

Benedetta Contin

Il *Corpus Davidicum* armeno nella tradizione neoplatonica e nello sviluppo del pensiero armeno

Una puntualizzazione della problematica filologica. L'attività di traduzione del V secolo

Gli albori della letteratura scritta armena risalgono all'invenzione dell'alfabeto armeno, da parte di S. Mesrop Mashtots,¹ nel 405-407,² anche se precedentemente esistevano una tradizione orale, a cui appartenevano i canti degli antichi aedi, conosciuti sotto l'appellativo di *gusanergakh*,³ e una tradizione scritta in lingua greca, siriana e, in precedenza, aramaica, a seconda dell'uso e della zona d'influenza.

La lingua greca, in epoca cristiana, ebbe una netta preponderanza nelle funzioni liturgiche, e anteriormente nella stesura di opere a carattere profano, storico, retorico e altro.⁴

Il movimento di giovani armeni verso i poli culturali dell'epoca: Edessa, Cesarea, Bisanzio, è attestato nella letteratura armena⁵ e offre testimonianza della vivacità intellettuale del Vicino Oriente, oltre a stimolare interessanti riflessioni sulla trasmissione delle fonti in epoca ellenistica e post-ellenistica.⁶

¹ Nell'intera trattazione verrà utilizzato, per la traslitterazione dei nomi armeni, il sistema fonetico Padus-Araxes (cfr. B.L. ZEKIYAN, *La spiritualità armena*, Studium, Roma 1999).

² KORIUN, *Varkh Mashtotsi (Vita di Mashtots)*, trad., introd. e bibl. a cura di M. Abeghean, Erevan 1944.

³ K. KHIPAREAN, *Patmuthiun Hay Hin grakanuthean (Storia della letteratura armena antica)*, Venezia- S. Lazzaro 1992, p. 53.

⁴ Una testimonianza archeologica di tale uso la troviamo nell'iscrizione reale, fatta redigere in greco dal sovrano Tiridate e conservata a Garni (cfr. MOVSÈS CHORENATSI, *Patmuthiun Hayots (Storia degli armeni)*, trad. in armeno moderno, introd. e note di St. Malchaseants, Erevan 1968, libro II, 90).

⁵ MOVSÈS CHORENATSI, *Patmuthiun Hayots*, cit.; STEPHANNOS TARONATSI (ASOGHIK), *Patmuthiun tiezerakan (Storia Universale)*, S. Pietroburgo 1885.

⁶ A tale proposito segnaliamo l'intervento di H. HUGONNARD-ROCHE, *La tradition gréco-syriaque des commentaires d'Aristote*, in corso di stampa in *Atti del Convegno La diffusion de la pensée et des oeuvres néoplatoniciennes dans la tradition arménienne et gréco-syriaque*, Genève 2004; A. BADAWI, *La transmission de la philosophie grecque au monde arabe*, Paris 1968.

Mesrop Mashtots ebbe l'ispirazione iniziale dell'invenzione dell'alfabeto armeno,⁷ al fine di supplire alla difficoltà del clero nella lettura dei testi, redatti in lingue straniere, e del popolo nella comprensione degli stessi. Questa ispirazione iniziale ebbe, in seguito, sviluppi ispirati ad una visione globale della necessità e dell'anelito di plasmare un'unità nazionale, fondata sulla lingua e sulla cultura.⁸

Il primo parto, avvenuto per opera dello stesso Mashtots, è la traduzione dei *Proverbi di Salomone* dal Libro Sacro.⁹ Mashtots, affiancato dal catholicos Sahak Partev, fonda una serie di scuole-fucine, al fine di diffondere l'uso dell'alfabeto armeno. In tali scuole oltre all'educazione dei più giovani veniva perseguita l'attività di traduzione del Testo Sacro e dei testi liturgici. Alla redazione dei *Proverbi* segue la traduzione completa della Bibbia, condotta sulla versione greca dei LXX oppure sulle versioni siriane.

La prima fase dei lavori viene condotta piuttosto frettolosamente, per far fronte alle urgenti necessità pastorali, su testi che non offrivano sicure garanzie di letture e di varianti migliori. La traduzione primigenia del Testo Sacro attinge dai testi greci in possesso degli autori, subito dopo l'invenzione mashtotsiana. Però già attorno al 434-435 il catholicos Sahak Partev, Mesrop Mashtots e Eznik, uno dei discepoli della prima ora di Mashtots e dello stesso Sahak, insieme ad altri condiscipoli, redigono

⁷ L'invenzione dell'alfabeto armeno è preceduta da vari tentativi di creazione che si rifacevano ad altri alfabeti, tra i quali quello danieliano, ideato da un sacerdote siro, con cui Mesrop aveva avuto contatto. L'ideologia che ispirò il creatore dell'alfabeto armeno, Mesrop Mashtots, si fondava sul saldo obiettivo di preservare l'identità etnica di un popolo soggetto a frequenti mutamenti politico-statali e privo dunque di un proprio stato. La creazione di un alfabeto proprio e la conseguente fioritura di una letteratura "nazionale" divenne l'elemento di coesione e di affermazione identitaria del popolo armeno, seppur nell'assenza di un'entità statale. Per un approfondimento del tema in questione e relativa bibliografia si veda B.L. ZEKIYAN, *I processi di cristianizzazione e di alfabetizzazione dell'Armenia in funzione di 'modelli'. Verso una teologia dell'etnia e della 'Chiesa etnica'*, in R. F. TAFT, S.J., *The Formation of a Millennial Tradition. 1700 Years of Armenian Christian Witness (301-2001), Scholarly Symposium in Honor of the Visit to the Pontifical Oriental Institute, Rome, of His Holiness Karekin II, Supreme Patriarch and Catholicos of All Armenians, November 11, 2000*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 2004, pp. 161-181.

⁸ B. L. ZEKIYAN, *L'idéologie nationale de Movses Khorenac'i et sa conception de l'Histoire*, in «Handes Amsorya» 101 (1987), coll. 471-485: «Non si saprebbe spiegare in altro modo la grande cura di Mesrop nel divulgare il suo alfabeto tra gli armeni, sottomessi al potere bizantino, per cui la celebrazione in greco della liturgia non poneva alcun problema di comprensione. Questi armeni, che Koriun designa con l'appellativo di *kes azgn hayots*, erano già esposti ad una forte penetrazione della cultura greca».

⁹ Il motivo per cui S. Mesrop abbia scelto di tradurre per primo tale testo è oggetto di studio e di curiosità. Un'interessante e verosimile supposizione mi è stata espressa a voce dal prof. Boghos L. Zekiyani, secondo cui ci sarebbe una corrispondenza tra la parola iniziale dei Proverbi, vale a dire *sapienza*, e l'etimologia del nome Mashtots, il cui tema *masht-* deriva, molto probabilmente, dall'iranico antico *mazd-* (Ahura-Mazda), significante appunto sapienza. L'appellativo Mashtots, d'altra parte, è un caso singolare di appellativo, visto che non sono attestate altre testimonianze anteriori di un nome simile in ambito armeno.

una seconda traduzione, emendata rispetto alla precedente, grazie all'ausilio di nuovi testi portati dallo stesso Eznik da Bisanzio.¹⁰

Il primo periodo della produzione in armeno antico prende avvio dalla Bibbia e si estende ad altre opere, il *Commento al Vangelo di Matteo*, il *Commento alle Epistole di S. Paolo* del Crisostomo, il *Commento alla Genesi* di Cirillo Alessandrino, la *Catechesi* di Cirillo Gerosolimitano – tradotto dal siriano – il *Cronicon* di Eusebio, l'*Hexameron* di S. Basilio e altri.

Eznik Koghbatsi (400-470) è uno dei discepoli più sagaci ed intellettualmente brillanti della scuola. A lui vengono ascritte, oltre alla già citata traduzione – limatura a quattro mani della Bibbia, quelle del *Commento al Vangelo di Matteo* di Giovanni Crisostomo e del *Commento alla Genesi* di Eusebio di Emesa. La sua opera autentica ed indiscutibilmente genuina è il testo *Eghtz Aghandots (Confutazione delle sette)* – oggi conosciuto in Occidente piuttosto come *De Deo*¹¹ – in cui l'autore affronta la confutazione delle sette pagane, dei mazdeisti e delle correnti interne al cristianesimo, ma devianti, in difesa dell'ortodossia cristiana.

Koriun Vardapet compilò la biografia di S. Mesrop Mashtots – *Varkh Mashtotsi* – in cui trattò principalmente il tema dell'invenzione dell'alfabeto armeno, senza alcun dettaglio storico-politico. Il testo ci è giunto in una redazione a tratti oscura, dovuta sia alla manomissione dell'opera nei secoli sia allo stile spesso criptico ed ampolloso dello stesso autore. A lui oppure ad un gruppo di condiscipoli/discepoli raggruppati intorno a lui vengono ascritte anche la versione del libro dei Maccabei e le compilazioni storiche pervenuteci a nome di Agatangelo e Fausto di Bisanzio.¹²

La prima cerchia di Mashtots si disperde dopo il 450 e con essa si dissolve la genuinità tipica della lingua mashtotsiana. Infatti, pur non distaccandosi dal suo archetipo, apoteizzato nella traduzione del Testo sacro, la lingua comincia già a sentire le prime trasformazioni post-classiche lessicali, morfologiche e sintattiche.

Il periodo seguente al 450 fu segnato da dispersioni e sconvolgimenti notevoli, che fecero vacillare il sistema socio-politico instaurato precedentemente, ma indubbiamente rafforzarono lo spirito di unità e sopravvivenza nazionali.¹³ Del cinquantennio 450-500 non si conservano testimonianze chiare e sufficienti sulla

¹⁰ K. KHIPAREAN, *Patmuthiun Hay Hin grakanuthean*, cit., pp. 71-72.

¹¹ Questo titolo è stato attribuito dall'illustre studioso L. MARIÈS, *Le De Deo d'Eznik de Koghb connu sous le nom de "Contre les Sectes"*, Geuthner - Paris 1924.

¹² K. KHIPAREAN, *Patmuthiun Hay Hin grakanuthean*, cit., pp. 91-94.

¹³ Ricordiamo i due eventi più paradigmatici del secolo, la guerra dei Vardanankh (451) e il Concilio di Calcedonia (451), i cui effetti determinarono il corso degli eventi politici e religiosi della storia armena immediatamente posteriore.

produzione scrittoria, a parte le annotazioni, forniteci da Ghazar Pharpetsi,¹⁴ riguardo ad un certo Movsēs filosofo, che potrebbe essere identificato con il Corenese.¹⁵

La seconda generazione dei traduttori. I problemi che si pongono

La prima cerchia mashtotsiana concentra i propri sforzi di interpretazione e di traduzione su determinati testi di ambito teologico, dando ampio respiro alla letteratura patristica, omiletica, esegetica, catechetica, apologetica e, talora, scientifica, come nel caso dell'*Hexameron*. In seguito l'attenzione si sposta ad altre discipline e argomenti, rendendo necessari ed inevitabili dei cambiamenti linguistici sul piano lessicale e morfologico, vista la carenza per alcuni settori di pensiero di un vocabolario scientifico-tecnico specifico.

