

SAINT GRÉGOIRE DE NAREK THÉOLOGIEN ET MYSTIQUE



ROMA 2006

Igor Dorfmann-Lazarev

'MANTO TERRESTRE DELL'IMMAGINE SOLARE':
NOTE SUL LINGUAGGIO CRISTOLOGICO
DI GREGORIO DI NAREK¹

*A Padre Bernard Dupuy
per il suo prezioso contributo
alla conoscenza delle cristianità orientali,
con gratitudine*

Propongo di esaminare in questa sede gli inni (*tałk'* e *ganjk'*) e i panegirici (*karozk'* e *nerbołk'*) liturgici, il *Libro di lamentazioni* (in seguito: *Libro*) e il *Discorso parenetico* di Gregorio di Narek (c.945-1010) con lo scopo di analizzarvi le definizioni dell'Incarnazione e della persona del Cristo. Inizieremo la nostra indagine concentrandoci sulle opere poetiche composte di versi più brevi e la proseguiamo quindi con dei testi composti di versi relativamente lunghi, per concludere con l'analisi di alcuni brani a carattere discorsivo.

Se viene paragonata agli scritti del suo contemporaneo bizantino Simeone il Nuovo Teologo (949-1022), l'opera di Gregorio colpisce per la scarsità di formule teologiche che si potrebbero definire 'tecniche'. Ciò diviene particolarmente palese nei brani dove Gregorio parla del Cristo: a un discorso analitico egli preferisce, infatti, un linguaggio metaforico, caratteristico della scuola esegetica alessandrina, denso di riferimenti biblici. Alla luce di una serie di teofanie bibliche, e in sintonia con la maggior parte degli autori non-calcedoniani, Gregorio mette l'accento sull'aspetto immediato e 'subitaneo'² della rivelazione divina come 'cieli che si squarciano'.³

Un testo di Gregorio particolarmente abbondante di idee cristologiche, l'Inno (*tał*) per la festa dell'Ascensione, ci potrebbe servire da punto di partenza nella nostra indagine :

¹ Ringrazio sentitamente Anna Di Toro dei preziosi consigli datimi durante la redazione di questo articolo.

² Cf. Is. 29,5; Mal. 3,1; Lc. 2,13; Att. 9,3; 22,6; Mc. 13,36.

³ Cf. 'ed Egli vide squarciarsi (*σχιζομένους*) i cieli e lo Spirito discendere su di lui', Mc. 1,10.

*Colui che è, generato, non creato, da Colui che è eternamente,
Celato nel grembo insondabile,
Luce del mondo sorta dalla Luce Padre;*

*Luce che ha creato la sua impronta (տիպ),
Immagine (պատկեր) impressa (սպառնրեալ) dalla Luce,
Manto terrestre dell'immagine (կերպ) solare;*

*Forma (կերպարան) del Padre che ha preso la nostra [forma],
Nato, per l'economia, corporalmente,
Liberando, con la croce e con il sangue, questa natura (բնութիւն)⁴*

I. Il ruolo dell'umanità del Cristo nella concezione di Gregorio

Il nome 'economico' di 'Luce del mondo', applicato al Cristo con il riferimento diretto a Giov. 8,12; 9,15, viene qui utilizzato anche con il richiamo al Simbolo niceno che parla del Cristo come 'Dio da Dio, luce da luce' (nel testo greco: Θεὸς ἐκ Θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, e nella versione armena: Աստուած յԱստուծոյ, լոյս ի լուսոյ). Questo riferimento viene rafforzato dall'inciso 'generato, non creato'. Gregorio vuole suggerire, quindi, che il Cristo, essendo prima di tutti i secoli Luce da Luce in quanto Dio Figlio, è anche la Luce del mondo nata a Betlemme. Notiamo il legame stretto tra la *theologia* e la *oikonomia*, caratteristico di tutta la tradizione non-calcedoniana. Nell'assenza della Definizione di Calcedonia, gli autori siro-occidentali e armeni, infatti, considerano l'Incarnazione e l'opera di salvezza sullo sfondo necessario dei rapporti eterni tra il Padre e il Figlio.

Nella seconda strofa, l'Incarnazione del Cristo viene definita come il lasciare la propria impronta sul mondo creato da parte di Dio. L'umanità del Cristo è la traccia visibile dell'Essere invisibile, l'immagine della divinità. E siccome il Figlio eterno è immagine del Padre⁵, l'umanità da lui assunta viene definita immagine dell'immagine. L'umanità è considerata quale strumento della rivelazione di Dio alla creazione e, grazie all'Incarnazione, la Luce divina, abbagliante come il sole, diviene accessibile agli occhi. Anche qui Gregorio rappresenta la concezione alessandrina del Cristo: avendo ereditato da Cirillo d'Alessandria la formula apollinarista 'unica natura incarnata del Dio Verbo', i non-calcedoniani concepivano gli

⁴ Grigor Narekaci', *Տաղեր և զոհեր [Talk' e ganjk']*, a cura di A. K'yoškeryan, Erevan 1981, p. 103, l. 1-9.

⁵ Cf. Eb. 1,3 con il riferimento a Sap. 7,26; 2 Cor. 4,4; Col. 1,15.

eventi della vita terrestre di Cristo e le sue opere quale estensione 'incarnata' dell'attività salvifica di Dio.

L'umanità assunta dal Cristo è anche il suo 'manto', o la sua 'coperta', di materia terrestre (ծածկոյթ հոյանիւթ), che serve come 'schermo' della Luce che l'uomo è incapace di guardare.⁶ Il Figlio di Dio 'si riveste' quindi dell'umanità per coprire la sua divinità abbagliante. Gregorio si riferisce a un'antica immagine di origine siriana che parla del Dio che indossa il corpo umano, immagine che, nel mondo armeno, noi ritroviamo nella *Catechesi di San Gregorio* (in seguito: *Catechesi*)⁷ (fine del quinto secolo), considerata in Armenia quale criterio dell'ortodossia già a partire dalla seconda metà del sesto secolo.⁸

La concezione dell'umanità di Cristo quale mezzo della rivelazione di Dio è palese anche nel Panegirico (*nerbot*) alla Vergine dove il Cristo è chiamato 'Luce, raffigurazione [նկարագիր] e forma [կերպարան] della sostanza [զոյութիւն] del Padre'⁹, e dove inoltre leggiamo :

Grazie a te [o Madre di Dio], bacciammo la natura (բնութիւն) infinita del Verbo

Sotto forma [տիպ] di uno [che è nato] di nascita comune.

[...]

E se Egli non si fosse rivelato nella nostra natura (բնութիւն),

⁶ Lo stesso motivo appare anche in: Grigor Narekaci', *Մասեան նորերգութեան [Libro di lamentazioni]* 93,2, a cura di P. Xac'atryan e Lazinyan, Erevan 1985, p. 620, l. 34-35.

⁷ Pur avendo indossato il corpo (զգեալ մարմին) ed essendo disceso nella nostra somiglianza (նմանութիւն), Egli dimora nella gloria paterna della natura (բնութիւն) della sua divinità; Aga'angelos, 'Կարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի' [La catechesi di san Gregorio] 381, in *Ազգայնագիտական Պատմութիւն հայոց*, a cura di S. Ter-Mekerttschian, Tiflis 1909, 190.

⁸ La *Catechesi* è un riferimento fondamentale per Gregorio di Narek. Secondo R. Thomson, Gregorio l'Illuminatore, riconosciuto quale autore della *Catechesi*, incarna l'ortodossia armena nella corrispondenza degli ecclesiastici armeni a partire dal cattolico Giovanni II Gabelean (557/8-574); cf. R. Thomson, *The Teaching of Saint Gregory*, New Rochelle 2001, 53-61; Id., 'The Defence of Armenian Orthodoxy in Sebeos', in *AETOS, Studies in Honour of Cyril Mango*, a cura di I. Ševčenko e I. Hutter, Stoccarda 1998, 332. Nei secoli successivi, Gregorio viene descritto in modo costante come la 'Roccia' sulla quale è fondata la Chiesa armena (cf. Mat. 16,18), come il 'Pietro' armeno; v. I. Dorfmann-Lazarev, 'The Apostolic Foundation Stone: The Conception of Orthodoxy in the Controversy between Photius of Constantinople and Isaac Surnamed Mfüt', in *Byzantine Orthodoxies*, a cura di A. Louth e A. Casiday, Aldershot 2005, 197-203.

⁹ Հառ ներքողական ի սուրբ կոյսն Մարիամ. Discorso panegirico alla beatissima Vergine Maria, Venezia 1904, 35; cf. Eb. 1,3: նկարագիր երբեան նրա (cf. gr.: *χαρακτήρ τῆς ὑποστασεως αὐτοῦ* / sir.: *šalmâ dš'ayituteh*).

