messia perché tutti gli altri potenti del mondo li hanno denigrati e oppressi, una constatazione che, implicitamente, tende a giustificare il loro comportamento a sostegno di un qualsiasi esponente, anche poco affidabile o moralmente insostenibile, che potesse promettere loro un futuro meno doloroso. È dunque possibile ipotizzare, in un certo qual modo, che i destinatari di tale messaggio politico sulla condizione storica degli ebrei, potrebbero essere state le classi egemoniche del tempo, a vari livelli, se non il potere centrale imperiale stesso. Né è da considerare scontata la scelta dell'autore di sciogliere il nodo della narrazione con la conversione *in extremis* degli ebrei, poco prima della *parousia*, il loro totale rifiuto dell'Anticristo e il loro martirio. Dal punto di vista dell'autore e, presumibilmente, dei suoi lettori, quest'atto violento sarà la causa di una morte gloriosa e la salvezza eterna dei giudei. Tale epilogo, con evidenti richiami parentetici e didattici diretti probabilmente ai correligionari dell'autore (i cristiani), è poco consono alle nostre sensibilità moderne e alle idee sulla tolleranza religiosa. Essa va letta e interpretata secondo i canoni del genere apocalittico e all'interno del contesto medievale. Benché non sconosciuto, questo motivo venne usato raramente e si trova in pochi altri testi escatologici i quali lasciano una porta aperta verso la salvezza divina a chiunque si pente e si converta anche all'ultima ora.

Dunque, per meglio comprendere le sfumature della *Storia dell'Anticristo*, le sue funzioni, tra le quali quella polemica e quella didattico-parentetica, occorre contestualizzarla non solo rispetto al genere letterario dei testi apocalittici cristiani al di là della loro lingua di composizione, ma anche nel panorama delle cosiddette *altercationes adversus Judaeos*. Tuttavia, questa ricerca ha rivelato che la tradizione letteraria medievale armena, ricca di trattati teologici tra i quali moltissimi testi di polemica anti-diofisita, è quasi priva di composizioni del tipo *adversus Judaeos*. Le mie ricerche sono ancora in corso e non permettono allo stato attuale conclusioni definitive, ma si possono già avanzare alcune considerazioni preliminari.

Quando il regno armeno dichiarò il cristianesimo come religione di stato all'inizio del IV sec., senza soffermarsi sulla data precisa di tale evento in quanto di poca rilevanza in questa sede, si erano già stabilmente consolidati alcuni «pilastri» fondativi dell'identità cristiana, sviluppatasi lungo i tre secoli precedenti. Un ruolo centrale nell'affermazione di una chiara identità religiosa cristiana ebbe la volontà di marcare l'indipendenza e la differenza rispetto al giudaismo in seno al quale nacque il movimento di Gesù⁷. Natural-

⁷ Per una lettura dell'evoluzione del cristianesimo in questa chiave, si veda E. NORELLI, *La nascita del cristianesimo*, Bologna 2014.

mente, né il cristianesimo né il giudaismo si limitavano a una forma unica e omogenea di culto e devozione. Quindi, si può immaginare che anche la polemica anti-ebraica da un lato, e quella anti-cristiana dall'altro, avessero modalità di espressione e argomentazione diverse. Infatti, pur esistendo vari trattati in latino, greco e siriano del tipo *adversus Judaeos*, non sembra che essi siano mai stati tradotti in armeno. Sorprende, per esempio, che neanche le otto famose omelie anti-giudaiche dell'autorevole san Giovanni Crisostomo siano attestate in traduzione armena. Quindi, concezioni teologiche o stereotipate sugli ebrei e l'ebraismo sviluppate da parte dei Padri della Chiesa passarono nella letteratura e nell'immaginario armeni dalle letterature greca e siriana attraverso riferimenti sparsi negli scritti dei Padri della Chiesa piuttosto che tramite traduzioni sistematiche e programmatiche di specifici trattati *adversus Judaeos*. Né, tantomeno, fu la letteratura autoctona a produrre questo tipo di composizioni. Bisogna aspettare fino al XIV sec. e il *Libro delle domande* del celeberrimo monaco e teologo Grigor Tat'ewac'i per leggere un capitolo *Sugli ebrei* (Վասն Հրէիցն)⁸. Teoricamente, dunque, questo è il primo testo composto in armeno dedicato alla confutazione teologica dell'ebraismo come religione. Tuttavia, come hanno dimostrato gli studi di S. La Porta, anche nel caso di Grigor Tat'ewac'i, ci troviamo di fronte a un lavoro che si potrebbe definire come una «traduzione rielaborata», dal momento che consiste essenzialmente in lunghissime citazioni tratte da un autore genovese del XIII sec. poco noto, il monaco certosino Porchetto de Salvaticis⁹.