Nella maggior parte dei casi gli studiosi ritengono opportuno classificare lo sviluppo della lingua armena in base al principio della perfezione inimitabile della lingua mashtotsiana, definita all'uopo "lingua d'oro", per cui le forme linguistiche apparse successivamente – la "lingua d'argento" e la "lingua grecizzante" – sarebbero delle degenerazioni più o meno accentuate della stessa. Tale posizione ha contato accesi sostenitori specialmente nella scuola mechtarista di Vienna.

Molto probabilmente una soluzione moderata alla questione¹⁶ sta nel non considerare necessariamente distanti nel tempo le varie forme in cui appare una lingua. Infatti la spaccatura tra lingua d'oro, d'argento e grecizzante non è sempre così netta, data la probabile commistione e coesistenza di queste forme per più di un decennio; forme che, non dimentichiamo, subivano influssi regionali e dialettali nella loro costituzione. Zekiyan porta a prova di tale supposizione il fatto che, innanzi tutto, la scuola grecizzante si avvaleva dell'uso di principi e forme di suffissazione e di prefissazione già esistenti nella "lingua d'oro", estendendone l'applicazione. In secondo luogo, le testimonianze di Ghazar Pharpetsi e di Agatangeghos sono eloquenti a proposito; infatti nella storia del Pharpetsi, considerata un esempio chiarissimo della "lingua d'argento", coesistono le due forme linguistiche: la mashtotsiana e post-mashtotsiana, mentre il testo dell'Agatangeghos armeno, pur

¹⁴ GH. PHARPETSI, *Hayots Patmuthiun. Thughth Vahan Mamikonean (Storia degli Armeni. Lettera a Vahan Mamikonean)*, trad. in armeno moderno e bibliografia a cura di B. Ulubabean, Erevan 1982.

¹⁵ La datazione di Movsēs Khorenatsi è stata al centro del dibattito, oscillando tra il V sec. e il VII secolo. Personalmente ritengo considerare le posizioni sostenute da B.L. ZEKIYAN (*L'idèologie nationale de Movses Khorenac'i et sa conception de l'Histoire*, in «Handes Amsorya» 101 (1987), e da Giusto TRAINA (*Il complesso di Trimalcione. Movsēs Xorenac'i e le origini del pensiero storico armeno* (Eurasistica, 27), Casa Ed. Armena, Venezia 1991) le più probabili. Secondo Zekiyan ci sono due spie rivelatrici della collocazione del Corenese al V secolo: l'"ideologia nazionale", che sarebbe difficilmente comprensibile estranea all'Ellenismo antico e al suo influsso, preponderante soprattutto durante il V secolo, sulla realtà armena, e la grecofilia, da cui sono esenti rimandi al conflitto ideologico post-calcedoniano, dell'autore.

¹⁶ B. L. ZEKIYAN, *L'idèologie nationale de Movsēs Xorenac'i et sa conception de l'Histoire*, in «Handes Amsorya» 101 (1987), nota p. 483.

essendo nelle fila dei rappresentanti della “lingua d’oro”, non può essere anteriore all’ultimo decennio del V secolo. Piuttosto che parlare di “lingua d’oro” e “lingua d’argento”, introducendo parametri di valutazione e giudizio discriminatori, è preferibile adottare i termini “lingua mashtotsiana” e “lingua postmashtotsiana”.

I mutamenti politici, succedutisi nella seconda metà del V secolo, determinarono il mutamento anche del carattere proprio della lingua mashtotsiana, che si manifestò in forme diverse¹⁷ e, al tempo stesso, il mutamento delle esigenze dell’attività di traduzione e di promozione culturale. Innanzi tutto, la formazione scolastica del nerbo di autori, attivi dagli albori del VI secolo, avveniva in ambito greco-ellenistico, soprattutto ad Alessandria, e verteva su discipline scientifico-filosofiche. Dalla necessità di tradurre fedelmente opere filosofiche e scientifiche, non esclusivamente a carattere religioso, venne forgiata una “nuova lingua” sulla base del greco, adatta ad esprimere concetti propri alle scienze. Ebbe così inizio il periodo detto della Scuola Grecizzante – *Yunaban Dprots* – la cui datazione è stata, ed è tuttora, al centro di accese diatribe.

Concentriamo l’attenzione, per il momento, sulla lingua, che segna evidenti e incontestabili cambiamenti rispetto alla lingua mashtotsiana, ed anche a quella post-mashtotsiana, di un Pharpetsi o di un Eghishe. Tale espressione linguistica è stata considerata dalla maggior parte degli specialisti, sia implicitamente sia esplicitamente, una forma corrotta della precedente e servile nei confronti del greco.

Innanzi tutto consideriamo in quali trasformazioni lessicali e stilistiche incorra in questa fase la lingua armena.

Mentre il greco forgia dalle parole radicali altre parole, composte grazie all’aggiunta di suffissi e prefissi, l’armeno, lingua particolarmente flessibile in composizione e suffissazione, presentandosi invece particolarmente carente quanto all’uso e alla varietà di prefissi positivi, supplisce a questa carenza mediante l’uso di determinate particelle (ad es. *mak – epi* – su/sopra, *ner – en* – in, *tram – dia*, *stor – hypo*, *shar – syn*, *hak – anti*, *ver – ana*). Simili usi si trovano anche nella lingua mashtotsiana, ma non in maniera così frequente.

In questa grande svolta linguistica bisogna discernere tre aspetti della manifestazione grecizzante: lessicale, grammaticale e stilistico.¹⁸ Il risultato di queste diverse procedure determina o un calco dei singoli termini del discorso o un’imitazione della struttura compositiva greca, che lascia ampio respiro ad una lingua armena più genuina. La lingua grecizzante non ha comunque confini cronologici netti, dato che esistono testimonianze in autori, sovente assuefatti ad un uso classico della lingua, i quali repentinamente lasciano intravedere tratti grecizzanti, talora anche fortemente marcati. Personalmente ritengo che la lingua grecizzante apporti un contributo non indifferente e tanto meno denigrabile alla lingua armena. Ciò vale poi in maniera particolare per il ruolo creativo che questa

¹⁷ K. KHIPAREAN, *Patmuthiun Hay Hin grakanuthean*, cit., pp. 125-143.

¹⁸ ID., pp. 147-151.

lingua ha svolto nello supplire alle carenze presenti nel lessico armeno squisitamente scientifico.

Nell'opera *Definizioni e divisioni della filosofia* di Dawith Anyaghth compaiono bellissimi modelli di calco, che svelano la perfezione logica e la conoscenza perfetta delle due lingue: la greca e l'armena, (ad es. *Sahmankh Imastasiruthean* I, p. 8, 2: *ënddimakayuthiun* e *ënddimayarkayuthiun*, termini corrispondenti rispettivamente al greco *enstasi/antiparastasi*, e al latino *adversatio/argumentum ad refellendum adversarium – conflictio*, di natura prettamente filosofica e specchio semantico del concetto sotteso alla parola; infatti, *ënddem* significa “contro”, mentre *harakayem* significa “sto in linea”, quindi indica lo stare in linea con l'avversario, cioè l'assumere le sue posizioni, per poi confutarlo, secondo il procedimento della *reductio ad absurdum*).

Il dibattito sulla scuola grecizzante investe innanzi tutto la questione cronologica, dal momento che il lasso di tempo a cui viene ascritta varia, a seconda delle ipotesi o teorie proposte dai filologi e linguisti, dal V al VIII secolo. Il dibattito rimane tuttora aperto, vista la mancanza di prove apodittiche per l'una o l'altra opinione, dovuta all'incompletezza o frammentarietà del *corpus* di traduzioni della scuola grecizzante.

Le opinioni dei filologi coinvolti nella questione si dividono in due principali correnti; tali opinioni si appoggiano ai due capisaldi della letteratura di traduzione: la *Confutazione* di Timoteo Eluro e l'*Arte grammaticale* di Dionigi il Trace. Generalmente, i seguaci dell'una o della altra corrente prendono in considerazione o rinnegano informazioni provenienti dalle fonti dei secoli successivi, al fine di stabilire un perno solido attorno a cui far ruotare le proprie deduzioni.

Una parte dei filologi trova il proprio portavoce in Y. Manandean¹⁹ il quale, sulla base di minuziose comparazioni linguistiche intra ed extra testuali, ha segmentizzato la produzione grecizzante in tre gruppi. La loro esistenza si dipana nell'arco di ca. 200 anni, dalla fine del V secolo all'inizio del VII secolo, in modo sistematico e continuo, cosicché l'attività dei tre gruppi è cronologicamente scandita.

Le traduzioni si ripartiscono dunque nel modo seguente:

I. la *Grammatica* o *Arte della grammatica* (*Technē grammatikē*) di Dionigi il Trace, il *Girkh Pitoyits* (*Libro delle necessità, tōn chriōn*, secondo i concetti della retorica antica), divenuto il libro di testo del corso di retorica, gli scritti retorico-esegetici di Filone Alessandrino²⁰ e i suoi commenti alla Bibbia, gli scritti apologetici del P. Ireneo (i libri IV e V di *Adversus haereses* e *Demonstratio predicationis evangelicae*, ora esistente solo in armeno) e infine il *Romanzo di Alessandro* dello Pseudo-Callistene.

La *Grammatica* del Trace è considerata dal Manandean traduzione precedente alle altre, in quanto sia nelle traduzioni delle opere di Filone sia nel *Girkh Pitoyits*

¹⁹ Y. MANANDEAN, *Yunaban dprotsë ev nra zargatsman shrjannerë* (*La scuola grecizzante e gli ambiti del suo sviluppo*), Vienna 1928.

²⁰ PHILONIS ALEXANDRINI, *De Animalibus*. The Armenian text with an introduction, translation and commentary, Supplements to Studia Philonica I (Chico, California, 1980), 3-6.

sono utilizzati termini derivati da essa. Il lessico del gruppo si differenzia da quello proprio della lingua mashtotsiana e da quello dei successivi gruppi della scuola grecizzante, soprattutto nella formazione prefissativi;

II. la *Confutazione* di Timoteo Eluro, il *De Interpretatione* e le *Categorie* di Aristotele, l'*Isagoge* di Porfirio, il *Commento al De Interpretatione di Aristotele* di Giamblico – attribuito erroneamente a Dawith Anyaghth – e il *Commento alle Categorie di Aristotele* di Giamblico. In seguito Manandean associò al II gruppo le traduzioni di opere quali il *Ad Asclepio. Definizioni* di Ermete Trismegisto e il *Sull'educazione retorica*, cioè i *Progymnasmata* di Teone, rinvenute più tardi.²¹ La terminologia del suddetto gruppo subisce una chiara influenza da parte di quella del gruppo precedente, inducendo Manandean ad affermare che le traduzioni del II gruppo siano posteriori a quelle del I gruppo;

III. il *Corpus Davidicum*, che comprende le *Definizioni e divisioni della filosofia*, l'*Analisi all'Isagoge di Porfirio*, i *Cinque Detti*, e il testo *Sulla Divisione*, il *Commento in 14 capitoli agli Analitici di Aristotele*, il *Commento alle Categorie di Aristotele* – attribuito al filosofo Olimpiodoro-Elia – e un frammento del *Commento alle Categorie di Aristotele*, ascritto al filosofo Dawith Anyaghth. Inoltre Manandean vi ha incluse sia le traduzioni armene dello Pseudo-Aristotele: *Lettera del filosofo Aristotele al re Alessandro*, *De Mundo* e il *De virtutibus et vitiis, per il re Alessandro da Aristotele*, sia la collezione delle *Leggende* di Nonno di Panopoli, una serie di dialoghi di Platone (*Apologia*, *Eutifrone*, *Leggi*, *Menone*, *Timeo*), la denuncia di Eutiche della dottrina nestoriana, sopravvissuta solo in armeno, e altri lavori del periodo tardo-stoico.