*L'irraggiungibile per l'intelletto non sarebbe stato palpato né afferrato.*¹⁰

Nel Panegirico (*k'aroz*) per la festa della Natività e del Battesimo, Gregorio parla della Nascita di Cristo in questi termini :

*Tesoro incorruttibile, Grandezza celata,
Mistero terribile e inconoscibile, diviene visibile sulla terra.*¹¹

La nascita a Betlemme permette quindi alla terra di contemplare e di palpare Dio, altrimenti inconoscibile. Questa idea è presente anche nel *Commento sulla Divina liturgia* di Xosrov di Anjewac'ik' (†c.965), padre del poeta.¹² Troviamo lo stesso motivo sviluppato in modo più esteso nell'Inno (*tał*) per la festa dell'Epifania :

*Buona novella del grande mistero! Il mistero celato ci è stato rivelato;
Buona novella! La luce del Padre è sorta dall'essenza (էնթիւն) che nasce nel grembo;
Buona novella! Dio si è rivelato nella sostanza (գոյացութիւն) terrestre.*¹³

Il motivo dell'Incarnazione che rende la luce divina accessibile agli occhi umani, che noi troviamo nella seconda strofa dell'Inno dell'Ascensione, potrebbe essere accostato alle righe seguenti dell'Inno dell'Epifania :

*Colui che è, di Colui che è, increato, diviene una creatura transitoria,
[Lontano] dalle [Persone] increate ed eterne nei secoli dei secoli;
L'irraggiungibile si conosce, l'Infinito giunge a quest'ora;
Il Sorgere che sorge nel grembo è l'Orizzonte che si estende eternamente immutabile,
Uno della Famiglia santa che è, [partecipe] della stessa sostanza (համուզոյն),
[Diviene] la Via di coloro che camminano con i piedi.*¹⁴

¹⁰ Discorso panegirico, 43.

¹¹ *Talk'* e *ganjk'*, p. 131, l. 1-2.

¹² Xosrov Anjewac'i, 'Մեկնութիւն սրբոյ պատարագի' [Commentario sulla santa liturgia] 59, in *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac'i*, a cura di P. Cowe, New York 1991, 143.

¹³ 'Տաղ Յայտնութեան', in Grigor Narekac'i, *Տաղեր [Talk']*, a cura di S. Taronci, Erevan 1957, 72.

¹⁴ *Talk'*, p. 76.

L'Incarnazione del Figlio eterno ('Colui che è', էն¹⁵) del Padre eterno ('di Colui che è', էիւն) permette alla linea infinita dell'Orizzonte che abbraccia l'universo – Gregorio ha, forse, concepito questa immagine sulla sponda del lago Van, vicino alla quale si trovava il suo monastero – di divenire la strada diritta che gli uomini devono percorrere. La rivelazione di Dio in corpo ha quindi una portata interpretativa, pedagogica.

II. La fluidità della terminologia cristologica

Nel primo passo dell'Inno dell'Epifania, l'umanità che viene assunta dal Verbo è designata con i termini 'essenza' (էնթիւն) e 'sostanza' (գոյացութիւն), mentre per la divinità non viene usato alcun termine tecnico. Vedremo in seguito come gli stessi termini possono essere applicati anche alla divinità; i sostantivi, però, possono essere pure del tutto assenti, e il divino e l'umano possono essere designati entrambi con i pronomi possessivi sostantivati, come nel passo seguente del *Libro* :

*Tu ci fai conoscere, meravigliosamente, ciò che è Tuo (քոյիւն)
Per mezzo di ciò che è nostro (ուրաջիւն).*¹⁶

Questo linguaggio apofatico, cui gli autori armeni ricorrono spesso, permette di parlare del divino e dell'umano del Cristo non in quanto categorie astratte – chiamandoli 'nature', al plurale, – bensì di descriverli indirettamente, nel loro riferimento ai soggetti cui sono inerenti, quali attributi di Dio e dell'uomo. Il divino e l'umano non sono quindi designati come oggetti.

Un altro modo di designare la doppia consustanzialità appare nel seguente passo del *Libro* :

*Unito a te il tuo corpo perfetto,
Hai accettato di sopportare [...] l'oltraggio fino alla culla della tomba del sepolcro,
Senza sminuire in alcun modo la pienezza della [tua] identità, o Dio insondabile;
[...]
Con il corpo cui non manca nulla e con la divinità indefettibile.*¹⁷

¹⁵ Cf. Ex. 3,14; Giov. 6,20; 18,5-6.

¹⁶ *Libro* 44,1, p. 416, l. 5.

¹⁷ *Libro* 77,4, p. 560, l. 67-69,72.

La 'tua pienezza' evoca 'la pienezza della divinità (τό πλήρωμα τῆς θεότητος / լրումն աստուածութեան) che abita corporalmente nel Cristo' secondo Col. 2,9. La possibilità di convergenza tra l'umanità e la divinità non contraddice la distinzione proposta da Xosrovik, ma definisce piuttosto l'intero genere umano come esistente nella prospettiva di divinizzazione.

Per Gregorio, non esiste neppure una distinzione netta tra i termini legati all'idea dell'essere, come 'essenza' o 'sostanza', e i termini connessi al linguaggio metaforico quali 'immagine', 'somiglianza', 'raffigurazione' e 'forma':

[Sei costantemente offerto] per mezzo di ciò che è mio, a causa mia, per la mia salvezza

e da parte mia,

Come se nel mio corpo io fossi partecipe della tua essenza (էմբիւն), unito a te che contieni [tutto],

E tu, Benefattore, per causa mia e trasformatoti nella mia immagine (կերպ), [portassi] i miei debiti,

E, [pur] senza [alcun] debito, [avessi] accettato la morte.²⁹

Incontriamo nuovamente qui il termine էմբիւն, applicato questa volta non all'umanità del Cristo come nell'Inno dell'Epifania, ma alla sua divinità.³⁰ La fluidità nell'uso dei termini che descrivono l'Incarnazione del Verbo, che noi constatiamo sovente presso gli autori armeni, fu già osservata da L. Mariès³¹ e R. Thomson.³² Agli armeni giunge da Gregorio di Nissa, ma soprattutto da Cirillo di Alessandria. J.-R. Bouchet, studiando il vocabolario dell'unione delle nature nell'opera del Nisseno, esclamò una volta: 'lo storico di dottrine non ha nemico peggiore di un dizionario!³³ L. Wickham parlò dell'"innocenza del gergo di Cirillo' come del punto forte della sua teologia: 'che senso avrebbe cercare di spiegare ciò che, se venisse spiegato, perderebbe

²⁹ Libro 53,3, p. 456, l. 60-65.

³⁰ Così anche nel *Discorso panegirico*, 21.

³¹ L. Mariès, 'Un commentaire sur l'Évangile de Saint Jean par Nonnos (Nana) de Nisibe', *RÉArm* 1 (1921), 279.

³² R. Thomson, 'The Teaching of Gregory', in *Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II*, Catania 1964, 474-475; Id., *The Teaching*, 17-18; 'Some Philosophical Terms in the Teaching of Gregory', in Id., *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Adershot 1994, VII, p. 44.

³³ J.-R. Bouchet, 'Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse', *Revue Tomiste* 67/4 (1968), 547.

ogni interesse religioso? Il compito di un teologo dovrebbe essere qualcosa di diverso'.³⁴

III. Il legame tra le origini del Verbo incarnato e la sua consustanzialità

Come abbiamo già visto nel caso della prima strofa dell'Inno dell'Ascensione, la cristologia di Gregorio si situa in diretta continuità con il linguaggio del Simbolo niceno che per le Chiese dei tre concili rappresentava non soltanto la *regula fidei*, ma anche la regola della riflessione teologica e cristologica: la nascita del Figlio dalla Vergine prosegue la dinamica iniziata dalla sua generazione dal Padre. Notiamo che, all'interno dell'economia linguistica del Simbolo, la designazione dell'origine esprime la consustanzialità. Quando il Credo parla del Cristo come 'Dio da Dio' e 'Luce da luce', sottintende infatti la consustanzialità del Figlio al Padre che viene affermata nel testo subito dopo. Allo stesso modo, quando il Simbolo 'armeno' parla in seguito del Cristo come incarnato 'da Maria' (էկ Մարիայ / ի Մարիամայ), intende similmente affermare la sua piena comunione con il genere umano. In armeno, l'origine viene espressa con l'ablativo preceduto dalla particella 'ի' e corrisponde al genitivo preceduto dalla particella 'էկ' nell'originale greco. Nel quadro del Simbolo, quindi, le origini non designano semplicemente dei 'punti di partenza', ma legami vitali e imperituri.