Quindi, la ricerca sugli ebrei e l'ebraismo nelle fonti armene si limita a tipologie di testi non direttamente legati alla descrizione o confutazione del giudaismo come sistema religioso con il proprio credo e i propri riti, verificabili attraverso altre testimonianze o immaginati dagli autori cristiani per motivi polemici. Né al momento è possibile ipotizzare una conoscenza diretta degli ebrei e dell'ebraismo da parte degli autori armeni. Più che di polemica anti-ebraica, la letteratura dogmatica armena è ricca di polemica anti-diofisita o anti-calcedoniana e, nei vari trattati teologici, la confessione di fede della Chiesa bizantina viene spesso identificata con quella nestoriana, la quale, a sua volta, viene riportata a un filone di cristianesimo «giudaizzante». Dal punto di vista armeno (non-calcedoniano) la cristologia nestoriana con il suo caratteristico accento posto sull'umanità di Cristo si collocava al limite dell'accettabile ed evidenziava una forte tendenza giudaizzante. Troviamo tali accuse contro i diofisiti paragonati ai nestoriani nella corrispondenza armeno-georgiana del VII sec. che testimonia della separazione tra le due Chiese¹⁰. Lo stesso ripete nel VII sec. Mat'usalay, teologo e vescovo del Siwnik', in una lettera indirizzata all'imperatore Eraclio su richiesta del *catholicos* Ezer (630-641). In essa Mat'usalay definisce Nestorio «giudaizzante» (Հրէամիտ)¹¹. Ricordiamo, che alcuni decenni prima il vescovo siro-ortodosso Simeone di Beth Arsham, il quale aveva visitato l'Armenia e partecipato al Primo Concilio di Dwin (505/506), in una lettera di sostegno alla comunità (monofisita) dell'Oasi di Najran, perseguitata da parte del monarca locale che si professava ebreo, faceva risalire la genealogia di questa «eresia» (nestoriana) agli ebrei¹². Quindi, nelle fonti armene troviamo l'eco di queste diatribe che caratterizzano la produzione teologico-polemica di altre Chiese dell'Oriente cristiano.

Così, anche per il grande teologo e filosofo del VIII sec. Step'anos Siwnec'i fu un certo «ebreo eretico» che riuscì a ingannare l'imperatore Giustiniano, proponendo un computo errato, secondo Step'anos, per stabilire la celebrazione della Presentazione al Tem-

⁸ Գրիգոր Տաթևացի, Գիրք Հարցմանց [GRIGOR TAT'EWAC'I, *Libro delle domande*], Costantinopoli 1729, pp. 27-29.

⁹ S. LA PORTA, *A Fourteenth-century Armenian Polemic against Judaism and its Latin Source*, in «Le Muséon» 122/1-2 (2009), pp. 93-129.

¹⁰ Գիրք թղթոց [Libro delle lettere], Tiflis/Tbilisi 1901, pp. 110, 121.

¹¹ Թուղթ Մաթուսաղայի Միւնեաց եպիսկոպոսի [...] առ թագաւորն Հերակլ վասն հաւատոյ [Lettera di Mat'usalay vescovo di Siwnik' [...] all'imperatore Eraclio sulla fede], in *Matenagirk' hayoc'*, vol. 4, Antelias 2005, p. 419.

¹² M. DETORAKI, *Le Martyre de Saint Aréthas et ses compagnons* (BHG 166), édition critique, étude et annotation, trad. par J. BEAUCAMP, Paris 2007, pp. 88-90.

pio (*Տեառնընդառաջ*)¹³. Le differenze del calcolo tra la Chiesa armena e bizantina secondo Siwnec'i risalgono a questa manipolazione ebraica. Naturalmente, in tale modo Step'anos riusciva ad addossare la colpa di certi contrasti tra le due Chiese a un gruppo estraneo e non molto apprezzato, assolvendo le rispettive gerarchie. Troviamo la stessa argomentazione in una lettera che i cristiani di Gerusalemme avrebbero indirizzato agli armeni verso fine del VII sec., secondo quanto riportato da una breve cronaca coeva¹⁴.