Il Chaçhikian, successivamente, ha riportato in seno a codesto gruppo anche le opere filosofico-retoriche di Zenone, quali il *De Natura*, *Oratoria de natura* e *Definitiones philosophiae*.²²

Il lessico risente delle particolarità linguistiche dei gruppi precedenti, ma si mette in diversa luce per la sua ricchezza e per una più fedele imitazione della lingua greca.

IV. L'*Hexameron* di Giorgio di Pisidia, i *Phainomena* di Arato, l'*Historia Ecclesiastica* di Socrate, le opere mistiche attribuite allo Pseudo-Dionigi, il *De Natura hominis* di Nemesio, il *De hominis opificio* di Gregorio di Nissa e altri.²³

Il Manandean, oltre ad appoggiarsi alle sue osservazioni linguistico-filologiche, fissa anche un perno cronologico nella traduzione della *Confutazione* di Timoteo Eluro. Secondo lo studioso, la *Confutazione* sarebbe stata tradotta attorno al

²¹ Tra i vari commenti ad Aristotele si può anche includere il *Girkh Eakats*, testo aristotelico presumibilmente dall'*Organon*. In molti MSS si trova allegato alle *Sahmankh Imastasiruthean* di Dawith Anyaghth.

²² YA. CHAÇHIKIAN, *Zenoni "Yaghags bnuthean" erki haykakan thargmanuthiunë (La traduzione armena dell'opera Sulla Natura di Zenone)*, *Gitakan niutheri zhoghovatzu*, n. 2, Erevan 1949, p. 75.

²³ I *Phainomena* di Arato (*Yaghags ampots ew nshanats*) è stato attribuito recentemente ad Anania Shirakatsi, celebre matematico e cosmologo armeno del VII secolo.

552-556, datazione fondata sulla di lui emendazione in seguito alla proposta avanzata da G. Ter-Mkrtçhean.

Il Tēr-Mkrtçhean ha individuato all'interno del testo una corrispondenza calendaristica, data dal traduttore della *Confutazione*, secondo tre calendari diversi in riferimento alla morte del patriarca di Alessandria, Dioscoro. La corrispondenza in questione è stabilita tra i calendari egizio, romano-latino, armeno, in tale successione:

Thovth Է September Բ Hoři q

Il Tēr-Mkrtçhean, in base ad un serrato calcolo matematico, ha stabilito che l'unica possibile corrispondenza, tra il 5 di *Thovth*, il 2 di settembre e il 6 di *Hoři* (mese del calendario armeno), si verifichi nel quadriennio 480-484, quindi la traduzione della *Confutazione* dovrebbe essere avvenuta tra il 29 febbraio 480 e il 28 febbraio 484.²⁴

Il Manandean confuta tale congettura, emendando, appunto, la datazione del testo, e postulando una corruzione dello stesso. Dunque la congiuntura delle date dei diversi calendari si avrebbe nel quadriennio 552-556, poiché il 5 di *Thovth* diventerebbe 7 di *Thovth*, il 2 Settembre 4 di Settembre e il 6 di *Hoři* 17 di *Hoři*, secondo la seguente correzione:²⁵

Thovth Է September Բ Hoři q
Thovth Է September Դ Hoři ՃԷ

L'opinione di Manandean ottenne l'adesione di altri studiosi in base alle stesse dimostrazioni o ad altre.²⁶ Dato che la *Confutazione* verrebbe così ad essere stata tradotta tra il 552 e il 556, verosimilmente Y. Manandean assume che il periodo d'inizio della scuola grecizzante, corrispondente all'attività del primo gruppo e precedente a quello a cui appartiene l'opera esaminata, è da fissare al più tardi alla prima metà del VI secolo. Le prove dallo studioso addotte si allineano, d'altra parte, con le testimonianze contenute nella lettera del patriarca Fozio e nella *Diegesis* o *Narratio de rebus Armeniae*.

²⁴ G. TĒR-MKRTCHEAN, *Timotheos kuzi "Hakaçaruthean" hay thargmanuthean zhamanak ew S. Grkhi errorrd kam "Noraber" hay thargmanuthiunë* (L'epoca della traduzione armena della *Confutazione* di Timoteo Eluro e la seconda traduzione armena della Bibbia), in «Ararat» 1908, pp. 564-589, cfr. Y. MANANDEAN, *Yunaban dprotsë...*, cit. p. 97.

²⁵ Y. MANANDEAN, *Yunaban dprotsë...*, cit., p. 101.

²⁶ E. TĒR-MINASEAN, *Timotheos Kuzi "Hakaçaruthiun ar' sahmanealsn i zhoghovoyñ khaghkedoni" erki thargmanuthean zhamanakë* (L'epoca di traduzione dell'opera di Timoteo Eluro "Confutazione delle preposizioni del Concilio di Calcedonia"), in «Banber Matenadarani», n. 5, Erevan 1960, pp. 279-291. Lo studioso si appoggia alla lettera scritta dal patriarca Fozio al patriarca armeno Zakharia, ritenuta databile al tempo del secondo concilio di Duin (556) e di Nerses II Ashtarakhetsi. L'Akinean invece fa slittare le date al 601-603, in base alle prove fornitegli dalla lettera di Vrthanes Kherthogh, contenuta nel *Girkh Thghthots* (126), in cui il mittente della lettera si vanta di essere in possesso di alcuni scritti anti-calcedoniti, tra cui la *Confutazione*. Cfr. N. AKINEAN, *Dasakan hayeren ew Viennakan Mchitharean dprotsë* (La scuola mechtarista di Vienna e l'armeno classico), Vienna 1932, p. 86.

La *Narratio de rebus Armeniae* veicola elementi ausiliari alla tesi di coloro che sostengono la datazione al 552-556 ca., dal momento che in essa è testimoniato che la traduzione del testo di Timoteo Eluro sarebbe stata eseguita attorno al 553-555, in occasione del secondo concilio di Duin, con lo scopo di servire come testo dogmatico, riconosciuto, contro gli attacchi calcedoniti, assieme a quella dei testi di Filosseno il Siro dalla versione del siro Abdisho. A tale testimonianza sembrerebbero aggiungere credibilità sia il colofone anti-calcedonita, rinvenuto dal p. Ananean, risalente al tempo del secondo concilio di Duin²⁷ sia una lettera di Arsen di Sapara.

Questa ultima lettera, in realtà, mette in luce la possibilità di un'altra lettura della questione, ventilando una risoluzione di essa che si avvicina alle posizioni del Ter-Mkrtçhean, proposta da Zekiyān.²⁸

Infatti nella resa letterale del contenuto della lettera, nel pezzo per noi interessante, traspare che, al tempo del secondo concilio di Duin, le opere di Timoteo e Filosseno furono “rese pubbliche/portate alla luce” e non “tradotte”, come invece interpreta Garitte nella sua pubblicazione del testo,²⁹ tradotto dal georgiano.

La chiave di lettura della questione, offerta da questa ultima interpretazione del contenuto della lettera di Arsen di Sapara, dà spazio alla formulazione di una nuova ipotesi, cioè che esistessero traduzioni della *Confutazione* già prima del secondo concilio di Duin, tanto più che quella presente al concilio derivava dal siriano, mentre quella attualmente a nostra disposizione dal greco. Dunque le prove ricavate da testimonianze esterne, la *Diegesis*, le lettere di Fozio a Zakharia e, ad una lettura superficiale, la lettera di Arsen di Sapara, sembrerebbero collidere con quelle evinte dallo stesso testo della *Confutazione* dal Ter-Mkrtçhean.

L'Ananean respinge l'esistenza di traduzioni precedenti a causa, innanzi tutto, della posizione neutrale della Chiesa armena prima della metà del VI secolo, quindi della necessità dell'*imprimatur* dell'autorità ecclesiale per la traduzione in armeno di testi religiosi, cosicché sembra difficile allo studioso che la Chiesa, assisa in una posizione ufficiale neutrale, si sia sbilanciata in favore della diffusione di un'opera dichiaratamente anti-calcedonita.³⁰ A questa tesi è stato contrapposto il fatto storico-sociale che la diatriba pro e anti-calcedonita infiammava gli animi, già immediatamente dopo il 451, specialmente nelle periferie dell'impero, sensibilmente

²⁷ P. ANANEAN, *Nerses B. Ashtarakatsi, patmakan yishtarakaran mē Duini B. zhoghovkhi masin* (*Nerses II di Ashtarak, un colofone storico sul secondo Concilio di Duin*), in «Pazmavep», CXV (1957), pp. 111-121; CXVI (1958), pp. 64-72, pp. 117-131.

²⁸ B. L. ZEKIYAN, *Quelques observations critiques sur le “Corpus Elisaeaeum”*, in «Orientalia Analecta Christiana» 254 (1997), pp. 90-95.

²⁹ B. L. ZEKIYAN, *Quelques observations critiques...*, cit., pp. 99-100.

³⁰ P. Ananean colloca la traduzione della *Confutazione* al 560-564. Infatti ritiene che nel periodo 480-484, epoca in cui avvenne la ribellione dei Vardanankh, a cui partecipava Yovhan Mandakuni, quest'ultimo, catholicos dal 478 al 490, non poteva essere impegnato nella traduzione del testo e soprattutto essa, qualora fosse stata fatta, avrebbe richiesto un consenso collegiale della Chiesa, data la somma importanza dell'argomento divenuto pomo di discordia tra le varie correnti cristiane: cfr. P. ANANEAN, *Patmakan yishatakaran mē Duini b. zhoghovkhi masin* (*Un colofone storico sul secondo Concilio di Duin*), in «Pazmavep», fasc. 6-7 (1958), p. 127.

più soggette a scambi culturali con l'esterno.³¹ A favore di tale controtesi si presenta una lettera, conservata nel *Girkh Thghthots* o *Libro delle lettere*,³² che il patriarca Ormanean³³ attribuì al vescovo georgiano Pietro, anti-calcedonita radicale e avversario dell'*Henotikon* zenoniano.³⁴ In realtà, da una disamina più accurata, la lettera firmata da *Oghormelis Petros* sembra essere stata scritta, con maggiore probabilità, da Pietro il Fullone (m. 488) di Antiochia, che accettò l'*Henotikon* in una prospettiva che, nel VII secolo, sarà definita monoteletica.³⁵ Il testo della lettera è importantissimo, dal momento che l'autore asserisce per ben due volte di essere in possesso della *Confutazione* del "beato padre/*eraneli hayr*" Timoteo. Essa fu compilata al tempo della presa di Nisibi da parte dei nestoriani, sotto l'episcopato di Bar Shauma (457-fine V secolo), e vi compaiono sia il nome di Timoteo, presumibilmente già morto, in quanto onorato del titolo di "beato padre", sia quella di Teodoreto di Ciro. Poiché la data di morte di Timoteo risale al 477 e quella di Teodoreto al 466, non richiede uno sforzo immaginativo collocare la redazione della lettera tra il 477 e il 488; probabilmente essa era indirizzata ad una autorità episcopale in Armenia – altrimenti non avrebbe avuto posto nel *Girkh Thghthots* – affinché fossero arginate il più possibile le spinte calcedonite e nestoriane. Le conclusioni giungono al punto da avvalorare le congetture per cui, già prima del secondo concilio di Duin (553-555), esistevano traduzioni dal greco della *Confutazione*, che fu poi tradotta per bisogni immediati durante il Concilio dal siriano e da esso canonizzata. Dunque il concilio canonizzò la *Confutazione* e in tal modo la posizione ufficiale anti-calcedonita della Chiesa armena, ma già prima di questo avvenimento esistevano prese di posizione contro il IV concilio ecumenico di Calcedonia, concretizzabili nella seconda lettera del *catholicos* Babgēn (inizio VI secolo), conservata sempre nel *Girkh Thghthots*.