Anche Cirillo, adottando la formula 'unione dalle due nature' (էկ ծոօ փոսեօն / յերկուց բնութեանց), segue il principio del Simbolo niceno e considera la doppia consustanzialità del Cristo quale conseguenza delle sue due origini. Per Cirillo, l'essere 'uomo perfetto' del Cristo è una conseguenza necessaria della sua seconda origine.³⁵ È in questo senso che dovrebbe essere interpretata anche la definizione dell'Incarnazione come 'unione dalle due sostanze' (յերկուց զյոյութեանց) che troviamo nel Panegirico alla Vergine.³⁶

In un passo del *Libro*, Gregorio si rivolge al Cristo :

³⁴ L. R. Wickham, *Cyril of Alexandria; Select Letters*, Oxford 1983, p. XXXIV.

³⁵ Cirillo di Alessandria, 'Epistula 55', in ACO I.1.4, p. 53; Id., 'Quod unus sit Christus', in PG 75, col. 1308 D; 'Գիրք պարսպանաց' [Scholia de incarnatione Unigeniti], in *The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter*, a cura di F. C. Conybeare, Londra 1907, 139; versione latina: 'Scholia de incarnatione Unigeniti', in PG 75, col. 1409 C; cf. P. Stockmeier, 'Anmerkungen zum 'in' bzw. 'ex duabus naturis' in der Formel von Chalkedon', *Studia Patristica* 18/1 (1985), 215, 219.

³⁶ Discorso panegirico, 31.

*Sei germogliato, nel corpo, dalla radice (upíuun) di Davide,
Mantenendo un legame (շաղկապ) ineffabile con la tua divinità increata.³⁷*

L'umanità di Cristo si trova nella continuità con l'umanità della tribù di Davide, come una pianta rispetto alla sua radice. Nello stesso tempo, il Cristo dimora nella continuità con la divinità del Padre.

Possiamo considerare ancora un altro passo del *Libro*, che descrive la nascita a Betlemme :

*Colui che sin dall'origine (h pút) [dell'universo] era inseparabile da queste [regioni] infime, [...]
Entrò nella camera del grembo della Vergine in stato semplice
E ne uscì in stato composto: un corpo, in verità indissolubile,
Di umanità immanchevole (անթերի)
e di divinità indefettibile (անսլակաւ).³⁸
Figlio unigenito dell'unico Padre e unico primogenito della Madre di Dio,
Genitrice del Signore, Vergine,
Creatore nel creato [e] vero uomo protogenito.³⁹*

L'unione del divino e dell'umano si compie 'nella camera del grembo della Vergine' (սենտակ սրբուրի). Questa e numerose altre immagini stravaganti che abbondano nel Panegirico alla Vergine⁴⁰ fanno pensare a Proclo di Costantinopoli, la cui interpretazione dell'opera di Cirillo fu accettata in Armenia, e che chiamava la Vergine 'laboratorio dell'unione delle nature', τὸ ἐργαστήριον τῆς ἐνότητος τῶν φύσεων.⁴¹ Nel passo citato, la doppia consustanzialità viene espressa con i sostantivi 'umanità' (սխրականի) e 'divinità' (սսսսսսսսսսսս) e commentata in seguito con i riferimenti alle radici del Cristo, il Padre nei cieli e la Madre sulla terra: il fatto di nascere da una donna attesta l'autentica umanità, come l'essere il Figlio unigenito del Padre attesta la sua divinità.

IV. La communicatio idiomatum

Nel passo sopraccitato, Gregorio designa il Cristo con nomi divini e umani secondo un procedimento 'incrociato': 'Un corpo', 'Figlio

³⁷ *Libro* 32,2, p. 374, l. 35-36.

³⁸ In modo simile, in *Libro* 44,1, p. 416, l. 14.

³⁹ *Libro* 34,5, p. 387, l. 54-60. (cf. Pr. 8,22-30; Ps. 89,28; Col. 1,18).

⁴⁰ Discorso panegirico, 17,21.

⁴¹ Proclo di Costantinopoli, 'Sermo', ACO I.I.1, p. 103; cf. Grillmeier, 520-521.

unigenito del Padre', 'Primogenito della Madre', 'Creatore', 'Uomo'. L'intrecciarsi delle designazioni divine e umane è la raffigurazione retorica dell'unione intima del divino e dell'umano nel Cristo. Nella tradizione cirilliana, l'"intreccio" (συμπλοκή) è una delle immagini privilegiate dell'unione del divino e dell'umano nel Cristo.⁴²

Tale *communicatio idiomatum* ha un'origine antica nella tradizione alessandrina. Già Clemente di Alessandria parlava del Cristo utilizzando, all'interno della stessa frase, le espressioni 'Verbo divino' e 'Uomo impassibile'.⁴³ Gregorio di Nissa commenta questo uso nel modo seguente: 'A causa della congiunzione (συνάφεια) e della coalescenza (συμφύα) [del divino e dell'umano nel Cristo], le due cose divengono comuni ai due: il Maestro riceve Egli stesso le piaghe del servitore, mentre il servitore è onorato della dignità del Maestro'.⁴⁴

Un autore armeno della seconda metà del nono secolo, Isacco Mrut (†c.890), osserva – riferendosi a Giov. 3,13 e a I Tim. 2,5 – che, grazie all'unione indivisibile e indissolubile, il Figlio di Dio può essere designato sia con nomi divini che umani. Sempre secondo Isacco, I Giov. 1,1 può, grazie a questa unione, utilizzare il nome umano del 'corpo palpato con le nostre mani' per designare il 'Verbo di vita'.⁴⁵

Nella terza strofa dell'Inno dell'Ascensione, Gregorio suggerisce che l'Incarnazione del Figlio, pur essendo una teofania, è anche il prendere la forma degli uomini, l'assomigliarsi di Dio alle creature nella prospettiva soteriologica. Troviamo espressioni simili nei due passi seguenti del *Libro* :

*Sei divenuto partecipe del nostro corpo (սսսսսսսսսսս)
e della nostra immagine (սսսսսսսսսսս),
Ed essendo al di sopra di ogni legge hai distrutto il giogo della legge,*

⁴² Cirillo di Alessandria, 'Epistula ad monachos', ACO I.I.1, p. 15; cf. F. R. Gahbauer, *Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalcedon*, Würzburg 1984, 409.

⁴³ Clemente di Alessandria, *Les Stromates: Stromate V*, XIV.94.5, vol. 1, a cura di A. Le Boulluec, Paris 1981, p. 180, l. 14-16.

⁴⁴ Gregorio di Nissa, 'Contra Eunomium' III.III.66, in Id., *Contra Eunomium libri*, vol. 2, a cura di W. Jaeger, Leiden 1960, 131.

⁴⁵ Isacco Mrut, 'Պատասխանի թղթոյն Փոսայ գրեալ Սահակայ հայոց վարդապետի հրամանս Աշոտայ իշխանաց իշխանի հայոց' [Risposta alla lettera di Fozio scritta da parte del vardapet armeno Isacco per ordine del principe dei principi armeno Ašot], a cura di N. Akinean e P. Tēr-Pölosean, *Handēs Amsōreay* 82/7-9 (1968), col. 459-60, l. 157-172; Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le Triomphe de l'Orthodoxie*, Lovanio 2004, 42-43, 174-76.

*Offrendo, in quanto Sommo sacerdote, il tuo corpo benedetto al posto dell'immolazione, [della messa] a morte, di animali.*⁴⁶

Prendendo il corpo dagli uomini, divenendo *partecipe* del loro corpo e della loro immagine (սխմութեան-կից և պատկերան-կից), il Verbo si appresenta a loro, diviene սզգու-կից⁴⁷, 'membro della loro famiglia', per citare ancora un'altro passo del *Libro*. In tutti e tre i casi, l'idea della partecipazione viene espressa per mezzo del suffisso '-կից'.