Un qualche legame tra gli ebrei e il calendario annuale liturgico emerge anche nelle diatribe armeno-bizantine sul computo della data di Pasqua. Troviamo un esempio emblematico ma anche sorprendente nel XII sec., in un racconto riportato dallo storico Matt'ēos Urhayec'i¹⁵. Riferendosi all'anno 1007, quando scoppiò un disaccordo tra gli armeni e greci sul calcolo del giorno della Pasqua, Matt'ēos ci informa che l'imperatore Basilio II chiamò un uomo saggio, uno studioso ebreo di Cipro di nome Muse per risolvere il problema. Naturalmente, Muse diede ragione agli armeni. Al di là dell'attendibilità dell'aneddoto, è interessante il riferimento agli ebrei in quanto portatori di certi saperi scientifici/matematici. Inoltre, Muse viene descritto come un giudice equilibrato e un sostenitore del partito armeno contro un atteggiamento avvertito, dagli stessi armeni, come un gesto di chiara prevaricazione da parte della Chiesa imperiale. Il fatto che Matt'ēos puntualizzi l'appartenenza di Muse alla religione ebraica mette la posizione bizantina in una luce ancora più sfavorevole: addirittura l'esponente di un popolo disprezzato, come quello ebraico, conosce meglio dei «sapianti» del più grande impero del tempo le regole del computo della più importante celebrazione liturgica cristiana, esaltando, d'altro canto, la verità già ribadita da parte della Chiesa armena a sua volta oppressa dalla protervia imperiale bizantina.

Nel VII sec., la nascita dell'islam e le rapidissime conquiste da parte degli eserciti islamici del Medio Oriente crearono un disorientamento generale tra le popolazioni cristiane di queste terre. Mentre prima la polemica anti-giudaica spesso accentuava la superiorità della fede cristiana sulla base della sua superiorità politica e della potenza dell'impero cristiano (bizantino), le conquiste islamiche rovesciarono totalmente queste dinamiche. Ora i cristiani e gli ebrei, in terra musulmana, avevano la medesima condizione legale di *dhimmi* o «popoli protetti» in quanto «popoli del libro». Questa situazione diede luogo a un altro periodo di reviviscenza di testi anti-ebraici in greco e in siriano¹⁶. Benché in armeno non fossero scritti testi teologico-polemici contro gli ebrei, sentiamo ancora una volta l'eco di tali diatribe nella storiografia armena.

Sebēos, lo storico del VII sec. la cui opera ha un eccezionale valore storiografico, è il nostro principale informatore. Prima di tutto, Sebēos è uno degli autori del VII sec. che narra la strage dei cristiani da parte degli ebrei dopo la conquista persiana della città santa nel 614, racconti che hanno trovato poco o quasi nessun riscontro nella documentazione archeologica¹⁷. Tuttavia, lo storico armeno è tra le fonti documentarie più attendibili sulla nascita dell'islam e le conquiste islamiche, ma anche sulle varie leggende che circolavano all'epoca e cercavano di spiegare un fenomeno evidentemente inaspettato e inspiegabile. Secondo Sebēos furono gli ebrei rifugiatisi nel deserto a causa delle persecuzioni da parte dei cristiani a incontrare le 12 tribù arabe e a istigarle contro i cristiani

¹³ ՄՏԵՓԱՆՈՍ ՍԻՒՆԵՑԻ, Պատասխանի թղթոյն Անտիոքու եպիսկոպոսի, զոր վասն հաւատոյ զրեալն էր [STEP'ANOS SIWNEC'I, Risposta alla lettera del vescovo di Antiochia sulla fede], in *Matenagir'k' hayoc'*, vol. 6, Antelias 2007, p. 548.

¹⁴ ՓԻԼՈՆ ՏԻՐԱԿԱՑԻ, Ժամանակագրութիւն [P'ILON TIRAKAC'I, Cronaca], in *Matenagir'k' hayoc'*, vol. 5, Antelias 2005, p. 962.

¹⁵ ՄԱՏԹԷՈՍ ՍՐԻՆՅԱՅԵՑԻ, Ժամանակագրութիւն [MATT'EOS URHAYEC'I, Cronaca], Erevan 1991, 51-52.