La risoluzione definitiva del problema di datazione della *Confutazione*, in modo da avere un riferimento cronologico, all'interno dell'attività della scuola grecizzante, non ha ancora raggiunto un grado di sufficiente stabilità e consenso scientifici, cosicché il valore di essa, nelle supposizioni di Manandean, rende suscettibili queste ultime di critiche. Allo stesso modo sono state criticate le sue deduzioni, rilevate dalle comparazioni linguistiche, carenti di contestualizzazione

³¹ B.L. ZEKIYAN, *Quelques observations critiques...*, cit., pp. 94-95; cfr. M. ORMANEAN, *Azgapatum*, libro I, col. 491: «Il problema [di Calcedonia] non esisteva per gli Armeni fino al tempo del *catholicos* Babgēn (490-516)».

³² *Girkh Thghthots*, a cura di N. Bogharean, Jerusalem 1994, pp. 60-72.

³³ M. ORMANEAN, *Azgapatum*, libro I, col. 606.

³⁴ L'*Henotikon* fu un editto promulgato dall'imperatore Zenone nel 452, immediatamente dopo Calcedonia, al fine di ottenere una adesione ad ampia maggioranza, sia della fazione pro sia di quella anti calcedonita, sui punti cardine della diatriba post-calcedonita. Il fine dichiarato dell'imperatore era di evitare lo scoppio di focolari di lotta sociale che avrebbero indebolito, soprattutto, le zone a confine dell'impero bizantino, a vantaggio di quello persiano.

³⁵ «Monoteletismo indica un'interpretazione eretica del dogma dell'Incarnazione, secondo la quale esiste in Cristo una sola volontà, quella divina, che costituisce il tratto d'unione delle due nature» (N. ABBAGNANO - G.FORNERO, *Dizionario di Filosofia*, UTET, Torino 1998, p. 730).

nell'attività della scuola grecizzante e nel suo ambiente,³⁶ e di una sinossi completa, dato che si basano sulle osservazioni fatte sul lessico dei primi tre gruppi.

La corrente filologica, attorno a cui si raggruppano i sostenitori della prima metà del V secolo come inizio della produzione grecizzante, fu aperta da Francis Conybeare e alimentata da vari studiosi, in particolare della Repubblica d'Armenia tra cui ricordiamo Geworg Jahukean, Henrik Gabrieleian, Varag Arakhelean e Aruseak Muradian.

Il Jahukean ammette l'inizio della scuola alla prima metà del V secolo, essendo stata tradotta a quel tempo la *Grammatica* del Trace,³⁷ in base a ragionamenti linguistici e storici. Innanzi tutto i traduttori "minori", fondatori della scuola grecizzante, dovevano aver ricevuto una buona educazione greca – probabilmente in terra greca – non possibile dopo il V secolo, a causa dei mutamenti interni politici e culturali e, in parte, della direzione dogmatica opposta adottata dalla chiesa armena. Inoltre il Jahukean rileva che, prima della traduzione della *Grammatica* del Trace, non c'era una terminologia settoriale stabile, mentre Movsēs Chorenatsi, nella sua *Storia*, ed Eghishe, nel suo *Commento alla Genesi*, si avvalgono della terminologia grammaticale del Trace. Perciò lo studioso ritiene la data più probabile di traduzione della *Confutazione* quella proposta dal Ter-Mkrtçhean al 480-484.

Il Jahukean sostiene anche la datazione dell'attività produttoria dei traduttori "minori" a prima della metà del V secolo, in virtù dei dati biografici di Dawith e di Movsēs. Specialmente il Jahukean cita a sostegno della sua tesi le seguenti prove: che i due autori fossero stati chiamati presso Teodosio (400-450), che ci siano giunti un intervento di Dawith scritto sotto richiesta del catholicos Giut (461-476)³⁸ e la corrispondenza delle informazioni date da Chorenatsi su Dawith e dei dati delle fonti. Il Jahukean attribuisce la traduzione della *Grammatica del Trace* a Dawith stesso, supponendo che «abbia avuto due periodi di attività traduttoria, non essendo così impossibile che abbia tradotto quella nella seconda metà del V secolo (450-475)».

Sulla base di tutti i dati esposti, sebbene non in maniera esaustiva data la complessità labirintica della materia discussa, sembrerebbe più probabile la tesi

³⁶ M. ABEGHEAN, *Hayots hin grakanuthean patmuthiun (Storia della letteratura antica degli Armeni)*, I vol., Erevan 1944, pp. 97-98: «non è possibile fare concrete deduzioni solo su base linguistica, senza alcun dato esterno [...]; si dimentica che coloro che fanno traduzione da un'altra lingua e letteratura, non fanno uso di uno stile sempre limpido. Così il traduttore o autore è molto influenzato dalla lingua straniera oppure scrive in una lingua pura e originaria».

³⁷ V. HATSUNI, *Dastiarakhuthiunë hin Hayots khov (L'educazione presso gli antichi armeni)*, Venezia 1923, pp. 111-112. Nelle parti citate, il filologo, appartenente alla corrente conyberiana, assume che la *Grammatica* del Trace risale a prima della metà del V secolo, poiché in essa sono presenti appellativi armeni appartenenti al circolo della lingua mashtotsiana e libere interpretazioni del testo biblico (es. "Figlio del tuono" è stato reso con "Voce del grido"), proprie del circolo mashtotsiano. Inoltre solo in quel periodo poteva esplicitarsi l'esito grecizzante, in quanto dopo la metà del V secolo ci fu una preponderanza dell'orientamento siriano all'interno della Chiesa armena, tanto da indurre ad una soppressione della parte filo-greca.

³⁸ Si tratterebbe dell'*Omelia sulla Croce*. La maggior parte degli studiosi esprime ormai l'opinione unanime che la paternità di tale testo sia attribuibile a un Dawith vissuto nella seconda metà del VI secolo.

secondo cui la scuola grecizzante avrebbe avuto inizio già nella seconda metà inoltrata del V secolo, senza escludere che potesse anche coesistere con la mashtotsiana. Una prova autorevole della mescolanza delle forme linguistiche l'abbiamo in Ghazar Pharpetsi, Eghishe e Movsēs Chorenatsi, autori considerati esponenti, almeno nei primi due casi, della lingua "d'argento" o meglio immediatamente post-mashtotsiana.

Il Corpus Davidicum. Le Opere

Il *Corpus Davidicum*, come già visto parzialmente a seguito della classificazione operata da Manandean, è un insieme eterogeneo di opere letterarie e di traduzione, ricondotte dalla tradizione sotto il nome di Dawith Anyaghth – Davide l'Invincibile. Innanzi tutto mettiamo in luce alcuni punti desunti da fonti tradizionali letterarie sulla biografia, seppur oscura, di Dawith.

Alcune fonti medievali danno notizie sporadiche riguardo agli ultimi anni di vita del nostro autore, come quella secondo cui, originario del villaggio di Nerkhin nel Taron, in seguito alle persecuzioni perpetrate dai suoi connazionali a causa della sua attività educativo-pedagogica di tipo laico, si sarebbe rifugiato a settentrione dell'Armenia³⁹ o nel monastero di Haghbat, dove sarebbe morto; da lì le spoglie sarebbero state trasportate ed interrate nel monastero di Surb Arakhelots a Mush.

La discrepanza di informazioni, rispetto ad altre fonti, favorisce le supposizioni leggendarie e l'unione dei personaggi diversi in una sola figura. L'unico dato storico sicuro in tutto il mare di notizie, talvolta probabili, tal'altra meno, riguardanti soprattutto il periodo di attività di Dawith in madrepatria, è quello attendibile della presenza di Dawith ad Alessandria, centro culturale per eccellenza dell'età tardo-ellenistica. Il fenomeno d'invio all'estero per studiare di gruppi di discepoli era stato avviato, in ambito armeno, da Mesrop Mashtots e dal catholicos Sahak, anche se già dal IV secolo ci sono testimonianze di numerosi armeni frequentatori delle università del Mediterraneo, tra cui quella di Antiochia, dove insegnò pure Libanio, uno dei più famosi retori della tarda antichità, e di Atene. Tra gli studenti armeni di questa città abbiamo menzione esplicita di Prohaeresius/Proeresio – noto nella tradizione armena anche come *Paroyr Haykazn* – cui fu eretta a Roma, secondo la testimonianza di Eunabio, una statua recante la dedica *Regina Regium Roma Regi eloquentiae*.⁴⁰ Movses Chorenatsi, nel suo *Patmuthiun Hayots*, si vanta di essere stato mandato dallo stesso Mesrop all'Accademia di Alessandria.

La scuola alessandrina, fondata da Eracle, allievo di Plutarco, si situa sulla scia del Neoplatonismo, nella sua variante, definita da alcuni studiosi,⁴¹ "scolastica", in contrapposizione a quella "speculativa", propria della scuola di Atene.

³⁹ ARAKHĒL SIUNETSI, *Verlutzuthiun Sahmanats Grots Dawthi Anyaghthi (Analisi delle Definizioni di Davide l'Invincibile)*, Madras 1797.

⁴⁰ K. KHIPAREAN, *Patmuthiun Hay Hin grakanuthean*, cit., p. 70.

⁴¹ La classificazione summenzionata è accettata dallo studioso armeno S. Arevshatyan.

Il Neoplatonismo alessandrino si distinse nel tentativo di coniugare il pensiero filosofico greco-ellenistico con la tradizione cristiana. Questo procedimento dialettico applicato alla scienza si rifletteva anche sulle dinamiche interne della scuola, che annoverava, senza alcuna discriminazione, nella sua cerchia esponenti pagani e cristiani. Probabilmente Olimpiodoro il Minore, considerato da molti studiosi maestro di Dawith Anyaghth, fu pagano, mentre dei suoi due discepoli, Elia e Dawith, il primo si convertì, molto verosimilmente, al cristianesimo, il secondo probabilmente lo era già per i suoi natali armeni. Esponenti di rilievo della scuola furono, nella prime fase: Ammonio, Asclepio, Origene, Cassio Longino e Olimpiodoro il Maggiore (V secolo); nell'ultima fase, Olimpiodoro il Minore, Dawith Anyaghth, Elia e Stefano. La scuola ebbe fine nel 642-645 d.C., periodo in cui avvenne la conquista d'Egitto da parte degli Arabi, segnando così la dispersione dell'élite intellettuale e del patrimonio culturale, accumulatosi in cinque secoli di attività, verso il mondo mediterraneo, in particolare siriano ed arabo-musulmano.