Il Verbo diviene quindi pienamente partecipe della condizione umana. Riferendosi a Gal. 3,13, Gregorio si rivolge al Cristo :

*Per me sei giunto alla prova della maledizione
Avendo preso la forma della mia somiglianza (խառնութիւն),
Tu che sei tutto benedizione di vita.*⁴⁸

Qui possiamo ricordare il passo già citato del *Libro*, in cui Gregorio parla esplicitamente di Dio che subisce nel corpo la passione e la sepoltura ('Hai accettato di sopportare...oltraggio...fino alla... tomba').⁴⁹ Il linguaggio teopaschita è una delle caratteristiche più importanti del discorso cristologico dei seguaci di Cirillo. Nel caso armeno, si potrebbero citare anzitutto i testi liturgici della Settimana santa che furono esaminati da Ch. Renoux.⁵⁰

Secondo F. Gahbauer, per Cirillo la teologia della Passione rappresentava la 'prova di trazione' di ogni teoria dell'unione ipostatica.⁵¹ Cirillo fonda il linguaggio teopaschita sulla base dell'appropriarsi dell'umanità da parte di Dio (ἰδιον ποιέω, ἰδιοποιέω / իրացնուցութիւն): '[S]iccome quello che era divenuto il suo proprio (ἰδιον) corpo ha sofferto queste cose [i colpi, il trafiggimento dei chiodi e altre ferite], si dice che Egli abbia sofferto per noi; l'impassibile dimorava nel corpo sofferente'.⁵² Secondo lui, le esperienze divine possono essere attribuite a Dio non in quanto sostanza divina, ma in quanto soggetto

⁴⁶ *Libro* 53,3, p. 455, l. 45-47; cf. Eb. 7,26-27; 9,11-12; 10,4.8-10-14.

⁴⁷ *Libro* 95,1, p. 640, l. 19.

⁴⁸ *Libro* 95,1, p. 639, l. 10-11.

⁴⁹ *Libro* 77,4, p. 560, l. 67-68; v. *supra*, p. 117-118.

⁵⁰ A. Ch. Renoux, 'Le triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la Grande semaine', *RÉArm* 7 (1970), 72-75.

⁵¹ Gahbauer, 403.

⁵² Cirillo di Alessandria, 'Epistula altera ad Nestorium' 5, *ACO* I.I.1, p. 27; cf. anche: Id., 'Epistula tertia ad Nestorium' 6, *ibid.*, p. 37; il 12^o anatema contro Nestorio, *ibid.*, p. 42; 'Epistula secunda ad Succensum' 2, *ACO*, I.I.6, p. 158-159; McGuckin, 219.

divino che si appropria di queste esperienze, le rende sue. Nell'Inno (*ganj*) alla Santa Croce, in accordo con questa tradizione, Gregorio parla della Croce quale 'figura tracciata con il sangue del Creatore'.⁵³

V. 'Mescolanza' quale termine dell'unione del divino e dell'umano nel Cristo

A partire dalla *Catechesi* e altri testi antichi, uno dei termini più usati dagli autori armeni per esprimere l'unione del divino e dell'umano è 'mescolanza'. Leggiamo nel *Libro* :

*Per mezzo di una mescolanza (խառնութիւն) senza corruzione
Egli ha preso la nostra forma in un corpo,
[Mescolandosi] come l'anima con il corpo, o l'oro con il fuoco,
Oppure - per dirlo in modo ancora più esplicito - come la luce con l'aria,
senza mutamento, né separazione.*⁵⁴

I termini armeni derivati dal verbo խառնել (*charn-em*), խառնումս, ընդխառնումս, խառնութիւն, խառնումս, խառնումս, խառնումս, rendono numerosi termini greci usati da Gregorio Nazianzeno, Gregorio di Nissa e Nemesio d'Emesa che derivano dai verbi κεράννυμι (*kerâsis*, σύγκρασις, ἀνάκρασις, συνανάκρασις) e μίγνυμι (*mixis*, ἐπιμίξια). Questi autori li hanno usati per esprimere il carattere intimo e irreversibile dell'unione del divino e dell'umano nel Cristo e la loro interazione. Tali termini possono rendere anche la parola ἔνωσις, più spesso tradotta con սխառնութիւն.⁵⁵ Il grembo della Vergine, invece, può essere chiamato da Gregorio խառնութիւն (derivato dalla stessa radice *charn-*), 'nappo', cioè contenitore dove si effettua l'unione ipostatica.⁵⁶

La 'mescolanza' è distinta dalla 'confusione' e non provoca la perdita delle proprietà dei componenti. Cirillo ci offre una riflessione su questo uso antico:

Alcuni tra i santi padri hanno dato [all'unione] il nome di mescolanza (*kerâsis*). [...] Essi si sono serviti di questa espressione preoccupati di palesare l'unione (*énosis*) perfetta delle cose che hanno concorso l'una con

⁵³ Գանձ ի սուրբ խաչն աստուածընկալ, in Grigor Narekaci, *Opere*, 461.

⁵⁴ *Libro* 34,5, p. 387, l. 63-66.

⁵⁵ F. Graffin, *La chaîne arménienne sur les épîtres catholiques* 121, vol. 2, a cura di Ch. Renoux, Brepols 1987, 93; cf. la nota 2 di Ch. Renoux. Testo greco in I. A. Cramer, *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum*, tom. 8 (*In Epistulas Catholicas et Apocalypsin*), Oxford 1984, p. 50, l. 18-26.

⁵⁶ Discorso panegirico, 17, 21-23.

l'altra. Diciamo quindi che il Verbo [che proviene] da Dio ha concorso con la propria carne sotto specie di un'unione inseparabile ed esente da ogni alterazione.⁵⁷

Per Cirillo, quindi, il termine 'mescolanza' è un termine complementare a quello di unione. Mentre nella tradizione bizantina, questo termine fu contestato già nel preambolo alla Definizione del concilio di Calcedonia e, quindi, progressivamente escluso dall'uso teologico, fu ritenuto invece nell'uso delle Chiese dei tre concili.⁵⁸ Nella *Catechesi*, il verbo *xarñem* è il termine più importante nella descrizione dell'unione del divino e dell'umano nel Cristo.⁵⁹ Nella seconda metà del nono secolo, Zaccaria di Jagk'⁶⁰, Vahan (l'autore di un discorso in occasione del concilio armeno-siro-bizantino di Širakawan⁶¹ del 862), e Isacco Mřut⁶² rivendicano la complementarità delle espressioni 'mescolanza' e 'unione senza confusione'.

Gli elenchi di esempi tratti dal mondo naturale, composti per chiarire il concetto filosofico della 'mescolanza', si trovano già in Alessandro di Afrodisia⁶³, commentatore peripatetico di Aristotele, e Filone di Alessandria⁶⁴, ambedue tradotti in armeno.⁶⁵ Paragoni analoghi a quelli di Gregorio, che precisano l'applicazione del termine 'mescolanza' nel caso dell'unione ipostatica, occupano un posto

⁵⁷ Cirillo di Alessandria, 'Contra Nestorium' I, 3.3, in ACO I.1.6, p. 22, l. 7-12.

⁵⁸ H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum definitionum* (ed. P. Hünermann), Freiburg 1991, § 300, p. 141; Gahbauer, 124.

⁵⁹ Thomson, *The Teaching*, 26-27, 106.

⁶⁰ Zak'aria ka'olikos Jageci, *Ճարք [Sermoni]*, a cura di P. Ananean, Venezia 1995, p. 4, l. 97-101; p. 16, l. 442-443; p. 22, l. 612-615; P. Ananean, 'Չարսրիս կաթողիկոս Չաղեցի կեանքն ու ճաները (Ներածութիւն)' [Catolicos Zaccaria di Jagk'; la vita e i sermoni; Introduzione], *ibid.*, p. XXXIII-XXXV.

⁶¹ Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins*, 126.

⁶² Isacco Mřut, 'Risposta', col. 463-64, l. 226-29, 233-37.

⁶³ Alessandro di Afrodisia, 'De mixtione', in *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora; Questiones; De fato; De mistione*, a cura di I. Bruns, Berlino 1892, p. 216, l. 28-29; p. 232, l. 1-2; E. Schmidt, 'Alexander von Aphrodisias in einem altarmenischen Kategorien-Kommentar', *Philologus* 110 (1966), 277-86; S. A. McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ; A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology*, Leida 2000, 64-67.

⁶⁴ Filone di Alessandria, 'De confusione linguarum', in *Philo*, vol. 4, a cura di F. H. Colson e G. H. Whitaker, Londra 1968, 110-113.