¹⁶ S.H. GRIFFITH, *The Church in the Shadow of the Mosque. Christians and Muslims in the World of Islam*, Princeton 2008; R. HOYLAND, *Seeing Islam as Others Saw It. A Survey and Evaluation of Christian, Jewish and Zoroastrian Writings on Early Islam*, Princeton, 1997, 454-458; V. DÉROCHE, *Polémique antijudaïque et l'émergence de l'Islam*, in «Revue des Études Byzantines» 57 (1999), pp. 141-161.

¹⁷ ՍԵԲԷՈՍ, Պատմութիւն [SEBĒOS, Storia], ed. G. ABGARYAN, Erevan 1979, pp. 134-140; Y. STOYANOV, *Defenders and Enemies of the True Cross: The Sasanian Conquest of Jerusalem in 614 and Byzantine Ideology of Anti-Persian Warfare*, Vienna 2011.

con promesse profetiche secondo le quali gli arabi, in quanto figli di Abramo attraverso Ismaele, avevano il diritto di conquistare la Terra Promessa. Una volta conquistata Gerusalemme, secondo Sebēos gli ebrei cercarono di ristabilire un santuario sul Monte del Tempio, ma senza successo. Nei secoli successivi le notizie di Sebēos vennero riprese da altri storici, come Lewond nel VIII sec. o T'ovma Arcruni alla fine del IX, trasmettendo così un'immagine poco lusinghiera degli ebrei e del loro ruolo nelle conquiste arabe. Nonostante ciò, neanche in questi periodi successivi troviamo traccia di composizioni armene che cerchino di descrivere e nel contempo negare la validità dell'ebraismo in quanto sistema religioso. Si tratta piuttosto di nozioni generali e stereotipate, difficilmente riconducibili alle realtà vissute.

Prima di concludere l'analisi delle fonti storiografiche tardoantiche, vorrei portare l'attenzione su un altro tipo di riferimento all'ebraismo, ovvero certe costruzioni genealogiche delle dinastie armene che vantavano una discendenza biblica. Tra queste spicca l'esempio dei Bagratidi. Sembra essere lo storico Movsēs Xorenac'i, il portavoce di questa dinastia, a lasciare la prima testimonianza scritta sull'origine ebraica del capostipite dei Bagratidi - un certo Šambat¹⁸. Decenni fa l'illustre storico C. Toumanoff ha minuziosamente studiato e rivelato lo scopo di tali costruzioni genealogiche. Dopo la conversione degli armeni al cristianesimo le antiche famiglie nobili cercarono di distanziarsi dalle tradizionali leggende «etnogenetiche» che legavano le loro origini a dei o ad eroi. Al contrario, postulare un'origine ebraica iscriveva la storia dei Bagratidi e di altre casate che Xorenac'i cita, nel quadro generale della storia biblica e della provvidenza divina¹⁹. Non è questa la sede per riaprire le aspre polemiche sulla datazione della *Storia* di Movsēs Xorenac'i, per Toumanoff un autore del VIII sec. Tuttavia, postulare un'origine «ebraica» dei Bagratidi alla quale il Xorenac'i si riferisce in tutto il suo libro e non soltanto in un passo isolato, sarebbe incongruo nel clima intellettuale e socio-dinastico successivo all'espansione araba in Armenia, dal momento che, come abbiamo visto, Sebēos ed altri storici armeni dopo di lui, al pari dei loro confratelli siriani o bizantini, accusavano gli ebrei di aver insegnato una nuova religione agli arabi e, quindi, di aver provocato la loro espansione fulminea. Sarebbe, dunque, difficile immaginare, per un panegirico della famiglia Bagratide una composizione di tale genealogia nel VIII o addirittura nel IX sec., periodo in cui viene collocato Movsēs Xorenac'i da molti studiosi. Inoltre, era forse per evitare un'altra volta una leggenda genealogica divenuta scomoda che i Bagratidi georgiani hanno compiuto un ulteriore passo, reclamando una discendenza diretta dal re Davide stesso²⁰. Si potrebbe trattare non solo di una strategia di emancipazione di vera o presunta dipendenza politica, morale o dinastica dai Bagratidi dell'Armenia, come ipotizzava già Toumanoff, ma anche di una discendenza ebraica molto più illustre che risaliva al re Davide e non da un «qualsiasi» Šambat'. Sarebbe interessante approfondire questo argomento ulteriormente in un'altra sede.