A Dawith Anyaghth sono ascritte numerose opere a carattere eterogeneo, divisibili in filosofiche e teologiche. Le sue opere filosofiche hanno immortalato l'autore per la loro importanza nell'ambito della filosofia armena, dato che Dawith è considerato all'unanimità colui che ha introdotto, in maniera scientifica, lo studio della filosofia, che precedentemente aveva un ruolo di supporto alla patristica o alla letteratura apologetica. Non ebbe un ruolo predominante solamente nel pensiero scientifico armeno, ma anche nella filosofia tardo-antica e medievale, nell'ambito delle quali il suo apporto non è ancora stato rivalutato nella sua giusta luce.⁴²

⁴² Segnaliamo un approccio di studio alle fonti tardo-antiche ad opera del prof. Enrique Alarcon, attivo all'Università di Navarra (Spagna). In un suo articolo del 1996 (*San Alberto Magno y la Epistola Aristotelis de principio universi esse*, in *Actas del Congreso Nacional de Filosofía medieval*, Sociedad de Filosofía Medieval, Zaragoza 1992, pp. 181-192) sviluppa l'argomento attinente allo studio delle fonti del pensiero filosofico medievale, in particolare tomista. Dovendo affrontare il problema della molteplicità di opinioni sul pensiero di s. Tommaso, a causa della mole immensa del suo lavoro, riguardo a medesimi punti, prende in considerazione la teoria dello *actus essendi*, recepita, in seguito da lui stesso perfezionata, dal suo maestro s. Alberto Magno. Dunque, s. Alberto Magno afferma che fu ispirato, riguardo allo *actus essendi*, dalla *Epistola de principio universi esse* di Aristotele, o meglio ritenuta a lui attribuibile da Avicenna, nella versione latina della *Metafisica* (AVICENNA LATINUS, *Liber de Philosophia Prima sive Scientia Divina*, Tract. 9 cap. 2: *dicit in sua epistola quae est de principiis omnium...*; ALBERTI MAGNI, *Parva Naturalia. Liber de Causis et Processu Universitatis*, lib. I, tract. 1 cap. IV; *De intellectu et intelligibili*, lib. I cap. 2, in *Opera Omnia*, ed. P. Iammy, t. V, Lugduni 1651), e da al-Farabi. Il contenuto di tale epistola, che appunto ispirò s. Alberto Magno riguardo alla dottrina dello *actus essendi*, viene desunto non direttamente da Alberto, bensì attraverso il *Liber de Causis*, libello del XIII secolo in cui sono riassunti, in larga parte, i concetti degli *Elementi di Teologia* di Proclo. La versione più antica di tale testo è quella araba, conosciuta come *Kalam fi mahdh al-Khair* (*Discorso sul bene puro*) e redatta nell'ambiente dominato dalla figura di al-Kindi. S. Alberto attribuisce il *Liber de Causis* ad un certo Davide, giudeo, che in alcuni MSS del testo stesso appare nella veste di autore sotto il nome di Avendauth, cioè Ibn David. Alarcón si chiede se il *Liber de causis* abbia comunque qualche dipendenza dalla *Definizione del principio di tutto l'essere*, conosciuto in ambito armeno come *Libro degli Esseri* (*Girkh Eakats*), attribuito a Dawith Anyaghth. Quindi lo studio delle fonti, in questo caso del *Libro degli Esseri* armeno e del *Liber de Causis* nella versione araba e latina, in chiave sinottica,

Le opere filosofiche di sicura attribuzione davidiana sono:

- I. *Le Definizioni e divisioni della filosofia – Sahmankh Imastasiruthean*;
- II. *Analisi dell'Isagoge di Porfirio – Verlutzuthiun neratzuthean Porphiuri*;
- III. *Commento alle Categorie di Aristotele – Meknuthiun storoguthiunneri Aristoteli*;
- IV. *Commento agli Analitici di Aristotele – Meknuthiun i verlutzakann Aristoteli*.

I testi originali, che si sono conservati in greco e in armeno – ad eccezione di quello del *Commento agli Analitici di Aristotele*, pervenutoci solamente nella versione armena – vennero redatti in greco e successivamente tradotti in armeno. Secondo l'opinione di Sen Arevshatyan⁴³ la traduzione sarebbe avvenuta per mano dello stesso Dawith o di un suo collaboratore, sotto la sua supervisione, mentre Abraham Terian si orienta più decisamente ad attribuire a Dawith stesso la traduzione delle proprie opere, oltre a quella delle opere di Aristotele.⁴⁴ Lo studioso Jean-Pierre Mahé⁴⁵ ha considerato la tesi del Terian “non incontestabile”.

Il Topçhyan⁴⁶ ritiene che le versioni armene non possano essere opera di Dawith né essere state supervisionate da lui stesso, in quanto, nonostante la generale aderenza letterale al testo originale, esistono errori singoli – rilevati anche nelle *Definizioni e Divisioni della filosofia* da B. Kendall e R. Thomson⁴⁷ – che, secondo

probabilmente chiarirebbe quali siano le reali dipendenze del testo medievale latino da quello armeno, oltre a fare luce sul pensiero dei padri della Scolastica medievale. Cfr. ALBERTI MAGNI, *Summa Theologiae*, Tract. 3, Q. 18 cap. 1, ed. D. Siedler P. A.- W. Kübel - H. G. Vogels (*Opera Omnia*, t. XXXIV, 1, Aschendorff, Monasterii Westfalorum 1978), p. 88: *Causam autem primam vocamus deum. Et haec ratio fundatur super IV propositionem libri De Causis, quae dicit, quod prima rerum creaturarum est esse. Et ex eadem via probatur, quod esse est effectus primae causae in omnibus his quae sunt. Et est Aristotelis in quadam epistula, quam fecit de principio universi esse*; cfr. ALBERTI MAGNI, *Parva Naturalia. Liber de Causis et processu universitatis*, I 1, tr. 1, q. 6, l. 2; tr. 1, q. 1 (435 b): *David (Iudaeus) autem hunc librum collegit ex quidam Aristotelis epistola, quam de principio universi esse composuit multa adiungens de dictis Avicennae et Alfarabii*. Le citazioni sono estrapolate dall'articolo del prof. Enrique Alarcon succitato.

⁴³ DAWITH ANYAGHTH, *Erker (Opere)*, introd. e bibl. a cura di S.S. Arevshatyan, Erevan 1980, p. 7.

⁴⁴ A. TERIAN, *The Hellenizing School. Its Time, Place and Scope of Activities Reconsidered*, in N.G. GARSOIAN, TH. MATHEWS AND R. THOMSON (eds.), *East of Byzantium: Syria and Armenia in the Formative Period*, *Dumbarton Oaks Symposium 1980*, Dumbarton Oaks Center of Byzantine Studies, Washington 1982, pp. 175-186.

⁴⁵ J.-P. MAHE, *David l'Invincible dans la tradition arménienne*, in *Simplicius, commentaire sur les Catégories*, traduction commentée sous la direction de Ilsetraut Hadot (Philosophia Antiqua. Series of Studies on Ancient Philosophy, ed. W. J. Werdenius and van Winden, vol. 1), Leiden 1989, pp. 189-207 (203-24).

⁴⁶ A. TOPÇHYAN, *Remarks on David The Invincible's commentary on Aristotle's Prior Analytics*, relazione presentata al Convegno *Diffusion de la pensée des oeuvres néoplatonicienes dans la tradition arménienne et gréco-syriaque. L'oeuvre de David L'Invincible*, Genève 2004.

⁴⁷ DAVID THE INVINCIBLE PHILOSOPHER, *Definitions and Divisions of Philosophy*, translated by B. Kendall and R. Thomson (University of Pennsylvania, Armenian Texts and Studies, 5, Series editor M.E. Stone), Chico, California 1983, p. XVIII dell'*Introduzione*.

lo studioso, non avrebbero potuto essere sfuggiti alla penna di Dawith. Sicuramente la lingua armena delle opere di Aristotele è diversa da quella delle opere di Dawith, come ha già messo in evidenza dal punto di vista linguistico il Manandean. Personalmente ritengo che l'opinione del Topçhyan e degli editori della traduzione inglese delle *Definizioni e Divisioni della filosofia* non sia necessariamente accoglibile. La questione necessiterebbe ulteriori approfondimenti, dal punto di vista linguistico e contenutistico, che auspico vengano condotti in un prossimo futuro.

La visione sincretica di Dawith, dovuta alla sua formazione ellenistico-alessandrina, che abbracciava quella di Platone, di Aristotele, degli Stoici e dei Pitagorici in un'unica stretta, viene comunque a sintetizzarsi in prospettiva aristotelica, soprattutto per la grande attenzione prestata allo studio della logica. Ad essa sono dedicate tre opere dell'autore, l'*Analisi all'Isagoge di Porfirio*, il *Commento alle Categorie di Aristotele* e il *Commento agli Analitici di Aristotele*.

L'*Analisi all'Isagoge di Porfirio* è il testo in cui Dawith affronta il problema degli universali, dei particolari e dei predicabili di Porfirio.

Il *Commento alle Categorie di Aristotele*, per lungo tempo attribuito ad Elia, poi definitivamente a Dawith, grazie allo studio di Arevshatyan⁴⁸ e alle argomentazioni fornite da Ilsetraut Hadot, è stato conservato nella versione armena in un solo MS (Matenadaran MS. No. 1930), sprovvisto delle parti iniziale e finale del testo.⁴⁹ Nei 38 capitoli rimastici Dawith discute due delle dieci categorie aristoteliche, quelle della sostanza e della quantità, oltre a soffermarsi sul problema degli universali.

Riguardo all'*Isagoge* di Porfirio Dawith dice: «Le Categorie di Aristotele sono necessarie alla filosofia, perché sono introduttive alla filosofia, dato che con il loro aiuto comprendiamo tutti gli esseri. Ecco, se le Categorie di Aristotele sono utili per la filosofia in generale, il lavoro offerto da Porfirio è utile per la comprensione delle Categorie di Aristotele, quindi esso è utile anche per la filosofia».⁵⁰ Quindi la scelta di commentare sia l'*Isagoge* di Porfirio sia le *Categorie* di Aristotele si inserisce in una visione pedagogica della filosofia, a cui si perviene attraverso un percorso di comprensione graduale. Vi è però una differenza tra Aristotele e Porfirio, che Davide

⁴⁸ S. AREVSHATYAN, *L'eredità di Davide l'Invincibile con una nuova delucidazione* (in armeno: *Dawith Anyaghthi zharanguthiunë nor lusabanutheamb*), in «Banber Matenadaranani», vol. 9, Erevan 1969, pp. 7-20; SIMPLICIUS, *Commentaire sur les Catégories*, cit., cap. XII, pp. 167-168; p. 21, nota 3 e p. VII, nota 2.

⁴⁹ Segnaliamo la relazione di ERNA SHIRINIAN, *The Armenian Version of David The Invincible's Commentary on Aristotele's Categories*, al summenzionato convegno *La diffusion de la pensée...*, Genève 2004. La Shirinian esamina dal punto di vista filologico l'unico MS sopravvissuto del *Commento alle Categorie di Aristotele*. Il MS 1930 rivela di essere stato copiato da un altro MS, scritto a caratteri onciali, visti i soventi errori dovuti alla confusione di lettere, e, inoltre, le frequenti correzioni, *altera manu*, in inchiostro marrone piuttosto che nero, indicano che qualcuno le ha apportate in base ad un altro MS, che forse apparteneva ad una tradizione diversa. I colofoni al MS 1930 riportano frammenti di un'altra interpretazione delle *Categorie*.