⁶⁵ M. Awgerean, Փիղոնի Եբրայեցոյ մնացորդք ի հայս [Frammenti di Filone l'Ebreo presso gli armeni], Venezia 1822.

importante nelle opere di Nemesio di Emesa⁶⁶ e di Cirillo di Alessandria.⁶⁷

Un elenco identico a quello di Gregorio troviamo già nell'esposizione cristologia d'Isacco Mřut: 'la mescolanza (խառնուխ) del Verbo di Dio con il suo Corpo, come [la mescolanza] della luce con l'aria, o del fuoco con l'oro, oppure dell'anima con il corpo, restano immutabili e inseparabili (անփոփոխք և անսփայտք)'.⁶⁸ È significativo, in particolare, l'esempio antropologico della 'mescolanza' usato da entrambi gli autori. Il ricorso a tale modello per illustrare il discorso cristologico, comune a partire dalla controversia nestoriana⁶⁹, è stato ereditato dai teologi siro-occidentali⁷⁰ e armeni da Cirillo.⁷¹

Due contemporanei maggiori di Isacco, Zaccaria di Jagk', nel suo Sermone per la festa della Natività⁷², e Vahan, nel suo Discorso di Širakawan⁷³, propongono un esempio simile a quello di Gregorio per commentare la 'mescolanza' del divino e dell'umano nell'ipostasi del Verbo: la scintilla provocata dalla 'mescolanza' del ferro e del fuoco.

⁶⁶ Nemesio di Emesa, *De natura hominis* 3, a cura di M. Morani, Leipzig 1987, 38-44; versione armena: *Նեսեսիոսի փիլիսոփայի Եկեազոյ Յողազո-բնութեան մարդոյ [De natura hominis]* 3, Venezia 1889, 51-57.

⁶⁷ Cirillo di Alessandria, 'Scholia de incarnatione Unigeniti' 3,8,9,10, in ACO I.5.1, p. 221,225,227 sq.; versione armena: *The Armenian Version*, 104, 107, 108 sq.; altri esempi sono analizzati in R. M. Siddals, 'Onnes and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria', *Studia Patristica* 18/1 (1989), 207-211.

⁶⁸ Isacco Mřut, 'Risposta', col.461-62, l. 211-213; Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins*, 45, 128.

⁶⁹ Sull'uso del modello antropologico nella cristologia, cf. K.-H. Uthemann, *Anastasio sinaitae Viae dux*, Turnhout 1981, 273-275, n. XVIII; Id., *Anastasio sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei*, Turnhout 1985, 35; cf. anche J. Liébaert, 'L'évolution de la christologie de s. Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne. La lettre pascale XVII et la lettre aux moines (428-429)', *Mélanges de Science Religieuse* 27 (1970), 27-48; Gahbauer, 355-56; B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie: l'humanité, le salut et la question monophysite*, Paris 1997, 235-42; McKinion, 188-96.

⁷⁰ J. Lebon, 'La Christologie du monophysisme syrien', in *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, vol. I (*Der Glaube von Chalkedon*), a cura di A. Grillmeier e H. Bacht, Würzburg 1973, 447-49.

⁷¹ Cirillo di Alessandria, 'Scholia de incarnatione Unigeniti' 9, in ACO I.5.1, p. 226-27; versione armena: *The Armenian Version*, 102, 123-124; Id., 'Epistula ad monachos' 12, in ACO I.1.1, p.15; 'Epistula prima ad Succensum' 7, in ACO I.1.6, p. 154; 'Explanatio XII capitulorum' 3, in ACO I.1.5, p. 17; cf. Gahbauer, 348-419; McGuckin, 198-201; Meunier, 235-42; McKinion, 67-72.

⁷² Zak'aria Jageci, p. 6, l. 151-60.

⁷³ Vahan, 'Գահանայ Նիկիայ եպիսկոպոսի բանք' [I discorsi di Vahan vescovo di Nicea], a cura di N. Akinean e P. Tër-Pölosean, *Handēs Amsōreay* 82/7-9 (1968), col. 269-70, l. 206-07. Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins*, 165-66.

Il *Libro* ripropone l'immagine della 'mescolanza' quando descrive l'opera di Dio che permette all'uomo di accedere alla luce. Dopo aver affermato l'impossibilità per l'uomo di contemplare la luce divina nello stato puro (tema che abbiamo discusso analizzando l'Inno dell'Ascensione⁷⁴), l'autore dice :

Nella notte quando i piedi vacillano, nelle tenebre terrifiche, ci hai predisposto (կազմեցիր), nel tuo amore per gli uomini, il soccorso d'olio, imbevendone (զուգեցիր) la materia del lucignolo, tessuto (հիւտեցիր) perché l'intreccio (շարամանեմ) sia la figura del tuo mescolarti (խառնեմ) con noi in una unione (միութիւն) incorruttibile.⁷⁵

Questo passo è ispirato al Sal. 118 (119),105, dove la parola di Dio ('la tua parola' nel testo masoretico [dābāreḵā] e nella *Peshitta* [meltāḵ], ma 'la tua legge', ὁ νόμος σου, nella maggior parte dei manoscritti dei Settanta⁷⁶) viene paragonata alla lucerna che illumina i passi dell'uomo. Nella versione armena del salmo (che qui è più vicina alla *Peshitta* che ai Settanta), si tratta di 'parole' (բայր) che richiamano quindi il Verbo (Բայ) luce del mondo del Prologo del Vangelo di Giovanni. Così la parola di Dio data nell'Antico Testamento prepara e prefigura l'intrecciarsi del Verbo di Dio con la natura umana nel Nuovo Testamento. Troviamo in questo passo del *Libro* la serie di cinque immagini che commentano l'unione del divino e dell'umano nel Cristo (a parte la parola 'unione' stessa): շարամանեմ (intrecciare), զուգեմ (imbevare), խառնեմ (mescolare), հիւտեմ (tessere) e, infine, կազմեմ, che qui traduciamo con 'predisporre', ma che ha anche il significato di 'com-porre': il tessuto imbevuto d'olio è una 'composizione'. Questa serie è molto vicina a quella usata da Vahan, a lungo considerato un autore bizantino, per offrire termini complementari all'"unione senza confusione": 'intrecciare' (շարամանեմ), 'immergere' (բնկղմեմ) e 'mescolare' (խառնեմ).⁷⁷

⁷⁴ V. *supra*, p. 115.

⁷⁵ *Libro* 93,2, p. 620, l. 36-39.

⁷⁶ Questa variante, attestata a partire dai mss. *Sinaiticus* e *Alexandrinus*, domina nei manoscritti medievali del testo greco.

⁷⁷ V. Vahan, col. 271-72, l. 269-70; col. 273-74, l. 300-301; Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins*, 12-14; le ragioni che permettono di affermare l'identità armena non-calcedoniana di questo autore sono riassunte in: *ibid.*, 210-11.

Entrambi gli autori dipendono dalla *Catechesi* nella quale leggiamo: 'Egli mescolò, unì, immerse il corpo nella sua divinità'⁷⁸; 'Egli si inclinò e mescolò la sua divinità con questa umanità'.⁷⁹ Secondo la *Catechesi*, il risultato soteriologico di questa 'mescolanza' è che l'intero genere umano diviene mescolato con la divinità: 'Egli ci ha mescolato con la sua divinità'⁸⁰.

S. Averincev paragona il linguaggio di Gregorio con quello dell'autore del *Corpus areopagiticum* (tradotto in armeno dal greco da parte di Stefano di Siwnik', 680?-735) e osserva in ambedue il procedimento retorico, diffuso peraltro in diverse tradizioni teologiche, da lui chiamato dei 'torrenti di sinonimi'. Per mezzo di questa tecnica, gli autori dirigono l'attenzione del lettore non verso le sfumature di ciascun termine, ma verso ciò che li accomuna. Secondo Averincev, quando un autore medievale medita sulla realtà divina, un tale procedimento gli permette di 'penetrare sempre più profondamente dentro questa realtà, raggiungendo al limite il livello dove le parole non esistono più'.⁸¹ Non sarebbe fuori luogo ricordare qui che gli autori russi del quattrocento e del cinquecento, e in particolare gli autori di agiografie influenzati dalle letterature slave meridionali, parlavano in un contesto analogo di 'sazietà verbale' (сытость словесъ о сытость словесъна).⁸²

A differenza degli inni e dei panegirici destinati all'uso liturgico e del *Libro*, il *Discorso parenetico sulla fede ortodossa* (Բայ իրաւանի վաստ ռդիդ հաւսանի) di Gregorio presenta un lungo passo in cui l'Incarnazione viene discussa in uno stile più 'tecnico'. Il genere di questo passo, a differenza dei passi analizzati finora, si potrebbe

⁷⁸ Agat'angelos 378, *ibid.*, 189; lo stesso testo è incorporato nel *Չիբր հաւսանի ընդհանր անոթ եկեղեցւոյ* [Il sigillo della fede della santa Chiesa cattolica], a cura di K. Ter-Mekerttschian, *Ē jmiacin* 1914, p. 148, l. 2-3; v. Thomson, *Oikoumene*, 475-476.

⁷⁹ G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolismus: Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen*, Roma 2000, 419.