Nel frattempo, attraverso i testi agiografici si trasmetteva un'immagine diversa e più sfumata degli ebrei e dell'ebraismo. Vorrei soffermarmi su tre racconti agiografici pervenutici in armeno che descrivono tre situazioni fra loro molto diverse, implicando un messaggio differente in ogni caso, ma con esiti identici: la *Storia dell'icona miracolosa di Beirut* (*Narratio de cruce seu imagine Berytensis*, CPG 2262; BHG 780-788b; BHO 440, 441); la *Storia del vescovo che commetteva adulterio con una donna ebrea* (*De episcopo qui cum Hebraea fornicabatur*, BHG 1442n); il *Martirio di Abd al-Masih* (BHO 4).

¹⁸ Մովսէս Խորենացի, Պատմութիւն Հայոց [MOVSĒS XORENAC'I, *Storia degli armeni*], Erevan 1991, pp. 68-69.

¹⁹ C. TOUMANOFF, *A Note on the Orontids I*, in «Le Muséon» 72 (1959), pp. 1-36: p. 23, e ID., *A Note on the Orontids II*, in «Le Muséon» 73 (1960), pp. 73-106.

²⁰ C. TOUMANOFF, *The Bagratids of Iberia from VIII-XI cc.*, in «Le Muséon» 74 (1961), pp. 5-42.

La *Storia dell'icona miracolosa di Beirut*, conosciuta anche con il titolo di *Storia di Cristo di Beirut*, venne attribuita niente di meno che ad Atanasio di Alessandria e, presumibilmente, fu tradotta dal greco in armeno dopo il 975 circa, quando, come attesta l'epilogo della versione armena, l'imperatore Giovanni Tzimiske fece trasportare l'icona da Beirut alla capitale imperiale²¹. Secondo la versione armena della *Storia miracolosa*, che abbrevia e leggermente modifica l'originale greco, un cristiano residente a Beirut (Berytus), traslocando dalla casa che aveva in locazione vi dimentica la sua icona con l'immagine di Cristo crocefisso. Successivamente, la casa viene affittata da un ebreo, il quale avendo visto l'icona chiama i suoi amici e con essi rimette in scena la crocifissione di Gesù, danneggiando fisicamente l'icona come se fosse Gesù stesso. Quando essi trafiggono la costola del Cristo sull'icona, da essa cominciano a scorrere sangue e acqua. L'inquilino e i suoi amici correligionari chiedono aiuto e spiegazione al «capo degli ebrei», il quale, non sapendo cosa altro fare, decide di verificare se l'acqua e il sangue avessero proprietà miracolose. Lavando con un panno imbevuto persone malate essi mettono in questo modo alla prova le credenze dei cristiani. Alla guarigione miracolosa e istantanea degli infermi, il capo rabbino e gli ebrei si convincono della verità e autenticità di Gesù e della sua icona, convertendosi al cristianesimo. In seguito, tutta la città di Beirut diventa cristiana, mentre la sinagoga della città e la casa che ospitava l'icona vengono trasformate in chiese.

La *Storia miracolosa dell'icona di Beirut* fa parte di un gruppo di narrazioni, scritte e con varianti orali, al cui centro è l'immagine dell'ebreo o degli ebrei dissacratori delle immagini. Essi appaiono come iconoclasti per definizione. Queste storie, con varie sfumature sul ruolo dei giudei e la loro condanna o conversione, ebbero una vasta diffusione in varie culture cristiane. Una versione più arcaica della *Storia*, per esempio, era nota anche a Gregorio di Tours che la cita nel suo *Liber in Gloria Martyrum*²². La *Storia miracolosa* è attestata anche in slavo ecclesiastico e attraverso la versione latina in moltissime lingue volgari dell'Europa occidentale. Inoltre, essa fu letta durante il Settimo Concilio Ecumenico, il concilio anti-iconoclasta di Nicea del 787 che ristabilì la venerazione delle icone come legittima prassi religiosa. Una delle ragioni della sua ampia diffusione al di fuori dell'ambiente bizantino fu proprio la sua apologia delle icone e del loro potere miracoloso, e l'attribuzione del testo ad Atanasio di Alessandria. Credo che quest'ultimo sia stato il motivo principale per la traduzione del testo anche in armeno e, infatti, nei manoscritti armeni lo troviamo soprattutto nei codici liturgici insieme ad altre letture assegnate per il giorno della commemorazione di Atanasio²³. Data la diffusione di questa *Storia* sia per via dei codici che attraverso le letture liturgiche, possiamo affermare che probabilmente più di Sebēos o di altri testi dotti con riferimenti agli ebrei, furono racconti come la *Storia miracolosa di Beirut* a veicolare il passaggio delle immagini legate agli ebrei dal mondo greco a quello armeno. E anche qui, come nel testo apocalittico *Storia dell'Anticristo*, il racconto agiografico si conclude con la loro conversione.