⁵⁰ DAWITH ANYAGHTH, *Porphiuri neratzuthean verlutzuthiun (Analisi dell'Isagoge di Porfirio)*, introd. e trad. di S. S. Arevshatyan (armeno), Erevan 1980, p. 14.

– come i suoi predecessori neoplatonici – cerca di mitigare, la quale si esplica principalmente nel commento alle categorie logiche. Infatti Porfirio considera le categorie logiche – sostanza, quantità, qualità, relazione, ecc... – come disgiunte o separate dalla realtà materiale,⁵¹ istituendo i predicabili. I predicabili sono gli universali, adatti per natura ad essere predicati di più cose. Porfirio nella sua *Isagoge* individua i cinque predicabili: il genere, la specie, la differenza, il proprio e l'accidente, i quali si presentano come comprensioni logiche superiori, non relazionate con la permanenza dell'essere fuori dal pensiero.

Nella sua analisi Dawith prende in esame i cinque predicabili di Porfirio: il genere, la specie, la differenza, il proprio, l'accidente, chiedendosi il perché la filosofia abbia inventato gli universali e rispondendo che dal momento che gli universali sono sempre lo stesso e la filosofia si occupa delle cose che sono sempre uguali a se stesse, la filosofia si occupa quindi degli universali.⁵² L'esame si sviluppa più in particolare fino a toccare le tre fondamentali questioni poste da Porfirio sui predicabili:⁵³

1. se i generi e le specie esistano in se stessi o risiedano solamente in meri concetti;
2. se, qualora esistano, siano corporei o incorporei;
3. se esistano separati dalle cose sensibili o in dipendenza da esse.

La disputa sugli universali divenne materia centrale di discussione nel Medioevo con la contrapposizione della visione platonico-aristotelica (realista) e scettico-stoica (nominalista) del problema.⁵⁴ Secondo l'opinione – non ancora suffragata da argomentazioni solide – di Sen Arevshatyan, le opere di Dawith divennero fonti degli studi della corrente nominalista in ambito armeno, soprattutto

⁵¹ Le Categorie rappresentano i generi supremi dell'essere, mentre i predicabili sono i diversi modi di attribuire un predicato ad un soggetto. Porfirio codifica cinque nozioni dei predicabili: il predicabile che indica una parte dell'essenza comune ad altre specie si chiama genere, il predicabile che significa l'essenza completa dell'individuo è la specie, il predicabile che indica l'elemento definitorie della specie, in modo da distinguere una specie dall'altra, è la differenza, il predicabile che indica un carattere proprio della specie, pur non facendo parte degli elementi definitivi, è il proprio, il predicabile che indica una caratteristica propria al soggetto solo occasionalmente, è l'accidente. La differenza tra Aristotele e Porfirio nella codificazione dei possibili modi di predicazione sta nel fatto che Aristotele ha codificato quattro modi di predicazione, cioè la definizione, il proprio, il genere, l'accidente, a cui Porfirio aggiunge la specie. La specie per Aristotele è il soggetto, mentre per Porfirio il soggetto è innanzi tutto l'individuo. Aristotele inoltre accomunava il predicabile differenza a quello di genere.

⁵² A. BUSSE, *Davidis Prolegomena et in Porphirii Isagogen commentarium*, CAG (Commentaria in Aristotelem Graeca) vol. XVIII, pars 2, Berolini 1904.

⁵³ PORFIRIO, *Isagoge*, cit., 1: «Intorno ai generi e alle specie non dirò qui se essi sussistano oppure siano posti soltanto nell'intelletto, né, nel caso che sussistano, se siano corporei o incorporei, se separati dalle cose sensibili o situati nelle cose stesse ed esprimenti i loro caratteri comuni».

⁵⁴ G. GIRGENTI, *Introduzione a PORFIRIO, Isagoge*, cit., pp. 25-26.

nei secoli XIII-XIV.⁵⁵ Dawith risponde alla questione affermando che ciò che la natura crea e conosce esiste realmente, di modo che il fatto che qualcuno pensi o non pensi intorno a queste cose, non distrugge né produce la loro realtà. Non tutte le cose che esistono sono cose sensibili, perciò non si esclude che gli universali non esistano. Dawith quindi definisce l'universale come uno nel numero per ciò che riguarda la sua forma, ma diviso in molte cose per quel che riguarda la materia.

Il problema del come possa un universale, essendo uno nel numero, essere osservato in molte cose, già posto da Aristotele nella *Metafisica*, viene risolto per mezzo della partecipazione.⁵⁶ Secondo Philip Merlan,⁵⁷ per Dawith gli intelligibili sussistono e sono pensiero, senza materia, i geometrici esistono solo nella materia, ma sono considerati come immateriali, i sensibili esistono solamente nella materia e sono considerati assieme con la materia. Per Dawith gli universali sono oggettivamente reali, affermazione che viene consolidata dal filosofo mediante l'accettazione degli universali quali realtà incorporee (*universalia ante rem*), in accordo con la visione platonica. Essi però non esistono di per sé, come assumeva Platone, ma come idee nella mente di Dio.⁵⁸ Gli universali esistono anche nel nostro pensiero non come meri concetti, ma come creazioni della natura, riconosciuti, appunto, dal nostro pensiero. Poiché per Dawith gli universali hanno natura sia fisica (*universalia in re*), sia concettuale (*universalia ante rem*), non c'è da parte di Dawith una presa di posizione concettualista.⁵⁹

Nel *Commento agli Analitici di Aristotele* analizza il primo dei quattro capitoli degli Analitici Primi, riguardante il problema del sillogismo. La logica viene considerata da Dawith come parte della filosofia e come strumento di essa. Dawith segue la linea platonica nel considerare la logica parte della filosofia e quella aristotelica nel ritenerla strumento.

Il nucleo della logica è il sillogismo e di conseguenza il procedimento deduttivo, che, come mezzo dialettico, permette di conoscere l'essenza delle cose. Secondo Aristotele il sillogismo è deduzione, per cui «un discorso in cui poste talune cose ne seguono di necessità altre» (*An. Pr.* I, 1, 24b 18).

La deduzione del sillogismo, quindi la sua conclusione, è corretta se sono corrette le sue premesse, mentre queste ultime sono corrette, cioè vere, solo nel caso

⁵⁵ Arevshatyan esprime tale opinione nella introduzione alla traduzione dell'*Analisi all'Isagoge di Porfirio*. La sua opinione deve essere vagliata attraverso uno studio più approfondito della materia, che va oltre i limiti che ci siamo prefissi per il nostro presente studio.

⁵⁶ Si tratta ovviamente di un concetto di derivazione platonica, che attesta a sua volta lo sforzo di mediazione di Dawith tra le correnti del pensiero aristotelico e platonico.

⁵⁷ P. MERLAN, *From Platonism to Neoplatonism*, The Hague 1953, p.70.

⁵⁸ H. KHATCHADOURIAN, *The Universals in David, Boethius, and al-Farabi's Summary on Porphyry's Isagoge*, in A.K. SANJIAN (ed.), *David Anghat' the 'Invincible' Philosopher*, Scholars Press, Atlanta Georgia 1986, pp. 47-63.

⁵⁹ La soluzione di Dawith potrebbe essere schematizzata, come propone G. Girgenti, in un triplice modulo: *universalia ante res* = intelligibili primi (idee platoniche); *universalia in rebus* = intelligibili secondi (forme aristoteliche); *universalia post res* = concetti della logica. Gli intelligibili, così come noi li conosciamo, sono nella nostra mente.

in cui riflettano legami e proprietà linguistiche oggettive, cioè di parole che hanno esistenza nella realtà.

Il procedimento deduttivo sta a fondamento dell'apodittica, la scienza della dimostrazione, permettendo all'uomo di inferire la realtà particolare dalla nozione generale, per mezzo della creazione di legami oggettivi tra la natura delle cose e il pensiero. Riguardo al testo *Definizioni e Divisioni della filosofia* ci riserviamo di parlarne più dettagliatamente nella parte ultima, dedicata ad esso. Altre opere a carattere filosofico vengono ascritte al *Corpus Davidicum*, pur non essendo attribuibili allo stesso autore dei trattati suesposti. Di queste fanno parte:

il *Commento al Perhermeneias o De Interpretatione di Aristotele*;

l'*Hartsuatzkh – Questioni*;

lo *Aratskh hing – Cinque detti*;

il *Vasn bazhanman – De Divisione*;

la traduzione del *De Mundo*, attribuito ad Aristotele;

il *Girkh Eakats o Libro degli Esseri*.

A questo punto dobbiamo affrontare la questione riguardante la figura di Dawith. Infatti sotto ad un unico nome e spesso identificati fra di loro sono raggruppati almeno cinque personaggi la cui totale o parziale identificazione resta tuttora una questione aperta:

I. Dawith il filosofo (*Imastaser*), a cui sono attribuite le quattro opere suesposte e altri trattati teologici, che esporremo in seguito;

II. Dawith Harkhatsi, attivo tra il 661 e 680, autore anche dello *Hartsuatzkh*. Molto probabilmente è identificabile con Dawith Taronatsi;

III. Dawith Hiupat, traduttore e messo in Armenia, operò a Costantinopoli tra il 712 e il 719 in collaborazione con Stephanos Siunetsi, a sua volta traduttore delle opere di Dionigi l'Areopagita (tradotto prima in armeno che in siriano) e autore di commenti alla *Liturgia delle Ore* armena;

IV. Dawith Taronatsi, traduttore della lettera di s. Basilio, attivo a Damasco;

V. Dawith Nerkinatsi (scritto anche: Nerginatsi), a cui viene intestata, in alcuni MSS, la *Analisi dell'Isagoge* di Porfirio;

VI. Dawith Bagrewandatsi.

Secondo le fonti, dunque, abbiamo un certo Dawith i cui natali vengono riportati alla provincia di Harkh, precisamente al villaggio di Hereth, da cui gli derivano gli appellativi di Harkhatsi e Herethatsi. Viene chiamato Nerkinatsi, perché nato, secondo un'altra tradizione, qualora si trattasse della medesima persona, a Nerkin/Nerkiun o morto nel monastero detto Nerkhnavankh.

La sua attività, come abbiamo detto, si svolse per lo più ad Alessandria ed Atene, mentre negli ultimi anni di vita si sarebbe trasferito in Armenia, dove, deluso dallo stato di devastazione del paese e dalle ostilità del clero armeno, si ritirò nel Taron, luogo probabilmente della sua morte.

Coloro che differenziano le figure di Dawith Bagrewandatsi e Dawith Harkatsi traggono la loro deduzione dagli orientamenti religioso-politici dei due personaggi. Infatti il Bagrewandatsi sarebbe stato pro-calcedonita, essendo Bagrewand situata nell'Armenia storica centrale, nella regione dell'Ararat, in quei tempi più soggetta ad

influssi bizantini. Mentre lo Harkhatsi sarebbe stato anti-calcedonita trovandosi la provincia di Harkh nel Taron, ad ovest del lago di Van.