⁸⁰ Agat'angelos 385, *ibid.*, 194; lo stesso testo è incorporato in *Il sigillo della fede*, p. 149, l. 23-24, 28; cf. anche Agat'angelos 592, p. 301; la traduzione armena dell'omelia di Gregorio Nazianzeno 'Discorso sul Figlio', in *Il sigillo della fede*, p. 350, l. 4-5; Thomson, *The Teaching*, 26-27.

⁸¹ S. Averincev, *Поэтика ранневизантийской литературы* [La poetica della prima letteratura bizantina], Mosca 1997, 145-6; Id, 'Роскошь узора и глубины сердца' [Il fasto del disegno e le profondità del cuore], in Григор Нарекаци, Книга скорбных песнопений, Mosca 1988, 22-3.

⁸² D. Lixačëv, 'Поэтика древнерусской литературы' [La poetica della letteratura russa antica], *Историческая поэтика русской литературы*, S. Pietroburgo 1997, 236-40, 262-3.

definire, seguendo la proposta metodologica di A. Kavanagh, D. Fagerberg, R. Taft⁸³ e altri, come *theologia secunda* :

Con l'annuncio dell'Arcangelo, [una di queste Persone infinite] prende dimora nel ventre, purificato dallo Spirito (յարգանդի շոգոյն մարմնի), della beatissima e gloriosa Vergine Maria, e si riveste (զգեմու) del corpo, con l'anima e con lo spirito, [preso] dalla sua natura (ի նորին բնութենէն). Uomo perfetto e Dio vero, ha mescolato, per mezzo di un'unione senza confusione (անշփոթ), le cose che non si mescolano (խառնելալ զանխառնելիսն) in una mescolanza nuova e meravigliosa (տր եւ սքանչելի խառնամբ) [...]. La particolarità di ciascuna delle due nature (երկարանչիւրոնց յասկութիւն բնութեանց) è stata mantenuta senza confusione, e [queste particolarità] sono state unite ineffabilmente, al di là di ogni mescolanza e di ogni unione. Unico [è] il Figlio e Signore Gesù Cristo dalle due (յերկուց) [nature] perfette.

E nel crogiuolo ardente del grembo, il Sommo artefice ha fuso di nuovo questa natura nella [sua] incorruttibilità originale (յարաջին անսպալկանութիւն). E siccome l'umanità era stata corrotta (սպալկանելալ) dai peccati non soltanto in una parte, ma in tutte – nell'anima, nel corpo e nello spirito – il Verbo si è rivestito (զգեցու) di tutte queste [parti] e le ha unite a sé per rendere, per mezzo della sua innocenza e della sua incorruttibilità (անսպալկանութեամբ), il decaduto (մեղանշական) innocente e il corrotto incorruttibile (զսպալկանելալ անսպալկան).⁸⁴

Come abbiamo osservato altrove, il legame del Cristo con la natura umana, ereditata dalla Madre, viene espresso con un ablativo. La 'sazietà verbale' di Gregorio, il suo uso simultaneo dei sinonimi 'unione' e 'mescolanza', gli permette di esprimere il carattere ineffabile dell'Incarnazione, 'al di là di ogni unione e mescolanza'. Chiamando l'unione delle nature 'nuova e meravigliosa mescolanza', Gregorio cita il suo omonimo Nazianzeno: 'Egli è divenuto Dio con l'addizione, una cosa sola da due cose opposte (ἐκ δύο τῶν ἐναντίων), carne e Spirito, delle quali una ha divinizzato e l'altra è stata divinizzata. O mescolanza nuova! O mistione straordinaria! (Ὡ τῆς καιῆς μίξεως! ὦ

⁸³ A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, New York 1984, 74-5; D. Fagerberg, *What is Liturgical Theology? A Study in Methodology*, New York 1992, 15-22 et seq; R. Taft, 'Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001', *Worship* 77/6 (2003), 495.

⁸⁴ 'Բան իրատու վասն ուղիղ հաստոյ եւ մարուր վարուց' 8, in Grigor Narekaci, *Opere*, p. 487, l. 26 – p. 488, l. 7.

τῆς παραδόξου κράσεως!)).⁸⁵ Professando l'unico Figlio dalle due nature', cita Cirillo d'Alessandria. Tra i numerosi testi dove Cirillo affronta questo tema, consideriamo il seguente:

Due nature hanno concorso insieme in un'unica unione inseparabile, senza confusione (ἀσυγχύτως) né cambiamento, perché la carne è carne, e non divinità, anche se è divenuta la carne di Dio. Similmente, il Verbo è Dio, e non carne, anche se, per l'economia, Egli ha reso sua la carne. Tenendo ciò in mente, non contraddiciamo la verità affermando che il concorso verso l'unità è stato operato dalle due nature (συνδρομή ἐκ δύο φύσεων). Dopo l'unione, però, non dividiamo più le nature l'una dall'altra, né tagliamo l'uno che è unico e indivisibile in due figli, ma ne affermiamo uno solo e, come hanno detto i Padri, 'un'unica natura incarnata del Verbo'.⁸⁶

Per Cirillo, parlare dell'unione 'dalle due nature' significa affermare l'interezza di tutte le caratteristiche divine e umane nel Cristo. Nel Verbo incarnato, però, soltanto la divinità ha lo statuto di 'natura', nel senso di realtà 'innata' o 'connaturata' alla sua ipostasi. Notiamo tuttavia che, pur essendo debitore di Cirillo, Gregorio evita di ricorrere alla formula apollinarista adottata dall'Alessandrino, caratteristica notevole dell'opera di Gregorio che lo avvicina a Vahan.⁸⁷ Nei contesti in cui non si sentiva l'urgenza di rivendicare, di fronte ai bizantini, l'ortodossia delle espressioni usate dai loro padri, gli autori armeni riuscivano quindi a esprimere la loro cristologia non-calcedoniana evitando linguaggio 'monofisita' rigido.

Per Gregorio, quindi, l'umanità viene ricreata nell'Incarnazione per mezzo dell'azione dello Spirito Santo, nello stesso momento e con lo stesso movimento dello Spirito che purifica il grembo della Vergine, e riacquista quindi il suo stato adamico (անաջին, 'primordiale'). Gregorio si trova in accordo con la dottrina del concilio armeno-siro di Manzikerta (726) che elaborò una posizione giulianista moderata. Secondo i canoni 3 e 6 di Manzikerta, il Cristo ha assunto il corpo 'decaduto e corruttibile' (մեղանշական, սպալկանացու) da Maria, rendendolo 'incorruttibile' (անսպալկան) per mezzo dell'unificazione

⁸⁵ Gregorio Nazianzeno, 'Discorso 38' 13, in Grégoire de Nazianze, *Discours 38-41*, Parigi 1990, p. 132-34, l. 25-8.

⁸⁶ Cirillo di Alessandria, 'Epistula prima ad Succensum' 6, ACO I.1.6, p. 153, l. 17-23.

⁸⁷ Dorfmann-Lazarev, *Arméniens et Byzantins*, 153-157, 179.

ineffabile.⁸⁸ Secondo questi canoni, quindi, il corpo del Cristo è incorruttibile prima della sua Resurrezione a causa della sua unione con la divinità. Sia la dottrina definita a Manzikerta, sia la teologia sviluppata da Gregorio suscitano inevitabilmente la domanda se non venga in questo modo sminuito il significato soteriologico della vita e del ministero di Cristo (e, in particolar modo, della sua morte e della sua resurrezione) nel loro protrarsi nel tempo fisico: 'Gesù cresceva in sapienza, statura e grazia' (Lc. 2, 40.52). In realtà, gli autori armeni si basano sulla teoria della 'redenzione fisica' di Gregorio di Nissa⁸⁹ ripresa da Cirillo di Alessandria. L'aspetto problematico della cristologia cirilliana, ereditato dai suoi stretti seguaci, è stato osservato in modo acuto da G. M. de Durand: 'il fatto che l'«innesto» del Verbo sulla natura umana sia spesso presentato [da Cirillo] come la condizione necessaria della nostra salvezza farebbe facilmente pensare che essa è anche condizione sufficiente'.⁹⁰

Per Gregorio, però, alla stregua di Clemente Alessandrino, Basilio di Cesarea, Gregorio di Nissa e Cirillo⁹¹, la 'mescolanza' del divino e dell'umano nel Cristo si rispecchia nell'eucaristia quale partecipazione materiale e spirituale al corpo e al sangue del Cristo. Come nel caso di Cirillo, l'importanza soteriologica che Gregorio attribuisce alla comunione al corpo e al sangue del Cristo morto e risorto equilibra parzialmente il suo accento sull'unione del divino e dell'umano nel grembo della Vergine. Riferendosi nel *Libro* all'ostia, dice: 'Tu mescoli il frammento della vita con la nostra materia mortale'⁹². Nell'eucaristia, l'uomo partecipa all'essenza di Dio luce:

⁸⁸ E. Ter-Minassiantz, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները սասորց եկեղեցիների հետ հայկական եւ սառական աղբիւրների համաձայն [I rapporti della Chiesa armena con le Chiese siriache secondo le fonti armenie e siriache], Ejmiacin 1908, 199-201.