²¹ Ս. ԱԹԱՆԱՍԻ ԱՂԵՔՍԱՆՔԻՆՈՅ ՀԱՅՐԱԿԱԵՆԻ ԺՈՒՆԵ, ԹՈՒՂԹԵ ԵՆ ԸՆԴՂԷԻՄՏԱՍՏՈՆԹԻՆԵՔ [S. ATANASIO VESCOVO DI ALESSANDRIA, Omelie, lettere, disputazioni], a cura di E. TAYEC'1, Venezia 1899, pp. 489-492.

²² GREGORIUS TOURONENSIS, *Liber in Gloria Martyrum, Pars II. Miracula et opera minora*, hrsg. B. KRUSCH, (Scriptores Rerum Merovingicarum 1,2) Hannover 1885, p. 51, no. 21. K. ARON-BELLER, *Byzantine Tales of Jewish Image Desecration. Tracing a Narrative*, in «Jewish Culture and History» (2017), pp. 1-27, traccia lo sviluppo del topos dei dissacratori delle immagini. È fondamentale l'analisi della *Storia miracolosa* e delle sue diverse versioni proposta da M. BACCI, «Quel bello miracolo onde si fa la festa del santo Salvatore.» *Studio sulle metamorfosi di una leggenda*, in G. ROSSETTI (a cura di), *Santa Croce e Santo Volto. Contributi allo studio dell'origine e della fortuna del culto del Salvatore (secoli IX-XV)*, Pisa 2002, pp. 7-86. Tuttavia, non possiamo concordare con lo studioso quando egli afferma (*ibid.*, p. 12) che la traduzione armena rappresenta «una versione in cui il tono antisemita era particolarmente enfatizzato». Non vi è alcuna differenza di tono tra la versione armena e l'originale greco, se non che l'armeno è molto più breve e, quindi, al contrario, si avvale di molti meno *topoi* anti-giudaici rispetto a quelli impiegati nel testo greco. Né è appropriato usare il termine «antisemita» con forti richiami al razzismo scientifico del XIX-XX sec., per un testo medievale.

²³ Si veda l'elenco dei manoscritti stabilito da A. AVAGYAN, *Die armenische Athanasius-Überlieferung. Das auf armenisch unter dem Namen des Athanasius von Alexandrien tradierte Schrifttum*, Berlin 2014, pp. 75-76.

Molto più complesse si presentano le dinamiche tra i protagonisti e le loro rispettive religioni nel prossimo testo che prendiamo in considerazione. Si tratta del «racconto edificante» *Storia del vescovo che commetteva adulterio con la donna ebrea*, anch'esso tradotto dal greco²⁴. Una pia donna ebrea vive nel peccato, coabitando con un vescovo, secondo il testo greco il vescovo di un'altrimenti sconosciuta città «Etiopia nei pressi di Gaza», mentre quello armeno menziona vagamente «una città in Egitto» (ի քաղաքին Մսրայ). Durante gli anni della loro relazione il vescovo cerca di convertire la donna al cristianesimo, ma senza successo. Allora egli le chiede di partecipare alla messa domenicale in modo da ammirarlo in tutto lo splendore degli abiti vescovili. La donna cede e una domenica va alla messa, ma appena inizia il servizio essa ha una visione. Un angelo luminoso scende e lega il vescovo a una colonna, proseguendo lui stesso a officiare la liturgia. Poi, al momento culminante dell'eucaristia appare «un fanciullo che brilla come il sole», dal cui corpo l'angelo stacca dei pezzi che vengono distribuiti ai fedeli, mentre il fanciullo rimane comunque intatto. Concluso il rito della comunione il fanciullo e l'angelo svaniscono e tutto torna alla normalità. Rientrati a casa, la donna racconta l'accaduto al vescovo, si converte al cristianesimo e abbraccia la vita ascetica in un monastero, mentre il vescovo, dopo una lunga penitenza, diventa un asceta anonimo a Gerusalemme, ricevendo il dono della chiaroveggenza, e compie molti miracoli.