La divisione tra pro- ed anti-calcedoniti, in Armenia, viene fatta anzitutto sulla base dell'adesione o meno al concilio di Calcedonia (451) e di riflesso dell'adesione o meno ai principi del monoenergismo e monoteletismo al tempo di Eraclio e del patriarca Sergio (inizi del VII secolo). Perciò la sequela delle proposte monoenergistiche e monoteletiche rendeva l'aderente, nel dato contesto storico, uno piuttosto pro-calcedonita, mentre la presa di distanze dalla proposta proveniente da Costantinopoli tradirebbe piuttosto un atteggiamento anti-calcedonita.⁶⁰

I trattati teologici, appartenenti al *Corpus Davidicum*, sono:

l'*Omelia/Panegirico (char/nerboghean) sulla Santa Croce* – con l'incipit *Bardzratsutsekh zTer Astuatz mer* (Esaltate il Signore Dio nostro);

il *Discorso contro le credenze degli scismatici*, composto su richiesta del catholicos Anastasio (661–668);

una lettera composta su richiesta del principe Ashot (685-688), a cui sarebbe da aggiungere, secondo le informazioni dell'Akinean, il discorso funebre per lo stesso Ashot.⁶¹

Attualmente la maggior parte degli studiosi ritiene che il panegirico *Bardzratsutsekh...* sia stato redatto tra il 596 e il 610, dato che esiste un passo nel testo stesso in cui viene fatta allusione alla scissione della sede catholicosale.⁶²

Il *Discorso contro le credenze degli scismatici*⁶³ – *Dawthi philisophayi ban hawatoy ënddem erdzuatzoghats*, la lettera composta per il patrizio Ashot (685-688) e le *Questioni filosofiche* – *Dawthi Harkhatswoy ew philisophayi or yimastasirakan ew yimastasireli hartsvatzs*,⁶⁴ sarebbero da ascrivere a Dawith di Harkh, vissuto nella seconda metà del VII secolo.

Il *Girkh Eakats* merita una più approfondita presentazione, anche se pur sempre di primo approccio. Van Esbroeck, in un articolo,⁶⁵ analizza il contenuto del testo dell'edizione di Sruandzteants, pubblicata a Costantinopoli nel 1874. Un altro scritto dallo stesso titolo si trova alla fine della Logica di Simon Jughayetsi,

⁶⁰ Non possiamo in questa sede sviscerare l'argomento molto specifico, riguardo alla situazione politica e religiosa dopo il concilio di Calcedonia (451) nell'Impero bizantino e persiano. Per una più approfondita lettura rimandiamo al testo di K. SARKISSIAN, *The Council of Chalcedon and the Armenian Church*, 1965, 2nd ed., New York 1975.

⁶¹ N. AKINEAN, *Dawith Harkhatsi, Anyaghth Philisophay (Davide di Harkh, il filosofo invincibile)*, Vienna 1959, pp. 53-59

⁶² *Storia degli Armeni*, a cura di G. Dédéyan, ed. Guerini, 2002, pp. 143-144; inoltre K. KHIPAREAN, *Patmuthiun Hay Hin grakanuthean*, cit., p. 152.

⁶³ Intesi qui sia nel senso di esponenti di un diofisismo esasperato (Nestoriani), sia nel senso di rappresentanti di un monofisismo esasperato (Eutichiani).

⁶⁴ N. AKINEAN, *Dasakan hayeren ew Viennakan Mchitharean dprotsë (La scuola mechitarista di Vienna e l'armeno classico)*, cit., p. 129: «Ci sono qui molte parole che sono state usate anche nell'Encomio della S. Croce». Secondo il Tër-Mkrčhian, invece, l'autore delle "Questioni" sarebbe anche l'autore delle traduzioni di Filone, vista la somiglianza linguistica».

⁶⁵ M. VAN ESBRÖECK, *Movsēs Xorenac'i et le Girk' Eakac'*, in «Revue des Etudes Arméniennes» 25 (1994-1995), pp. 109-124.

pubblicato a Costantinopoli nel 1728. Arevshatyan rigetta l'identificazione di tale scritto con il *Girkh Eakats* e sostiene dunque che ci sarebbero due scritti di natura diversa che vanno sotto lo stesso nome.⁶⁶ Da parte sua, Van Esbroeck considera tutte le redazioni, da lui stesso consultate, di tale testo in stretta relazione con l'opuscolo pubblicato da Sruandzteants, il quale a sua volta sarebbe parte di un insieme molto più ampio riportato in vari MSS. Tra questi Van Esbroeck⁶⁷ cita il MS Matenadaran 10337 (anno 1339), che riporta due testi dei quali il primo ha come titolo: *Libro degli Esseri di Dawith il filosofo – Dawthi Philisophayi Girkh Eakats* – mentre il secondo porta il titolo: *Questioni di Giovenale e risposte di Movses, il retore armeno, e Dawith il filosofo – Hartsumn Yobnaghi ev pataschani Movsesi hayots Kherthoghi ew Dawthi Philisophayi*. In questa sede non è possibile analizzare approfonditamente le diverse forme in cui si presenta il *Girkh Eakats*, dato che sarebbe auspicabile una visione personale dei MSS e un conseguente studio di essi; perciò mi avvarrò delle opinioni espresse in proposito da Van Esbroeck nei due articoli citati. Il primo testo del MS 10337 contiene 160 questioni, già presenti nell'edizione di Sruandzteants, riguardanti l'Incarnazione, la differenza tra persona e natura e altre questioni di natura teologico-filosofica. Il secondo trattato contiene questioni religiose sull'Incarnazione ed incorruttibilità. Ci sarebbero quindi almeno cinque MSS, o raccolte di MSS, contenenti piccole parti di trattati, che vanno sotto lo stesso nome di *Girkh Eakats*. Tali trattati sono considerati da Van Esbroeck riconducibili ad una comune matrice. Come d'altra parte ammette lo stesso studioso, la sua prima presentazione della materia non è affatto esaustiva a causa della vastità del materiale a disposizione ancora allo stato verginale. Probabilmente esistono davvero trattati, tramandati sotto il titolo di *Libro degli Esseri*, aventi un contenuto diverso da quello principalmente esaminato da Van Esbroeck dell'edizione Sruandzteants. La materia richiede ulteriori studi ed approfondimenti.

Secondo l'Ananean gli appellativi Taronatsi e Bagrewandatsi non sono in opposizione, perché si potrebbe considerare il primo come dato per indicare il luogo di formazione dell'autore, dato che nel Taron a coloro che avevano compiuto gli studi ecclesiastici nei *vardapetaran* veniva dato il titolo di *philisophay*, che appunto avevano Dawith Taronatsi, Bagrewandatsi e Harkhatsi. Il secondo invece indicherebbe la città di origine dell'autore.

Non necessariamente, d'altra parte, i vari Dawith, segnalati dagli studi svolti, si riconducono alle figure storicamente note sotto diversi appellativi, come ugualmente possono esserci state persone non espressamente nominate dalle fonti storiche, cui sono da ascrivere l'uno o l'altro scritto dell'intero *Corpus Davidicum*.

Nelle *Definizioni e Divisioni della filosofia*, Dawith Anyaghth affronta la questione della sistematizzazione del sapere e dell'ordinamento della filosofia in relazione alle scienze, di cui vennero definiti i campi di indagine e le metodologie.

⁶⁶ S. AREVSHATYAN, *Le "Livre des Etres" et la question de l'appartenance de deux lettres dogmatique anciennes*, «Revue des Etudes Arméniennes» 18 (1984), pp. 23-32.

⁶⁷ M. VAN ESBROECK, *Les métamorphoses du Girk' Eakac*, in «Revue des Etudes Arméniennes» 26 (1996-97), pp. 235-248.

Tale operazione contribuì a dare una veste di autorità e dignità ad una disciplina che, fino a quel momento, aveva rivestito il ruolo di “sorella minore” rispetto ad altre scienze, in particolare quelle coltivate nella patristica, l’apologetica, nei trattati teologico-dogmatici, nella retorica sacra ed ecclesiale e l’omiletica. Tale sistematizzazione delle scienze e rinnovamento del suo linguaggio apportarono inoltre notevoli ausili alla creazione successiva del sistema di studi armeno, formato dal *trivium* e dal *quadrivium*.

Se negli altri trattati filosofici Dawith ha affrontato temi prettamente logici, mettendo in luce la sua formazione aristotelica, in seno alla scuola alessandrina, piuttosto che quella platonizzante, nelle *Definizioni e Divisioni della filosofia* dichiara apertamente la sua visione sincretica, tesa a conciliare diversi orientamenti di pensiero, dalla corrente pitagorica a quella stoica, passando per il platonismo e l’aristotelismo.

La scuola alessandrina si interessò soprattutto allo sviluppo dello studio della logica aristotelica, anche se non disdegnò lo studio di Platone e delle altre branche della filosofia.

Olimpiodoro il Minore, a capo della scuola alessandrina fino al 565 d. C., e autore di commenti all’*Alcibiade*, al *Filebo* e al *Gorgia*, è considerato dalla maggior parte degli studiosi il maestro di Dawith ed Elia. Questa supposizione si baserebbe su indizi testuali, cioè le frequenti citazioni del nome di un Olimpiodoro da parte di Dawith e su prove cronologiche esterne. Pur non essendoci ancora una linea più o meno unanime di opinione sulla data di vita e produzione del nostro autore, tuttavia è radicata, in moti studiosi, la convinzione che non possa aver operato nel V secolo, perché la scuola grecizzante armena, in seno alla quale si collocano le traduzioni delle opere di Dawith, viene da molti datata, come si è visto, nelle sue prime manifestazioni, dopo il V secolo. Occorre comunque distinguere con molta chiarezza, prima di procedere, due livelli in cui la discussione si sviluppa: la questione delle origini della scuola grecizzante da una parte, e la questione della produzione davidica dall’altra, sebbene entrambe si implicino a vicenda nella loro analisi rispettiva. Da una parte i filologi esprimono posizioni contrastanti riguardo la datazione e suddivisione della produzione letteraria della Scuola grecizzante, e dall’altra gli studi condotti finora sulle opere di Dawith non hanno portato a risultati concordi.

La risoluzione della questione non è comunque di facile acquisizione, vista la carenza di studi sia sulla scuola alessandrina in relazione a Dawith e sulla poca sistematicità degli studi filologici e delle analisi testuali, da un punto di vista filosofico, sugli scritti di Dawith.

Nella versione greca i *Prolegomena* – nella versione armena le *Definizioni e Divisioni della filosofia*– si presentano come *apò phonés*, ossia come testo scritto in base alla trasmissione orale dell’insegnamento; il testo sarebbe quindi frutto del lavoro di uno degli allievi di Dawith. In seguito, particolarmente in epoca bizantina, tale termine indicava piuttosto la paternità del testo, cioè un “da” Dawith, nel nostro caso. I *Prolegomena* della filosofia sono discorsi preliminari alla filosofia, predispo-

sti affinché ne usufruissero i novizi che si avvicinavano ad essa. Il problema centrale è la definizione della filosofia e lo stabilire la conoscibilità del mondo.

Dawith critica e confuta le rappresentazioni soggettive e l'agnosticismo del filosofo greco Pirrone, il quale nega la possibilità di conoscenza del mondo. Dawith dimostra non solo la conoscibilità del mondo, ma anche la necessità della conoscenza per raggiungere il compimento spirituale ed etico, simile a quello raggiunto dal filosofo perfetto. Della filosofia vengono esposte sei definizioni, ereditate dalle scuole di pensiero precedenti, che Dawith cerca di mostrare non contraddicentesi nella filosofia, disciplina coerente e divisibile in teoretica e pratica.