⁸⁹ J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs*, Paris 1938, 228-233.

⁹⁰ G. M. de Durand, 'Introduction', in *Cyrille d'Alexandrie, Deux dialogues christologiques*, Parigi 1964, 94. L'autore inoltre osserva: 'Plus d'un texte [de Cyrille] nous inciterait à nous représenter notre salut de manière assez mécanique, comme si l'union de l'humain au divin dans le Christ suffisait *ipso facto* à communiquer un choc rédempteur jusqu'aux extrémités de cette substance unique qui est l'Humanité [c'est-à-dire, le genre humain]', *ibid.*, 93.

⁹¹ Cirillo di Alessandria, 'Commentarium in Matthaicum', in J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 61, Berlin 1957, p. 255, l. 12-15; Id., 'De adoratione in spiritu et veritate' 3, in PG 68, col. 297 D; 'In Johannem' 4, 11, 17, 22-23, in *Cyrilli archiepiscopi*, p. 2, l. 27 - p. 3, l. 3; 'Contra Nestorium' 4.5, in ACO I.1.6, p. 110^d-111^a; Meunier, 167-178; M.-O. Boulnois, 'L'Eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: les modes d'union trinitaire et christologique', *Revue des Sciences Religieuses* 74/2 (2000), 147-149, 162-163.

⁹² *Libro* 63,3, p. 498, l. 84.

*Noi ci uniamo con te, Creatore, gustando del tuo corpo, Signore,
E ci mescoliamo con te, Luce della vita.*⁹³

Per mezzo del termine 'mescolanza', il linguaggio eucaristico di Gregorio ribadisce quindi il principio di reciprocità nei rapporti tra il cielo e la terra. Il parallelo tra l'Incarnazione e la partecipazione al corpo eucaristico del Cristo si rafforza nel contesto armeno, perché questa lingua non conosce la distinzione tra la 'carne' (σάρξ) e il 'corpo' (σῶμα): in ambi i casi viene usata la stessa parola մարմին. Nelle varie versioni armenie del Credo, la parola *σαρκωθέντα* '[che si è] incarnato' viene resa con le espressioni մարմնացաւ ('si incarnò'), զգեցաւ մարմին ('indossò il corpo') e էւո մարմին ('prese il corpo'), tutte e tre basate sulla parola մարմին ('corpo').⁹⁴

Abbiamo potuto osservare che Gregorio ha una concezione 'ausiliaria' dell'umanità, caratteristica della corrente principale della tradizione teologica armena che non prevede un'energia o volontà umana nel Cristo. Secondo il Panegirico alla Vergine, l'Incarnazione è 'l'apparire del Verbo in un corpo'.⁹⁵ Come conseguenza, anche al mondo creato è riservato soltanto il ruolo del canale o dell'ambiente dell'azione divina. Grazie all'Incarnazione, 'questa umile terra, essendo divenuta portatrice del Signore, si è trovata compagna di giogo con il sublime cielo portatore di Dio'.⁹⁶

Il divino penetra nel mondo e nell'animo umano istantaneamente, come al momento dell'Annunciazione e della comunione eucaristica: Gregorio parla poco della salvezza in corso. Commentando il Libro di lamentazioni, J.-P. Mahé osserva a questo proposito la sua 'atemporalità': siccome tutto si compie qui e ora, 'l'epoca in cui il libro fu scritto è di fatto indifferente'.⁹⁷ La domanda che si potrebbe porre a tale teologia è se sarebbe capace di interpretare la storia dell'umanità e della rivelazione nel loro protrarsi nel tempo, nel susseguirsi di eventi troppo umani di una vicenda incompiuta.

⁹³ *Libro* 52,3, p. 453, l. 56-57.

⁹⁴ Winkler, p. 128, l. 14; p. 176, l. 15; p. 227, l. 17, p. 229, l. 17, p. 263, l. 28; p. 385-403.

⁹⁵ Discorso panegirico, 19.

⁹⁶ Discorso panegirico, 19.

⁹⁷ A. e J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek : Tragédie* (Matean olbergut'ean, Le Livre de Lamentation), Lovanio 2000, 6.

Bibliografia

Agat'angelos, 'Վարդապետութիւն սրբոյն Գրիգորի' [La Catechesi di san Gregorio], in *Ազարթակեղայ Պատմութիւն հայոց*, a cura di S. Ter-Mekertschian, Tiflis 1909, p. 134-372.

Alessandro di Afrodisia :

Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora; Questiones; De fato; De mistione, a cura di I. Bruns, Berlino 1892.

P. Ananean, 'Զարարիս կաթողիկոս Չազեցի. կեանքն ու ճամբը (Ներածութիւն)' [Catholicos Zaccaria di Jagk: la vita e i sermoni; Introduzione], in *Zak'aria kat'olikos Jageci*, Ճամբ, a cura di P. Ananean, Venezia 1995.

S. Averincev, *Поэтика ранневизантийской литературы* [La poetica della prima letteratura bizantina], Mosca 1997.

S. Averincev, 'Роскошь узора и глубины сердца' [Il fasto del disegno e le profondità del cuore], in Григор Нарекаци, *Книга скорбных песнопений* (Памятники письменности востока, LXXVII) Mosca 1988, 11-26.

J.-R. Bouchet, 'Le vocabulaire de l'union et du rapport des natures chez saint Grégoire de Nysse', *Revue Tomiste* 67/4 (1968), 533-82.

M.-O. Boulnois, 'L'Eucharistie, mystère d'union chez Cyrille d'Alexandrie: les modes d'union trinitaire et christologique', *Revue des Sciences Religieuses* 74/2 (2000), 147-72.

Catene :

La catena sulle epistole di Pietro, in F. Graffin, *La chaîne arménienne sur les épîtres catholiques*, vol. 2 (Patrologia Orientalis 44.2.198), a cura di Ch. Renoux, Brepols 1987.

La catena sulle epistole pastorali, in I. A. Cramer, *Catenae Graecorum patrum in Novum Testamentum*, tom. 8: In Epistulas Catholicas et Apocalypsin, Oxford 1984.

Clemente di Alessandria :

Les stromates: Stromate V, vol. 1 (Sources Chrétiennes 278), a cura di A. Le Boulluec, Paris 1981.

Cirillo di Alessandria :

'Գիրք պարսպման' [Scholia de incarnatione Unigeniti], in *The Armenian Version of Revelation and Cyril of Alexandria's Scholia on the Incarnation and Epistle on Easter*, a cura di F. C. Conybeare, Londra 1907, 95-143.

'Commentarium in Matthaeum', in J. Reuss, *Matthäus-Kommentare aus der griechischen Kirche*, TU 61, Berlin 1957, 153-269.

'Commentarium in Johannem', in *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini in D. Ioannis evangelium*, a cura di P. E. Pusey, vol. 2, Bruxelles 1965.

S. P. Cowe, 'Armenian Christology in the Seventh and Eighth Centuries with Particular Reference to the Contributions of Catholicos Yovhan Öjneçi and Xosrovik T'argmanič', *Journal of Theological Studies* 55/I (2004), 30-54.

G. M. de Durand, 'Introduction', in Cyrille d'Alexandrie, *Deux dialogues christologiques* (Sources Chrétiennes 97), Parigi 1964, 7-171.

I. Dorfmann-Lazarev, Arméniens et Byzantins à l'époque de Photius: Deux débats théologiques après le Triomphe de l'Orthodoxie (CSCO 609, Subsidia 117), Lovanio 2004.

I. Dorfmann-Lazarev, 'The Apostolic Foundation Stone: The Conception of Orthodoxy in the Controversy between Photius of Constantinople and Isaac Surnamed Mfut', in *Byzantine Orthodoxies*, a cura di A. Louth e A. Casiday, Aldershot 2005, 185-203.

D. Fagerberg, *What is Liturgical Theology ? A Study in Methodology*, New York 1992.

Filone di Alessandria :

Philo Alexandrinus, 'De confusione linguarum', in *Philo*, vol. 4 (The Loeb Classical Library 261), a cura di F. H. Colson e G. H. Whitaker, Londra 1968, 8-119.