Naturalmente, anche qui i messaggi sono molteplici. Innanzitutto, si pone l'accento sulla necessità della «purezza» di chi celebra la Santa Messa a scapito dello splendore degli abiti. Al contempo, si ribadisce la sacralità dell'eucaristia nonostante i peccati di chi la celebra. Esiste almeno un altro aneddoto simile trasmesso in greco, nel quale il ruolo della donna ebrea è attribuito a una giovane saracena (BHW 1317g). È interessante notare che in ambedue i casi il personaggio positivo del racconto è una donna appartenente a un altro gruppo etnico e/o religioso, nel nostro caso l'amante ebrea, e non il vescovo: è lei che è descritta come «donna pia» ancorché ebrea; è lei che ha il privilegio di ricevere una visione e, addirittura, di «convertire» il suo compagno vescovo da una vita di peccato e metterlo sul cammino verso la santità. C'è anche un'idea parallela alla *Storia miracolosa di Beirut* in quanto sono gli ebrei o, in questo caso, una donna ebrea a riconoscere la verità e l'autenticità della fede cristiana in tal modo confermandola dall'esterno. Dunque, più che serbare traccia dei rapporti tra ebrei e cristiani nella vita reale e quotidiana, questi testi presentano gli ebrei come testimoni della verità del cristianesimo e dei suoi riti.

Il terzo testo che propongo alla riflessione è il *Martirio di Abd al-Masih*, tradotto dal siriano nell'873 su commissione di Gurgēn Anjewac'i e di sua moglie Helinē, come attesta un colofone²⁵. Il *Martirio* parla di un ragazzo di 15 anni, un pastore ebreo di nome Asher che abitava nella regione dello Sinjar. Sono i suoi coetanei (e pastori come lui) cristiani a convincerlo a convertirsi, prendendo il nome Abd al-Masih, cioè «servo di Cristo». Il ragazzo viene ucciso dal padre quando quest'ultimo scopre l'accaduto. Ma le sfortune che colpiscono il padre di Asher dopo l'uccisione del figlio, fanno sì che tutta la famiglia si converta al cristianesimo. In questa sede, ho proposto una sintesi molto breve del *Martirio* che, in realtà, meriterebbe uno studio più dettagliato dal momento che, ad esempio, vi sono moltissime differenze tra la versione armena e l'originale siriano. La venerazione di Abd al-Masih era ben radicata nella regione del Vaspurakan, dove all'interno del complesso monastico di Santa Croce di Aparan, vi era una cappella a lui dedicata. La reliquia del santo, riposta in un reliquiario sontuoso, probabilmente prodotto a

²⁴ Il testo armeno non è stato pubblicato. Le mie analisi sono basate su una versione che si trova nel ms. 3260, ff. 228r-230v conservato presso il Matenadaran di Erevan. Per l'originale greco si veda M. CANARD, *Trois groupe de récits édifiants byzantins*, «Byzantion» 36 (1966), pp. 5-25 (per il testo, pp. 24-25).

²⁵ Ա. ՄԱԹԵՎՈՍՅԱՆ, Հայերն ձեռագրերի հիշատակարաններ. Ե-ԺԺ դդ. [A. MAT'EWOSYAN, *Colofoni dei manoscritti armeni: V-XII secc.*], Erevan 1988, 37.

Kharpert nel XVIII sec., si conserva tutt'oggi presso l'Alex and Marie Manoogian Museum di Southfield (Michigan, Stati Uniti)²⁶. Non è escluso che la traduzione del testo sia stata commissionata come un atto di insubordinazione di Gurgēn Anjewac'i contro il suo cugino più potente Ašot (il nonno del re Gagik Arcruni), il quale durante la prigionia in Samarra si era convertito all'islam, che però rinnegò al suo rientro in patria c. 862²⁷. Nel *Martirio di Abd al-Masih* ci sono lunghissimi passi sulla perseveranza del santo nella sua nuova fede cristiana, nonostante i supplizi, che potrebbero essere letti in chiave polemica contro il ramo vincente degli Arcruni e la temporanea apostasia del loro capostipite.