Le sei definizioni, che nei *Prolegomena* di Elia attingono a Platone, Aristotele e al significato etimologico, in Dawith si fondano anche su Pitagora.⁶⁸

La filosofia quindi è :

- I. la scienza degli esseri in quanto sono esseri;
- II. la scienza intorno alle realtà divine ed umane;
- III. meditazione sulla morte;
- IV. somiglianza di Dio secondo l'umana possibilità;
- V. l'arte delle arti e la scienza delle scienze;
- VI. l'essere amanti della sapienza.

Proposizioni pitagoree sono le prime due e l'ultima, basata sull'etimologia della parola, anche se come dice lo stesso Dawith non gli è possibile citare le opere di Pitagora, in quanto il filosofo «desiderò lasciare i suoi studi non ad esseri senza respiro, ma ad esseri dotati di esso».⁶⁹ La testimonianza viene così affidata a Nicomaco di Gerasa (II secolo a.C.), che scrisse una biografia di Pitagora.

La terza e la quarta definizione sono di matrice platonica, in particolare: la terza dal *Fedone* (64 a, 82 c-d), e la quarta dal *Teeteto* (176 a-b), in cui Platone afferma che la somiglianza a Dio significa per l'uomo essere pio e giusto.⁷⁰ La quinta definizione appartiene ad Aristotele (*Metaph.* A 2, 982 a). «Delle sei definizioni alcune sono legate alla parte teorica della filosofia, altre a quella pratica e altre ad entrambe. Così le due definizioni basate sul soggetto, che dicono che la filosofia è la conoscenza degli esseri in quanto sono esseri e che la filosofia è conoscenza delle realtà divine ed umane, e quella basata sul primato, che dice che la filosofia è l'arte delle arti e la scienza delle scienze, riguardano la parte teoretica della filosofia. E la definizione basata sul fine prossimo che dice che la filosofia è meditazione sulla morte e l'altra, basata sull'etimologia, che dice che la filosofia è essere amanti della sapienza, riguardano la parte pratica. Mentre la definizione basata sul fine

⁶⁸ DAWITH ANYAGHTH, *Sahmankh Imastasiruthean*, prak z (cap.VI), in *Erkasiruthiunkh philisophayakankh*, intr. a cura di S. Arevshatyan, Erevan 1980, p. 67.

⁶⁹ DAWITH ANYAGHTH, *Sahmankh Imastasiruthean*, cit., p. 69.

⁷⁰ Qui i due termini vanno considerati nell'ottica socratica della virtù come scienza e sommo fine dell'uomo, in quanto la giustizia rende l'uomo capace di ben vivere e di ben comportarsi.

lontano, che dice che la filosofia è somiglianza di Dio secondo la possibilità umana, riguarda tutte e due». ⁷¹

Le definizioni del sapere richiedono la ricerca di quattro punti riguardo a tutte le cose, cioè se l'essere abbia esistenza, che cosa sia, quale sia e perché sia. Il procedimento applicato da Dawith per l'indagine sull'essere ha origine da un passo degli Analitici di Aristotele, ⁷² in cui le domande attorno all'essere hanno valore gnoseologico. In base a questo procedimento metodologico Dawith vuole arrivare alla definizione della filosofia. Tutte le cose sono divisibili in esistenti con esistenza dubbia o in esistenti con esistenza certa (*entia realia sine fundamento in re aut cum fundamento in re*). ⁷³ Le inesistenti, cioè quelle cose ricreate con il pensiero, e gli inesistenti dubbiosamente vengono sottoposti alla domanda riguardo la loro esistenza *an sint*, mentre gli esistenti certamente alla domanda riguardo la loro sostanza o quiddità.

Secondo Dawith ci sono anche esseri che hanno esistenza certa, sono conosciuti mentalmente e non sensorialmente, come ad esempio Dio. ⁷⁴ Dio è l'inizio e la causa di tutto, per Dawith la sua esistenza viene dimostrata per mezzo del principio della dimostrazione cosmologica, per cui, sebbene il Divino sia in conoscibile, tuttavia guardando al movimento armonioso del mondo e delle sue creature arriviamo all'esistenza del Creatore attraverso lo sguardo dell'intelletto e la sua analisi razionale; in altre parole, ciò significa che dalle cose visibili conosciamo l'invisibile.

La visione mentale immediata di Dio è retaggio neoplatonico, anche se essa avviene grazie ad un percorso graduale di conoscenza dalle cose materiali a quelle immateriali. Innanzi tutto avviene la conoscenza delle cose secondo i sensi, poi la conoscenza delle forme, che hanno esistenza materiale oggettivamente, ma mentalmente sono immateriali. A questo grado Dawith pone le forme astratte, come ad esempio le forme geometriche. Si passa quindi dalla conoscenza sensoriale a quella mentale. L'ultimo grado si compie nella conoscenza razionale, per mezzo della quale si conoscono le entità immateriali, come l'anima, la mente, le creature angeliche e Dio. Al percorso gnoseologico Dawith fa corrispondere un percorso graduale nello studio delle scienze, cosicché alla conoscenza sensibile corrisponde la fisica, alla conoscenza delle forme astratte e dei simboli la matematica e alla conoscenza delle forme immateriali la metafisica o teologia.

⁷¹ DAWITH ANYAGHTH, *Sahmankh Imastasiruthean*, cit., cap. 21, p. 103. Le traduzioni dal testo armeno sono mie.

⁷² ARISTOTELE, *Analitici I* 89 b 23, in *Organon*, a cura di G. Colli, Adelphi, Milano 2000: «La nostra indagine può rivolgersi in quattro direzioni, per stabilire: che un oggetto è qualcosa, perché un oggetto è qualcosa, se un oggetto è, che cosa è un oggetto».

⁷³ DAWITH ANYAGHTH, *Sahmankh Imastasruthean*, cit., p. 29, vv. 21-26.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 16.

La filosofia è la scienza normativa, in quanto «tutte le arti razionali devono avere la divisione, la definizione e la dimostrazione, delle quali è riconosciuta come madre la filosofia».⁷⁵

La filosofia si divide in teoretica e pratica, secondo i bisogni dell'uomo, dal momento che la filosofia pratica si interessa di ricercare la virtù nella vita dell'individuo, della famiglia e della comunità, mentre la filosofia teoretica risponde alle domande dell'individuo riguardo a ciò che lo circonda e al creato. La filosofia ha molti livelli di conoscenza, perché ci sono cinque potenze per acquisire la conoscenza: la sensazione, l'immaginazione, l'opinione, il pensiero, l'intelletto.⁷⁶ Queste potenze corrispondono alla capacità cognitiva dell'animo umano, mentre alla capacità animale ne corrispondono altrettante: la volizione, il discernimento, il gradimento, l'ira e la concupiscenza. Se le capacità cognitive conducono l'uomo dalla nescienza alla scienza, quelle animali verso la virtù, attraverso il contenimento delle passioni.

La virtù è il momento più alto della filosofia, il suo scopo finale e all'uopo Dawith riporta il discorso seguente di Platone: «Platone diceva che si chiama filosofo non quell'uomo che conosce molte cose e può parlare riguardo a molte cose, ma quello che conduce una vita pura, esente da macchia». Secondo Dawith il buono è sopra la verità e non ogni cosa buona è necessariamente vera.

Dawith dà grande importanza alla filosofia teorica, di cui sono analizzate le opinioni proposte da Platone ed Aristotele riguardo a quali discipline le appartengano. Secondo Platone la filosofia teorica si divide nella fisica e nella teologia, mentre la matematica è considerata preliminare, come la grammatica e la retorica, allo studio della filosofia.

Secondo Aristotele essa raggruppa la fisica, la matematica e la teologia. Dawith spiega la divisione in tre parti in base al processo conoscitivo a cui soggiacciono gli esseri umani.⁷⁷ La filosofia pratica si divide, secondo Aristotele, in etica, economia e politica. Dawith espone la differenza tra i Platonici e gli Aristotelici, dicendo che i primi obiettano ai secondi, innanzi tutto, l'impossibilità di dividere un genere in tre parti, in quanto divisibile necessariamente in due parti; in secondo luogo le specie antitetiche non possono manifestarsi l'una nell'altra, come accade nel caso dell'etica, che si manifesta nell'economia e dell'economia, a sua volta, nella politica. In terzo luogo una singola specie non è mai equivalente al genere, mentre nel nostro caso la politica è equivalente alla filosofia pratica, dal momento che la politica incorpora in sé l'etica e l'economia, essendo così equivalente alla filosofia pratica.

I Platonici, che si oppongono agli Aristotelici, dividono la filosofia pratica in due parti, la legislativa e la giudiziaria; «[e] questo è giusto, perché un filosofo o

⁷⁵ *Ibid.*, p. 98

⁷⁶ *Ibid.*, cap. XIII, vv. 8-10: *Khanzi part ē gitel zhing gitakan zoruthiuns, zgayuthun, zereva-kayuthiun, zkartzis, ztramachohuthiun, zmits* («Poiché è necessario conoscere cinque potenze cognitive: la sensazione, l'immaginazione, l'opinione, il giudizio, il raziocinio»).

⁷⁷ *Ibid.*, cap. XVI, p. 86.

legifera, vale a dire adorna costantemente le sue qualità morali ed agisce come un legislatore o giudica gli altri in accordo alle leggi già promulgate e agisce come un giudice [...]. Perché un legislatore adorna le qualità morali di una persona, famiglia o città attraverso la formazione di leggi con cui ognuno deve vivere. E colui che giudica, giudica o un altro uomo o una famiglia o una città». ⁷⁸ La legislazione viene prima della giustizia.

La divisione della filosofia avviene seguendo la metodologia proposta all'inizio del *Sahmankh Imastasiruthean* da Dawith, cioè a dire che, innanzi tutto, la si definisce e poi la si divide, appunto in pratica e teorica. Le ultime righe del trattato si concludono con l'affermazione che Dio ha dato la filosofia per ornare l'animo umano. La filosofia teoretica per ornare le capacità cognitive e quella pratica per ornare le capacità animali, di modo che non acquisiamo la falsa conoscenza attraverso l'opinione e non operiamo qualche malvagità.

Questo articolo ha voluto presentare un quadro generale d'insieme sulla figura e la produzione letterario-filosofica di Davide l'Invincibile, riportando l'analisi di alcuni concetti filosofici, già esaminati da alcuni studiosi opportunamente menzionati, comuni alle scuole neoplatoniche della Tarda Antichità, in particolare di Alessandria ed Atene. L'attenzione rivolta in questi ultimi anni allo studio su Davide è aumentata e le ricerche sulla sua attività di commentatore e pensatore potrebbero apportare una nuova luce allo studio del pensiero antico, in particolare delle scuole neoplatoniche. ⁷⁹

⁷⁸ *Ibid.*, cap. XXI, p.102

⁷⁹ Vorrei ricordare il progetto di ricerca, a cui partecipo: *La diffusion de la pensée néoplatonicienne en Arménie: l'œuvre du philosophe David l'Invincible*, diretto dalla prof. Valentina Calzolari nel quadro del programma SCOPES del Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique e coordinato dal Centro di Ricerche Armenologiche dell'Università di Ginevra dal 2001 al 2004.