M. Awgerean, Փիլոնի Երրայեցոյ մնացորդք ի հայո [Frammenti di Filone l'Ebreo presso gli armeni], Venezia 1822.

F. R. Gahbauer, *Das anthropologische Modell: Ein Beitrag zur Christologie der frühen Kirche bis Chalkedon* (Das östliche Christentum, nuova serie 35), Würzburg 1984.

Gregorio di Narek :

Grigor Narekaci, *Մասնակն նղերգութեան* [Libro di lamentazioni], a cura di P. Xac'atryan e A. Łazinyan, Erevan 1985.

Grigor Narekaci, *Մասննագրութիւնք* [Opere], Venezia 1840.

Grigor Narekaci, *Տողեր* [Talk], a cura di S. Taronci, Erevan 1957.

Grigor Narekaci, *Տողեր և զանգեր* [Talk e ganjk], a cura di A. K'yoškeryan, Erevan 1981.

Ճառ ներբողական ի սուրբ կոյսն Մարիամ. Discorso panegirico alla beatissima Vergine Maria, Venezia 1904.

Gregorio Nazianzeno :

Discours 38-41 (Sources Chrétiennes 358), a cura di C. Moreschini e P. Gallay, Parigi 1990.

Gregorio Niseno :

Contra Eunomium libri, vol. 2, a cura di W. Jaeger, Leiden 1960.

A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition*, vol. 1 (From the Apostolic Age to Chalcedon [451]), Londra 1975.

Կնիք հաւատոյ ընդհանուր սուրբ եկեղեցոյ [Il sigillo della fede della santa Chiesa cattolica], a cura di K. Ter-Mekerttschian, Eĵmiacin 1914.

J. Gross, *La divinisation du chrétien d'après les pères grecs* (Contribution historique à la doctrine de la grâce), Paris 1938.

Isacco M'rut :

Պատասխանի թղթոյն Փոտոյ գրեալ Սահակայ հայոց վարդապետի հրամանաւ Աշոտայ իշխանաց իշխանի հայոց' [Risposta alla lettera di Fozio scritta da parte del vardapet armeno Isacco per ordine del principe dei principi armeno Ašot], a cura di N. Akinean e P. Tēr-Pōlosean, *Handēs Amsōreay* 82/7-9 (1968), col. 451-64.

A. Kavanagh, *On Liturgical Theology*, New York 1984.

J. Lebon, 'La Christologie du monophysisme syrien', in *Das Konzil von Chalkedon: Geschichte und Gegenwart*, vol. I. (*Der Glaube von Chalkedon*), a cura di A. Grillmeier e H. Bacht, Würzburg 1973, p. 425-580.

J. Liébaert, 'L'évolution de la christologie de s. Cyrille d'Alexandrie à partir de la controverse nestorienne. La lettre pascale XVII et la lettre aux moines (428-429)', *Mélanges de Science Religieuse* 27 (1970), 27-48.

D. Lixačëv, 'Поэтика древнерусской литературы' [La poetica della letteratura russa antica], *Историческая поэтика русской литературы*, S. Pietroburgo 1997, 5-341.

A. e J.-P. Mahé, *Grégoire de Narek: Tragédie* (Matean olbergut'ean, Le Livre de Lamentation) (CSCO 584, Subsidia 106), Lovanio 2000.

L. Mariès, 'Un commentaire sur l'Évangile de Saint Jean par Nonnos (Nana) de Nisibe', *Revue des Études Arméniennes* 1 (1921), 273-96.

J. A. McGuckin, *St Cyril of Alexandria : the Christological Controversy, its History, Theology and Texts* (Supplemento alle Vigiliae christianae 23), Leiden 1994.

S. A. McKinion, *Words, Imagery, and the Mystery of Christ; A Reconstruction of Cyril of Alexandria's Christology* (Supplemento alle Vigiliae christianae 55), Leiden 2000.

B. Meunier, *Le Christ de Cyrille d'Alexandrie : l'humanité, le salut et la question monophysite* (Théologie historique 104), Paris 1997.

Nemesio di Emesa :

Նեմեսիոսի փիլիսոփայի Եմեսացոյ Յաղագս բնութեան մարդոյ [De natura hominis] (Մատենադրութիւնք նախնեաց), Venezia 1889.

Nemesius Emesenus, *De natura hominis* (Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum), a cura di M. Morani, Leipzig 1987.

R. Norris, 'Chalcedon Revisited: A Historical and Theological Reflection', in *New Perspectives on Historical Theology. Essays in Memory of John Meyendorff*, a cura di B. Nassif, Great Rapids 1996, 140-58.

A. Ch. Renoux, 'Le Christ dans quelques textes du rite arménien', in *Le Christ dans la liturgie; Conférences Saint-Serge, XXVII^e Semaine d'Études Liturgiques, Paris 1980* (Ephemerides liturgicae, Subsidia 20), a cura di A. Pistoia e A. Triacca, Roma 1981, 179-201.

A. Ch. Renoux, 'Le triduum pascal dans le rite arménien et les hymnes de la Grande semaine', *RÉArm* 7 (1970), 55-122.

E. Schmidt, 'Alexander von Aphrodisias in einem altarmenischen Kategorien-Kommentar', *Philologus* 110 (1966), 277-86.

R. M. Siddals, 'Logic and Christology in Cyril of Alexandria', *Journal of Theological Studies* 38 (1987), 341-67.

R. M. Siddals, 'Onnenes and Difference in the Christology of Cyril of Alexandria', *Studia Patristica* 18/1 (1989), 207-11.

P. Stockmeier, 'Anmerkungen zum 'in' bzw. 'ex duabus naturis' in der Formel von Chalkedon', *Studia Patristica* 18/1 (1985), 213-20.

R. Taft, 'Mass Without the Consecration? The Historic Agreement on the Eucharist between the Catholic Church and the Assyrian Church of the East Promulgated 26 October 2001', *Worship* 77/6 (2003), 482-509.

E. Ter-Minassiantz, Հայոց եկեղեցու յարաբերութիւնները սառնոց եկեղեցիների հետ հայկական եւ սառնական աղբիւրների համաձայն [I rapporti della Chiesa armena con le Chiese siriane secondo le fonti armene e siriane], Eĵmiacin 1908 (seconda edizione rivista e aumentata).

R. Thomson, 'Some Philosophical Terms in the Teaching of Gregory', in Id., *Studies in Armenian Literature and Christianity*, Adershot 1994, VII, p. 41-46.

R. Thomson, *The Teaching of Saint Gregory* (Avant : Treasures of the Armenian Christian Tradition 1), New Rochelle 2001.

R. Thomson, 'The Teaching of Gregory', in Oikoumene. Studi paleocristiani in onore del Concilio Ecumenico Vaticano II, Catania 1964, 461-76.

R. Thomson, 'The Defence of Armenian Orthodoxy in Sebeos', in *AETOS, Studies in Honour of Cyril Mango*, a cura di I. Ševčenko e I. Hutter, Stoccarda 1998, 329-41.

K.-H. Uthemann, *Anastasioi sinaitae sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei* (Corpus Christianorum, Series Graeca 12), Turnhout 1985.

K.-H. Uthemann, *Anastasioi sinaitae Viae dux* (Corpus Christianorum, Series Graeca 8), Turnhout 1981.

Vahan :

‘Վահանայ Նիկիայ եպիսկոպոսի քսնք’ [I discorsi di Vahan vescovo di Nicea], a cura di N. Akinean e P. Tēr-Pōlosean, *Handēs Amsōreay* 82/7-9 (1968), col. 257-80.

L. R. Wickham, *Cyril of Alexandria; Selected Letters* (Oxford Early Christian Texts), Oxford 1983.

G. Winkler, *Über die Entwicklungsgeschichte des armenischen Symbolums: Ein Vergleich mit dem syrischen und griechischen Formelgut unter Einbezug der relevanten georgischen und äthiopischen Quellen* (OCA 262), Roma 2000.

Xosrov Anjewac’i, ‘Մեկնութիւն սրբոյ պատարագի’ [Commentario sulla santa liturgia], in *Commentary on the Divine Liturgy by Xosrov Anjewac’i*, a cura di P. Cowe, New York 1991, 95-232.

Xosrovik il Traduttore (T’argmanič’),

Խոսրովիլ Թարգմանիչ եւ երկասիրութիւնք նորին [Xosrovik il Traduttore e le sue opere], a cura di G. Yovsep’an, Ejmiacin 1903.

Zak’aria kat’ofikos Jagec’i, *Ճարք* [Sermoni] (Մատենադրութիւնք նախնեաց 57), a cura di P. Ananean, Venezia 1995.

Igor Dorfmann-Lazarev

Università Paul Valéry di Montpellier
Dipartimento di storia