I tre racconti sopra presentati non sono direttamente legati a un ambiente armeno. La scelta di tradurli potrebbe essere dovuta a molteplici fattori che vanno dall'importanza attribuita ad Atanasio di Alessandria in quanto uno dei Padri fondamentali per l'ortodossia armena, ad un impulso polemico inter-dinastico tra i principi Arcruni. È difficile interpretarli come testimoni di relazioni reali e storicamente accertabili tra gli armeni e gli ebrei. In effetti, ci sono pochissime testimonianze sulla presenza ebraica nel territorio dell'Armenia storica. Vorrei concludere questo contributo con una breve rassegna di queste testimonianze, poche, ma cruciali.

Gli storici Movsēs Xorenac'i e P'awstos Buzand ci informano del trasferimento dei numerosi prigionieri ebrei dalle città armene nell'Impero sasanide da parte del re Shapur, dunque nel IV sec.²⁸. Non vi sono tracce materiali di queste comunità, né sappiamo se una parte di loro rimase in Armenia e ebbe un destino e storia diverse. Tuttavia, l'unica testimonianza sicura di una presenza ebraica in Armenia è un cimitero medievale nella regione di Vayots Dzor, in uso tra il XIII e XIV sec. Le ricerche di M. Stone e D. Amit hanno rivelato che si trattava di una comunità benestante e strettamente legata al rabbinato di Gerusalemme²⁹. Una campagna di ricognizione archeologica congiunta, condotta nel cimitero e nel villaggio di Yeghegis da un team di studiosi delle Università Ruhr di Bochum, di Chieti (Vasco La Salvia), di Firenze (Michele Nucciotti ed Elisa Pruno) e dell'Università di Stato di Erevan (Hamlet Petrosyan) ha permesso di portare alla luce ulteriori dettagli sul contesto di questa comunità ebraica. I risultati del sondaggio sono in corso di pubblicazione.

Per concludere, gli ebrei e il giudaismo compaiono in diversi tipi di testi e contesti della produzione letteraria armena medievale e della sua cultura materiale. Tuttavia, pare difficile poter ricondurre queste testimonianze a una comunità ebraica vissuta in Armenia nel corso del Medioevo. I testi in questione erano spesso tradotti da altre lingue, come il greco o il siriano, e potrebbero essere stati volti in armeno per vari motivi, non legati alla realtà della vita quotidiana o a effettive interazioni tra armeni ed ebrei. Questo breve contributo evidenzia, quindi, l'importanza delle prove archeologiche e materiali che possono prevalere su ipotesi basate sulla mera analisi delle fonti scritte. Le ricerche sulla cultura scritta e materiale degli ebrei in Armenia, come nel caso del cimitero ebraico presso il villaggio di Yeghegis, non potranno in futuro che migliorare notevolmente la nostra comprensione delle interazioni armeno-ebraiche medievali.

²⁶ Recentemente è stato esibito al Metropolitan Museum di New York in una mostra dedicata all'Armenia: H. EVANS (ed.), *Armenia. Art, Religion, and Trade in the Middle Ages*, New York 2019, p. 182.

²⁷ ԹՈՂԿՄԱ ԱՐՄԵՐՈՒՆԻ, Պատմությունն տանն Արծրունեաց [T'OVMA ARCRUNI, *Storia della casata degli Arcruni*], Erevan 1985, pp. 336-338. Sulla rivalità di questi principi Arcruni si veda Z. POGOSSIAN, *Locating Religion, Controlling Territory. Conquest and Legitimation in Late Ninth Century Vaspurakan and its Inter-religious Context*, in R. GLEI - N. JASPERS (eds.), *Locating Religions. Contact, Diversity and Translocality*, Leiden 2017, pp. 173-233.

²⁸ A. TOPCHYAN, *Jews in Ancient Armenia (1st Century BC - 5th Century AD)*, «Le Muséon» 120/3-4 (2007), pp. 435-476.

²⁹ M. STONE - D. AMIT, *Report of the Survey of a Medieval Jewish Cemetery in Eghegis, Vayots Dzor Region, Armenia*, «Journal of Jewish Studies» 53/1 (2002), pp. 66-106 e (2006), pp. 99-135.